

Bertrand Russell

BATI FELSEFESİ TARİHİ

3

MODERN FELSEFE

ALFA®



Bertrand Russell

BATI FELSEFESİ TARİHİ



Hegel



Kant



Nietzsche

3. CİLT

MODERN FELSEFE

ALFA® | FELSEFE

BATI FELSEFESİ TARİHİ
3. Cilt: Modern Felsefe

BERTRAND RUSSELL (18 Mayıs 1872-2 Şubat 1970)

Ailesi İngiltere'nin en önde gelen aristokratlarından olan Russell filozof, mantıkçı, matematikçi, tarihçi, sosyal eleştirmen, siyasal aktivist olup aynı zamanda 1950 yılında Nobel Edebiyat Ödülünü de kazanmıştır. İngiltere'de idealizme isyanın başını çekmiş ve analitik felsefenin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Whitehead'le birlikte yazdığı *Principia Mathematica* (1910-13) matematiğe mantıksal bir temel oluşturmaya çalışmıştır. 1910'da ders vermeye başladığı Cambridge'de Avusturyalı mühendislik öğrencisi Ludwig Wittgenstein'la tanışmıştır. Dahi olarak gördüğü Wittgenstein'ı mantık üzerinde çalışmaya teşvik etmiştir. Bütün yoruculuklarına rağmen Wittgenstein'ı desteklemeyi sürdürmüş, 1922'de *Tractatus Logico-Philosophicus*'un yayımlanmasına katkıda bulunmuştur.

Kimi zaman liberal, sosyalist, pasifist olarak bilinse de savaş ve emperyalizm karşıtlığı çok belirleyici olmuştur. Nasıl Adolf Hitler ve Stalin'e karşı kampanya yürüttüyse Amerika'nın Vietnam'ı işgaline de şiddetle karşı çıkmıştır.

AHMET FETHİ

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

Batı Felsefesi Tarihi
3. Cilt: Modern Felsefe
© 2012, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

History of Western Philosophy
© 1996, The Bertrand Russell Peace Foundation Ltd
İlk baskısı Taylor & Francis Group'un tescilli markası olan Routledge tarafından basılmıştır.

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

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Kurtul Gülenç - Güçlü Ateşoğlu
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhal Turan

ISBN 978-605-171-303-8
ISBN 978-605-171-300-7 (takım)
1. Basım: E 2016

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

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

Bertrand Russell



ALFA | FELSEFE

İÇİNDEKİLER

Bölüm I

RÖNESANS'TAN HUME'A, 7

1	**Genel Karakteristikler**	**9**
2	**İtalyan Rönesansı**	**16**
3	**Machiavelli**	**30**
4	**Erasmus ve More**	**44**
5	**Reformasyon ve Karşı-Reformasyon**	**62**
6	**Bilimin Yükselişi**	**67**
7	**Francis Bacon**	**94**
8	**Hobbes'un Leviathan'ı**	**102**
9	**Descartes**	**122**
10	**Spinoza**	**141**
11	**Leibniz**	**162**
12	**Felsefi Liberalizm**	**189**
13	**Locke'un Bilgi Teorisi**	**202**
14	**Locke'un Siyaset Felsefesi**	**225**
15	**Locke'un Etkisi**	**264**
16	**Berkeley**	**275**
17	**Hume**	**296**

Bölüm II

ROUSSEAU'DAN BUGÜNE, 323

18	Romantik Hareket	325
19	Rousseau	341
20	Kant	370
21	On Dokuzuncu Yüzyılda Düşünce Akımları	399
22	Hegel	417
23	Byron	444
24	Schopenhauer	455
25	Nietzsche	467
26	Faydacılar	490
27	Karl Marx	505
28	Bergson	520
29	William James	538
30	John Dewey	552
31	Mantıksal Çözümleme Felsefesi	568

Dizin, 582

Bölüm I

RÖNESANS'TAN HUME'A

1

GENEL KARAKTERİSTİKLER

Genellikle "modern" denilen tarihsel dönemin, birçok bakımdan ortaçağdan farklı bir zihinsel manzarası vardır. Bu farklardan ikisi çok önemlidir: Kilisenin azalan otoritesi ve bilimin artan otoritesi. Diğerleri bu ikisiyle bağlantılıdır. Modern zamanın kültürü dini olmaktan çok laiktir. Kültürü kontrol eden yönetsel idari otorite olarak Kilisenin yerini giderek devletler alır. Ulusların yönetimi, başlangıçta esas olarak kralların elindedir; sonra Antik Yunan'da olduğu gibi, kralların yerini giderek demokrasiler ya da tiranlar alır. Ulusal devletin gücü ve yerine getirdiği işlevler bütün dönem boyunca (bazı küçük dalgalanmalar dışında) sürekli artar; ama çoğu kez devletin filozofların kanıları üzerindeki etkisi, Ortaçağ'daki Kilisenin etkisinden azdır. Alplerin kuzeyinde, merkezi yönetimlere karşı kendi yönetimini on beşinci yüzyıla kadar elinde tutabilen feodal aristokrasi, önce siyasal ve ardından ekonomik

önemini yitirir. Feodal aristokrasinin yerini, zengin tüccarlarla ittifak içinde olan krallar alır; bu ikisi, farklı ülkelerde farklı oranlarda iktidarı paylaşır. Zengin tüccarlar için aristokrasinin içine çekilme eğilimi vardır. Amerikan ve Fransız devrimlerinden itibaren modern anlamda demokrasi önemli bir siyasal güç haline gelir. Özel mülkiyete dayalı demokrasiye karşıt olarak sosyalizm, ilk kez 1917'de iktidar gücünü ele geçirir. Ne var ki, bu yönetim biçimi, eğer yayılırsa, yeni bir kültür biçimini de birlikte getirmek zorundadır; ilgileneceğimiz kültür esas olarak "liberal" kültürdür, yani en doğal biçimde ticaretle bağlantılı olan türden kültürdür. Özellikle Almanya'da bunun önemli istisnaları vardır; iki örnek vermek gerekirse, Fichte ve Hegel, ticaretle tamamen bağlantısız bir bakışa sahiptir. Ama bu tür istisnalar, çağlarının tipik örneği değildir.

Modern çağın olumsuz karakteristiği olan dini otoritenin reddi, olumlu karakteristiği olan bilimsel otoritenin kabulünden önce başlar. İtalyan rönesansında bilim çok küçük bir rol oynadı; insanların düşüncelerinde Kiliseye muhalefet antikite ile bağlantılıydı ve hâlâ geçmişe, ama ilk Kilise döneminden ve ortaçağdan daha uzak bir geçmişe bakmaktaydı. İlk ciddi bilim hücumu, 1543'te Kopernikçi teorinin yayımlanmasıydı; ama bu teori on yedinci yüzyılda Kepler ve Galileo tarafından ele alınıp geliştirilene kadar etkili olmadı. Sonra

bilim ile dogma arasındaki uzun savaş başladı; ki burada gelenekçiler, yeni bilgiye karşı kaybedecekleri bir savaş yürüttü.

Modern çağın pek çok filozof tarafından kabul edilen bilimin otoritesi, Kilisenin otoritesinden çok farklı bir şeydir; çünkü bu otorite idari değil, entelektüeldir. Kabul etmeyenlere bir ceza verilmez; kabul edenlere ise basiret dolu argümanlar düzülmez. Yalnızca özündeki akla başvurarak egemen olur. Dahası o, bölük pörçük ve kısmi bir otoritedir; Katolik dogma külliyatı gibi, insan ahlakını, insanın umutlarını, evrenin geçmiş ve gelecek tarihini kapsayan eksiksiz bir sistem ortaya koymaz. Yalnızca o sırada bilimsel olarak kesinleşmiş gibi görünen şeyleri bildirir; bunlar da, bir bilgisizlik okyanusunda küçük bir adadan ibarettir. Açıklamalarını mutlak kesin ve ebediyen değiştirilemez ilan eden dini otoriteden bir farkı daha vardır: Bilimin açıklamaları olasılık temelinde, ihtiyatlı yapılır ve değişimeye açık kabul edilir. Bu durum, ortaçağ dogmacılarının sahip olduğundan çok farklı bir zihin yapısı doğurur.

Şimdiye kadar, dünyayı *anlama* girişimi olan *teorik* bilimden söz ettim. Dünyayı *değiştirme* girişimi olan *pratik* bilim başından beri önemli olmuş ve teorik bilimi insanların düşüncelerinden neredeyse kovacak kadar önemi sürekli artmıştır. Bilimin pratik önemi, önce savaşla bağlantılı olarak fark edildi; Galileo ve Leonardo, topçuluğu ve istihkâm sanatını iyi-

leştirme iddiasıyla devlette iş buldu. Onların zamanından itibaren, bilim insanlarının savaştaki rolü sürekli artmıştır. Makineli üretimi geliştirmede ve ahaliyi, önce buharı, sonra elektriği kullanmaya alıştırmadaki rolleri daha sonra geldi ve on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar önemli siyasal sonuçlar doğurmaya başlamadı. Bilimin zaferi, esas olarak pratik yararından kaynaklandı ve bu yanı, teori yanından koparmaya ve böylece bilimi giderek daha fazla bir teknik ve daha az ölçüde dünyanın doğasına ilişkin bir öğreti haline getirmeye dönük bir girişim oldu. Bu bakış açısının filozoflara nüfuz etmesi çok yenidir.

Kilisenin otoritesinden kurtuluş, anarşi noktasına varacak ölçüde bireyselliğin gelişmesine yol açtı. Entelektüel, ahlaki ve siyasal disiplin, Rönesans insanlarının zihninde, skolastik felsefeyle ve dini yönetimle bütünleşti. Skolastiklerin Aristotelesçi mantığı dardı, ama belli bir kesinlikte eğitim vermekteydi. Bu mantık okulu moda olmaktan çıkınca, başlangıçta onun yerini daha iyi bir şey değil, eski modellerin eklektik bir taklidi aldı. On yedinci yüzyıla kadar felsefede önemli bir şey olmadı. On beşinci yüzyıl İtalya'sının ahlaki ve siyasal anarşisi dehşet vericiydi ve Machiavelli öğretilerinin doğmasına neden oldu. Aynı zamanda, zihinsel prangalardan kurtuluş sanat ve edebiyatta dudak uçuklatan bir deha gösterisine yol açtı. Ama böyle bir toplum istikrarsızdır.

Reformasyon ve Karşı-Reformasyon, İtalya'nın İspanya'ya boyun eğmesiyle birlikte, İtalyan Rönesansının hem iyilerine hem kötülerine son verdi. Hareket Alplerin kuzeyine yayıldığında, aynı anarşik niteliğe sahip olmadı.

Bununla birlikte modern felsefe bireyci ve öznel bir eğilimi çok büyük ölçüde korudu. Bu eğilim Descartes'te çok bellidir; her bilgiyi kendi varlığının kesinliğinden yola çıkarak inşa eden ve doğruluğun ölçütü olarak açıklığı ve seçikliği (ki ikiside özneldi) kabul eden Descartes'ta çok bellidir. Bu, Spinoza'da öne çıkmaz, ama Leibniz'in penceresiz monadlarında yeniden ortaya çıkar. *Meşrebi* tamamen nesnel olan Locke, bilginin ideaların uyuşması ya da uyuşmamasıyla ilgili olduğunu öne süren öznel öğretiye istemeyerek mecbur oldu, bu görüş ona o kadar itici gelir ki, şiddetli tutarsızlıklarla ondan kaçar. Berkeley, maddeyi ortadan kaldırdıktan sonra, sonraki pek çok filozofun gayrimeşru saydığı yalnızca bir Tanrı kullanımıyla, eksiksiz öznelcilikten kurtulur. Hume'da empirik felsefe, kimsenin çürütemediği ve kimsenin kabul edemediği bir kuşkuculukla son buldu. Kant ve Fichte, öğretinin yanı sıra mizaç olarak da özneldi; Hegel, Spinoza'nın yardımıyla kendini kurtardı. Rousseau ve romantik hareket, öznelliği bilgi teorisinden etiğe ve siyasete kadar yaydı ve mantıksal olarak Bakunin'inki gibi tam bir anarşizmle sonlandı. Öznelciliğin bu son noktası, bir delilik biçimidir.

Bu arada teknik olarak bilim pratik insanlarda, teorik filozoflar arasında rastlanandan tamamen farklı bir bakış oluşturuyordu. Teknik, bir güç duygusu vermekteydi; insan, artık, daha önceki zamanlarda olduğundan çok daha az çevrenin insafına kalmıştı. Ama tekniğin verdiği güç bireysel değil, toplumsaldı; ıssız bir adaya düşen ortalama bir birey on yedinci yüzyılda, şimdi olduğundan daha fazla şey başarabilirdi. Bilimsel teknik, tek bir istikamet altında örgütlenmiş çok sayıda bireyin işbirliğini gerektirir. Bu nedenle eğilimi anarşizme, hatta bireyciliğe aykırıdır; çünkü kenetli bir toplumsal yapıyı gerektirir. Dinden farklı olarak, etik açıdan nötrdür; insanları mucizeler yaratabileceklerine inandırır, ama onlara hangi mucizeleri gerçekleştireceklerini söylemez. Bu açıdan tamamlanmış değildir. Pratikte, bilimsel becerinin adanacağı amaçlar büyük ölçüde rastlantıya bağlıdır. Bu durumun zorunlu kıldığı büyük örgütlenmelerin başında bulunan kişiler, belli sınırlar içinde, gelişimi, ister bu yolda ya da ister diğerinden, diledikleri şekilde yönlendirebilirler. Bu nedenle güç dürtüsünün, daha önce sahip olmadığı bir kapsamı vardır. Bilimsel *teknikten* esinlenen felsefeler iktidar felsefeleridir ve her şeyi gayri insani salt hammadde olarak görme eğilimindedir. Hedefler artık düşünülmez; yalnızca işlemin becerikliliğine değer verilir. Bu da bir delilik biçimidir. Günümüzde bu en tehlikeli biçimdir

ve bu biçimin panzehri olan yegâne şeyi akla yatkın bir felsefe sağlar.

Antikçağ dünyası anarşinin sonlanmasını Roma İmparatorluğunda buldu; ama Roma İmparatorluğu bir düşünce değil, kaba bir olguydu. Katolik dünya Kilisede anarşiye son vermeye çalıştı; bu bir düşünceydi, ama hiçbir zaman yeterli ölçüde olgusal olarak cisimleşmedi. Ne antikçağın ne ortaçağın çözümü doyurucuydu; biri idealleştirilemediği, diğeri edimselleştirilemediği için. Modern dünya, şimdilik, antikçağınkine benzer bir çözüme doğru gidiyor gibi görünüyor: zorla dayatılan, sıradan insanların umutlarından çok, güçlünün iradesini temsil eden bir toplumsal düzen. Dayanıklı ve doyurucu bir toplumsal düzen sorunu, ancak Roma İmparatorluğunun katılığı ile St. Augustinus'un Tanrı Devleti'nin idealizmi birleştirilerek çözülebilir. Buna ulaşmak için yeni bir felsefeye ihtiyaç olacak.

2

İTALYAN RÖNESANSI

Ortaçağ bakışına karşıt olarak modern bakış, İtalya'da Rönesans denilen hareketle başladı. Başlangıçta yalnızca birkaç bireyin, özellikle de Petrarca'nın böyle bir bakışı vardı; ama on beşinci yüzyılda hem laik hem de dini kültürlü İtalyanların büyük çoğunluğuna yayıldı. Rönesans İtalyanları –Leonardo ve başka birkaç kişi hariç– bazı bakımlardan, on yedinci yüzyıldan beri en önemli yeniliklere damga vuran bilime saygılı değildi; özellikle astrolojide, hurafeden fazla kurtulmamış olmaları bu eksiklikle bağlantılıdır. Birçoğu, otoriteye ortaçağ filozoflarının duyduğu saygıyı duyuyordu; ama Kilise otoritesinin yerine, antiklerin otoritesini geçirdiler. Elbette bu, kurtuluş yönünde atılan bir adımdı; çünkü antikler birbirleriyle hemfikir değildi ve hangisinin peşinden gidileceğine kadar vermek için bireysel yargı gerekmekteydi; ama on beşinci yüzyılda çok az sayıda İtalyan, antikitede ya da Kilise öğreti-

sinde otoritesi bulunmayan bir görüşü savunmaya cüret ederdi.

Rönesansı anlamak için, ilk önce İtalya'nın siyasal koşullarını kısaca gözden geçirmek gerekir. 1250'de II. Friedrich'in ölümünden sonra İtalya, 1494'te Fransa Kralı VIII. Charles ülkeye saldırıncaya kadar yabancı müdahalesinden uzak kaldı. İtalya'da beş önemli devlet vardı: Milano, Venedik, Floransa, Papalık Devleti ve Napoli; bunların dışında, daha büyük devletlerden birinin boyunduruğu altında olan bağlı ya da onunla ittifak içinde çok sayıda prenslik vardı. 1378'e kadar Cenova, ticaret ve deniz gücü alanında Venedik'le yarıştı; ama o tarihten sonra Cenova, Milano süzerenliğine tabi oldu.

On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda feodalizme direnişe öncülük eden Milano, Hohenstaufenlerin kesin yenilgisinden sonra Visconti ailesinin egemenliğine girdi; ki bu güçlü ailenin iktidarları feodal değil, plütokratikti. 1277'den 1447'e kadar 170 yıl Milano'yu yönettiler; ardından, üç yıllık geri gelen cumhuriyet yönetiminden sonra, Viscontilerle bağlantılı yeni bir aile, Sforza ailesi yönetime geldi ve Milano Dükleri unvanını aldı. 1494'ten 1535'e kadar Milano, Fransızlarla İspanyollar arasında bir savaş alanı oldu; Sforzalar bazen bunlardan biriyle, bazen öbürüyle ittifak kurdu. Bu dönemde bazen sürgünde, bazen sadece ismen yönetimde oldular. Sonunda 1535'te Milano, İmparator V. Karl tarafından ilhak edildi.

Venedik Cumhuriyeti, özellikle azametinin ilk yüzyıllarında İtalyan siyasetinin bir ölçüde dışında durur. Barbarlar tarafından hiç fethedilmedi ve başlangıçta kendisini Doğu İmparatorlarına tabi saydı. Bu gelenek, ticaretinin Doğuyla olması gerçeğiyle birlikte, ona Roma'dan bağımsızlık kazandırdı; bu bağımsızlık, Venedikli Paolo Sarpi'nin papa-karşıtı bir tarihini yazdığı Trento Konsili (1545) zamana kadar devam etti. Dördüncü Haçlı Seferinde Venedik'in İstanbul'un fethi konusunda ne kadar ısrarlı olduğunu gördük. Bu durum Venedik ticaretini geliştirdi; ama öte yandan, İstanbul'un 1453'te Türkler tarafından alınmasından da zarar gördü. Kısmen gıda arzıyla bağlantılı nedenlerle Venedikliler, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda anakara İtalya'da epeyce toprak edinmeyi zorunlu gördü; bu durum düşmanlıklara neden oldu ve sonunda 1509'da Cambrai Birliği'nin oluşmasına yol açtı; Venedik, güçlü devletlerin oluşturduğu bu birliğe yenildi. Bu talihsizliği atlatabilirdi; ama Vasco de Gama'nın Hindistan'a giden Ümit Burnu yolunu keşfetmesini (1497-8) atlatamazdı. Türklerin gücüne güç katan bu durum Venedik'i mahvetti; yine de Napoleon onları bağımsızlıktan yoksun bırakana kadar varlığını ağır aksak sürdürdü.

Başlangıçta demokratik olan Venedik anayasası, giderek bu özelliğini yitirdi ve 1297'den sonra oligarşiye yaklaştı. Siyasal iktidarın temeli, üyeliği babadan oğula geçen ve önde ge-

len ailelerle sınırlı olan Büyük Konseydi. Yürütme gücü, Büyük Konsey tarafından seçilen Onlar Konseyine aitti. Devletin törensel başkanı Doç ömür boyu seçilirdi; nominal yetkileri çok sınırlıydı, ama pratikte etkisi genellikle belirleyiciydi. Venedik diplomasisi son derece dirayetli sayılırdı ve Venedik elçilerinin raporları, bariz bir biçimde nüfuz ediciydi. Ranke'den beri tarihçiler, Venedik elçilerinin raporlarını, ele aldıkları olaylarla ilgili en iyi bilgi kaynakları olarak kullanmışlardır.

Floransa dünyanın en uygar kenti ve Rönesansın temel kaynağıydı. Edebiyatta büyük adların neredeyse tamamı, sanatta ise önceki bazılarında olduğu adların gibi sonraki büyük adların bazılarıda Floransa'yla bağlantılıdır; ama şimdilik kültürden çok siyasetle ilgileniyoruz. On üçüncü yüzyılda Floransa'da birbiriyle çatışan üç sınıf vardı: soylular, zengin tüccarlar ve küçük insanlar. Soylular esas olarak Ghibellinolardı, diğer iki sınıf ise Guelfalar. Ghibellino'lar en sonunda 1266'ta yenilgiye uğradı ve on dördüncü yüzyılda küçük insanlar grubu, zengin tüccarların hakkından geldi. Ne var ki, çatışma istikrarlı bir demokrasiye değil, Yunanların "tiranlık" dediği şeyin gelişmesine yol açtı. Sonunda Floransa'nın yöneticileri haline gelen Medici ailesi, demokrasini yanında siyasal patronlar olarak işe başladı. Ailenin açıkça sivrilen ilk üyesi Cosimo de'Medici'nin (1389-1464) henüz resmi bir

konumu yoktu; gücü, seçimleri manipüle etme becerisine dayanmaktaydı. Kurnazdı; olanaklı olduğunda uzlaşmacı, gerektiğinde acımasızdı. Yerini, kısa bir aradan sonra, 1469'dan 1492'de ölene kadar iktidarı elinde tutan torunu Muhteşem Lorenzo aldı. Her ikisi de konumunu zenginliğine borçluydu: servetlerini esas olarak ticaretten, ama madencilikten ve diğer sanayilerden de kazandılar. Kendileriyle birlikte Floransa'yı da nasıl zenginleştireceklerini biliyorlardı ve onların yönetiminde kent zenginleşti.

Lorenzo'nun oğlu Pietro babasının meziyetlerinden yoksundu ve 1494'te kovuldu. Bunu Savonarola'nın dört yıllık nüfuzu izledi; bu sürede bir tür Püriten canlanma insanları gösterişin ve lüksün aleyhine döndürdü, özgür düşünceden uzaklaştırıp daha yalın bir çağı nitelediği varsayılan bir dindarlığa yöneltti. Ne var ki, sonunda, esas olarak siyasal nedenlerle Savonarola'nın düşmanları galip geldi; idam edildi ve cesedi yakıldı (1498). Niyet olarak demokratik ama gerçekte plütokratik olan Cumhuriyet, Medicilerin geri geldiği 1512'ye kadar varlığını sürdürdü. Lorenzo'nun on dört yaşında kardinal olan oğlu 1513'te Papa seçildi ve X. Leo adını aldı. Medici ailesi Toscana Grandükleri unvanıyla 1737'ye kadar Floransa'yı yönetti; ama bu arada Floransa, İtalya'nın geri kalan kesimi gibi, yoksullaştı ve önemsizleşti.

Kökenini Pepin'e ve uydurma Constantinus'un Bağışına borçlu olan Papanın dünyevi gücü Rönesans sırasında büyük ölçüde arttı; ancak papaların bu amaç için kullandıkları yöntemler, papalığı manevi otoriteden yoksun bıraktı. Basel Konsili ile Papa IV. Eugenius (1431-47) arasındaki çatışmada yok olan konsil hareketi, Kilisedeki en azimli öğeleri temsil etti; belki daha da önemlisi, Alplerin kuzeyinde dini kanıyı temsil etti. Papaların zaferi İtalya'nın ve (daha az ölçüde) İspanya'nın zaferiydi. İtalyan uygarlığı, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında, Ortaçağ'da kalan kuzey ülkelerinden tamamen farklıydı. İtalyanlar kültür konusunda ciddiydi, ama ahlak ve din konusunda değildi; kilise adamlarının zihninde bile zarif latinlik birçok günahı örterdi. İlk hümanist Papa V. Nicholaus (1447-55) papalık memurluklarını, diğer ölçütlerden bağımsız olarak bilgisine saygı duyduğu bilginlere verdi; bir Epikurosçu olan, Constantinus'un Bağışının sahte olduğunu kanıtlayan, Vulgata'nın üslubuyla alay eden ve St. Augustinus'u heretiklikle suçlayan Lorenzo Valla papalık sekreteri yapıldı. Dindarlıktan ya da ortodoksluktan çok hümanizmi teşvik etme politikası, 1527'de Roma'nın yağmalanmasına kadar sürdü.

Hümanizmi teşvik, ağırbaşlı Kuzeyi sarsmasına rağmen, bizim bakış açımızdan bir erdem sayılabilir; ama bazı papaların savaşçı politikası ve ahlaksız yaşamı, çıplak güç siyaseti

dışında hiçbir bakış açısıyla savunulamaz. VI. Alexander (1492-1503) papa olarak bütün yaşamını kendisi ve ailesini büyütmeye adadı. İki oğlu vardı, daha çok sevdiği Gandia Dükü ve Cesare Borgia. Ama dük, olasılıkla erkek kardeşi tarafından öldürüldü; bu nedenle Papa'nın hanedanlık tutkuları Cesare'ye yoğunlaşmak zorundaydı. Baba ile oğul birlikte Romagna ve Ancona'yı aldı; niyeti, Cesare için bir prenslik oluşturmaktı. Ama Papa öldüğünde Cesare çok hastaydı ve hızlıca harekete geçemedi. Fethettikleri yerler, sonuçta St. Petrus'un mirasına devredildi. Bu iki adamın şeytanca kötülüğü kısa sürede efsaneleşti ve suçlandıkları sayısız cinayet konusunda hakikatı yalandan ayırmak zordur. Bununla birlikte, kalleşlik sanatını çok daha ileriye taşıdıklarından kuşku duyulamaz. VI. Alexander'in yerine geçen II. Julius (1503-13) dindarlık bakımından dikkate değer değildi; ama bu rezalete selefinden daha az olanak verdi; papalık alanını genişletme sürecini sürdürdü. Bir asker olarak meziyetliydi, ama Hıristiyan Kilisenin Başı olarak değildi. Ardılı X. Leo (1513-21) döneminde başlayan Reformasyon, Rönesans papalarının pagan politikasının doğal sonucuydu.

İtalya'nın güney ucunu, pek çok kez Sicilya'yla birleşen Napoli Krallığı işgal etmekteydi. Napoli ve Sicilya, İmparator II. Friedrich'in kişisel krallığı olmuştu; Müslüman modele uygun, aydın ama despotik, feodal soyluluğa hiçbir yetki

vermeyen mutlak bir monarşi kurmuştu. 1250'de öldükten sonra Napoli ve Sicilya, gerçek oğlu Manfred'e kaldı; ne var ki Manfred, Kilisenin amansız düşmanlığını da miras aldı ve 1266'da Fransızlar tarafından kovuldu. Fransızlar sevilmedi ve "Sicilya Vesperum Ayaklanması"nda (1282) katledildiler; ondan sonra krallık, Aragon Kralı III. Peter'e ve vârislerine kaldı. Napoli ile Sicilya'nın geçici olarak ayrılmasına yol açan çeşitli karışıklıklardan sonra, 1443'de seçkin bir edebiyat hamisi olan Yüce Alphonso yönetiminde yeniden birleşti. 1495'ten itibaren üç Fransız kral Napoli'yi fethetmeye çalıştı; ama sonunda krallık, Aragon Kralı Ferdinand'ın oldu (1502). Fransa kralları VIII. Charles, XII. Louis ve I. François, Milano ve Napoli üzerinde hak iddia etti; hepsi geçici bir başarıyla İtalya'yı istila etti; ama hepsi sonunda İspanyollara yenildi. İspanya'nın zaferi ve Karşı-Reformasyon İtalyan Rönesansına son verdi. Karşı-Reformasyonun önünde bir engel ve bir Medici olarak, Fransa'nın, V. Charles'ın bir dostu olan Papa VII. Clemens 1527'de, Roma'nın büyük ölçüde Protestan bir ordu tarafından yağmalanmasına neden oldu. Ondan sonra papalar dindarlaştı ve İtalyan Rönesansı son buldu.

İtalya'da, iktidar siyaseti oyunu inanılmaz derecede karmaşıktı. Çoğu kendi başına bir tiran olan küçük prensler, büyük devletlerden kâh birinin, kâh diğerinin yanında yer alıyorlardı; oyunu akılsızca oynadıklarında, imha

ediliyorlardı. Sürekli savaş vardı; ama 1494'te Fransızlar gelene kadar bunlar neredeyse kansız savaşlardı: Askerler, mesleki riskleri en aza indirme kaygısında olan paralı askerlerdi. Bu salt İtalyan savaşları, ticarete fazla karışmadı ya da ülkenin zenginleşmesini önlemedi. Devletçikler çoktu, ama akıllı devlet adamlığı yoktu; Fransızlar gelince, ülke kendisini fiilen savunmasız buldu. Fransız birlikler, savaşta insanları fiilen öldürerek İtalyanları dehşete düşürdü. Fransızlar ile İspanyollar arasında çıkan savaşlar, acı ve yoksulluk getiren ciddi savaşlardı. Ama İtalyan devletler birbirlerine karşı dalavere çevirmeye, iç kavgalarında herhangi bir ulusal birlik duygusu hissetmeden Fransa'yı ya da İspanya'yı yardıma çağırmaya devam ettiler. Sonunda hepsi mahvoldu. Doğrusu, Amerika'nın ve Doğuya giden Ümit Burnu yolunun keşfedilmesi nedeniyle, İtalya önemini kaçınılmaz olarak yine kaybederdi; ama çöküş daha az yıkıcı ve İtalyan uygarlığının niteliğini daha az bozucu olurdu.

Rönesans felsefe alanında büyük başarılar dönemi değildi; ama on yedinci yüzyılın büyüklüğüne temel teşkiledecek ön hazırlık niteliğinde kesin şeyler de yaptı. İlk önce, entelektüel bir deli gömleği haline gelen katı skolastik sistemi kırdı. Platon çalışmalarını yeniden canlandırdı ve bu şekilde, en azından Platon ile Aristoteles arasında bir seçim yapmaya yetecek kadar bağımsız düşünceye meydan ver-

di. Her ikisi hakkında da, yeni-Platoncuların ve Arap yorumcuların cilalarından bağımsız, sahici ve ilk elden bir bilgiyi teşvik etti. Daha önemlisi, entelektüel faaliyeti, önceden belirlenmiş bir ortodoksluğu korumayı amaçlayan manastıra kapanarak yapılan bir meditasyon olarak değil, zevkli bir sosyal macera olarak görme alışkanlığını teşvik etti.

Bizans bilimiyle ilişki, skolastik Aristoteles'in yerine Platon'un geçirilmesini hızlandırdı. Doğu ve Batı kiliselerini ismen yeniden birleştiren Ferrara Konsilinde (1438), Bizanslıların Platon'un Aristoteles'ten üstünlüğünü savunduğu bir tartışma zaten vardı. Ortodoksluğu kuşkulu, ateşli bir Yunan Platoncu olan Gemistos Plethon, Platonculuğu İtalya'da yaymak için çok çalıştı; kardinal olan Yunan Bessarion da öyle. Cosimo ve Lorenzo de'Medici, Platon bağımlısıydı; büyük ölçüde Platon araştırmalarına adanan Floransa Akademisi'ni Cosimo kurdu, Lorenzo sürdürdü. Cosimo, Platon'un bir diyalogunu dinleyerek öldü. Bununla birlikte, o zamanın hümanistleri, felsefede özgün bir şey üretemeyecek kadar antikiteye ilişkin bilgi edinmekle meşguldü.

Rönesans bir halk hareketi değildi; liberal patronların, özellikle Medicilerin ve hümanist papaların teşvik ettiği az sayıda bilim insanı ve sanatçının hareketiydi. Bu patronlar olmasaydı, çok daha az başarılı olabilirdi. On dördüncü yüzyılda Petrarca ve Boccaccio zihinsel

olarak Rönesansa aittir, ama zamanlarının farklı siyasal koşulları nedeniyle, dolaysız etkileri, on beşinci yüzyıl hümanistlerinkinden azdı.

Rönesans bilginlerinin Kiliseye yönelik tutumunu, basitçe nitelendirmek zordur. Bazıları açıkça özgür düşünceliydi; ama bunlar bile ölümün yaklaştığını hissedince Kiliseyle barışarak, kutsal yağ sürme ayini yaptırmaktaydı. Pek çoğu zamanın papalarının şeytansı kötülüğünden etkilendi, ama onlar tarafından istihdam edilmekten memnundular. Tarihçi Guicciardini 1529'da şöyle yazıyordu:

"Rahiplerin hırsından, açgözlülüğünden ve hovardalığından hiç kimse benden daha çok tiksinemez; bunun nedeni yalnızca bu kötülüklerin her birinin kendi içinde nefret verici olması değil, bunların hepsinin ve her birinin, en fazla Tanrıyla özel ilişki içinde olduğunu ilan eden kişilerde yakışıksız olmasıdır; ayrıca bunlar, birbiriyle o kadar karşıt kötülüklerdir ki, ancak çok özel tabiatlı kişilerde bir arada var olabilirler. Yine de birçok papanın Sarayındaki konumum, kendi çıkarım için papaların azametini arzulamaya zorladı. Yoksa genel olarak anlaşıldığı ve açıklandığı şekliyle Hıristiyanlığın bize buyurduğu yasalardan kurtulmak için değil, bu sahtekarlar topluluğunu ait oldukları yere gönderip, ya kötülüksüz ya da iktidarsız yaşamak zorunda bıra-

kabilmek için, Martin Luther'i kendim kadar severdim."[1]

Bu pasaj hoşa gidecek şekilde samimidir ve hümanistlerin neden bir reformasyon başlatamadıklarını gösterir. Dahası, pek çoğu ortodoksluk ile özgür düşünce arasında bir ara durak görmüyordu; Luther'inki gibi bir tutum onlar için olanaksızdı, çünkü teolojinin inceliklerine ilişkin ortaçağ duygusuna artık sahip değillerdi. Masuccio, keşişlerin, rahibelerin ve dilenci keşişlerin şeytansı kötülüklerini betimledikten sonra şöyle diyor: "Onlar için en iyi ceza, Tanrının arafı kaldırması olurdu; o zaman artık sadaka almaz ve kendi işlerine dönmek zorunda kalırlar."[2] Ama Luther gibi, Katolik inancın büyük bölümünü korurken, arafı yadsımak onun aklına gelmez.

Roma'nın zenginliğinin küçük bir bölümü, papalık yönetimlerinden elde edilen gelirlere dayanmaktaydı; bu servet esas olarak, papaların cennetin anahtarlarını ellerinde tuttuklarını savunan teolojik bir sistem aracılığıyla, Katolik dünyanın tamamından alınan bir haraçtı. Bu sistemi etkili bir biçimde sorgulayan bir İtalyan, İtalya'nın yoksullaşma ve Batı dünyasındaki konumunu kaybetmesi riskini göze alırdı. Dolayısıyla Rönesans'ta İtalyalının ortodoks olmayışı salt entelektüeldi ve parçalanmaya ya

[1] Aktaran Burckhardt, *Renaissance in Italy*, Ksm. IV, Bl. II.

[2] *A.g.e.*

da Kiliseden uzak bir halk hareketi yaratma girişimine yol açmadı. Tek ve çok kısmi istisna, zihinsel olarak ortaçağa ait olan Savonarola'ydı.

Pek çok hümanist, antikitede destek bulan türden hurafe inançları sürdürdü. Büyü ve cadılık kötü olabilirdi, ama olanaksız olduğu düşünülmüyordu. VIII. Innocentius 1484'te, Almanya'da ve başka yerlerde cadılara korkunç eziyet edilmesine yol açan cadılık karşıtı bir kararname çıkardı. Astrolojiye, özellikle özgür düşünceliler değer vermekteydi; antik zamanlardan beri sahip olmadığı bir rağbet görüyordu. Kiliseden kurtuluşun ilk sonucu, insanları rasyonel düşündürtmek olmadı, zihinlerini her türlü antik saçmalığa açmak oldu.

Kurtuluşun ilk sonucu ahlaki açıdan da eşit ölçüde yıkıcıydı. Eski ahlak kurallarına saygı ortadan kalktı; pek çok devlet yöneticisi konumunu ihanetle elde etmiş ve acımasız bir zalimlikle sürdürmüştü. Bir papanın taç giyme töreninde yemeğe davet edilen kardinaller, zehirlenme korkusuyla şaraplarını ve sakilerini birlikte getiriyorlardı.[1] Savonarola hariç, bu dönemde herhangi bir İtalyalının kamusal bir amaç için bir şeyi riske atması zordu. Papalığın yozlaşmasının yarattığı kötülükler aleniydi, ama hiçbir şey yapılmıyordu. İtalyan birliğinin arzulandığı açıktı, ama yönetenler birleşemiyordu. Yabancı egemenliği tehlikesinin eli kulağındaydı, yine de her İtalyan yönetici, baş-

[1] *A.g.e.*, Ksm. VI, Bl. I.

ka bir İtalyan yöneticiyle anlaşmazlığa düştüğünde yabancı bir güçten, hatta Türklerden bile yardım istemeye hazırdı. Antikçağ elyazmalarının imhası dışında, Rönesans insanlarının sıkça işlemediği bir suçu düşünemiyorum.

Ahlak alanı dışında, Rönesansın büyük meziyetleri vardı. Dönem mimarlıkta, resimde ve şiirde ününü sürdürdü. Leonardo, Michelangelo ve Machievelli gibi çok büyük insanlar çıkardı. Eğitimli insanları ortaçağ kültürünün darlığından kurtardı ve daha antikiteye tapınmanın kölesiyken bile neredeyse her konuda saygın otoritelerce savunulan çeşitli görüşler bulunduğundan bilginleri haberdar etti. Yunan dünyasına ilişkin bilgiyi canlandırmakla öyle bir zihinsel atmosfer yarattı ki, Helenik başarılarla yarışmak yeniden olanaklı oldu ve İskender'in zamanından beri rastlanmayan bir özgürlükle bireysel deha gelişebildi. Rönesansın siyasal koşulları bireysel gelişime elverişliydi, ama istikrarsızdı; aynı antik Yunan'da olduğu gibi, istikrarsızlık ve bireysellik yakından ilişkiliydi. İstikrarlı bir toplumsal sistem zorunludur; ama bu zamana kadar her istikrarlı sistem, olağanüstü sanatsal ya da entelektüel meziyetin gelişmesini engellemiştir. Rönesansınki gibi büyük başarılar uğruna ne kadar cinayete ve anarşiye katlanmaya hazırız? Geçmişte, epeyce; günümüzde ise daha az. Bugüne kadar bu sorunun bir çözümü bulunmadı; ama toplumsal örgütlenmenin artışı, bu sorunu giderek daha önemli hale getiriyor.

3

MACHIAVELLI

Rönesans önemli bir teorik filozof yetiştirmemiş olmasına rağmen, *siyaset* felsefesin oldukça şöhretli bir kişi yetiştirdi: Niccolò Machievelli. Ondan dehşete kapılmak adettir ve kesinlikle, bazen dehşet vericidir. Ama başka birçok kişi, riyakârlıktan eşit ölçüde kurtulmuş olsaydı eşit ölçüde dehşet verici olurdu. Siyasal felsefesi bilimsel ve empiriktir, vakalara ilişkin kendi tecrübesine dayanır, amaçların iyi ya da kötü olduğunun düşünülmesinden bağımsız olarak, belirlenen amaçlara ulaşmanın yollarını ortaya koymakla ilgilenir. Arada bir, kendisinin de arzu ettiğini ima ettiği amaçlar, hepimizin alkışlayabileceği türden amaçlardır. Onun adına iliştirilen geleneksel karalamanın çoğu, kötülük yapmayı içtenlikle kabul etmekten nefret eden ikiyüzlülerin öfkesinden kaynaklanır. Eleştiriyi gerektiren epeyce şey olduğu doğrudur, ama bu durumda, o kendi çağının bir dışavurumudur.

Siyasal sahtekarlık konusunda böyle bir entelektüel dürüstlük, başka herhangi bir zamanda ya da başka herhangi bir ülkede pek olanaklı olmazdı; bu ancak Yunanistan'da, teorik eğitimlerini sofistlere ve pratik eğitimlerini, Rönesans İtalya'sında olduğu gibi klasik Yunanistan'da da bireysel dehanın refakatçisi olan küçük devletlerin savaşlarına borçlu olan insanlar arasında belki mümkün olurdu.

Machiavelli (1467-1527) Floransalıydı; bir hukukçu olan babası ne zengin, ne yoksuldu. Yirmili yaşlarındayken, Floransa'ya Savonarola egemendi, onun hazin sonu, anlaşılan Machiavelli üzerinde büyük bir etki yarattı; çünkü "bütün silahlı peygamberler kazandı ve silahsız olanlar kaybetti" dedikten sonra, ikincisine örnek olarak Savonarola'yı gösterir. Diğer durumun örneği olarak Musa'dan, Kuroş'tan, Theseus'tan ve Romulus'tan söz eder. İsa'dan söz edilmemesi, Rönesansın tipik özeliğidir.

Savonarola'nın idamından hemen sonra Machiavelli, Floransa hükümetinde küçük bir görev aldı (1498). 1512'de Mediciler yeniden iktidara gelene kadar, bazen önemli diplomatik görevler üstlenerek, hükümetin hizmetinde kaldı; sonra, her zaman Medicilere karşı çıktığı için tutuklandı; ama aklandı ve Floransa'ya yakın bir sayfiyede inzivada yaşamasına izin verildi. Başka iş imkânı olmadığı için yazar oldu. En ünlü eseri *Prens* 1513'te yazıldı ve Medicilerin desteğini kazanmayı umduğu

için (bunun boşuna olduğu kanıtlandı) İkinci Lorenzo'ya ithaf edildi. Kitabın tonu, bu pratik amaçtan kaynaklanmış olabilir; daha uzun eseri, aynı sırada yazdığı *Söylevler*, bariz bir biçimde daha cumhuriyetçi ve daha liberaldir. *Prens*'in başlangıcında, başka yerde ele aldığı için, bu kitapta cumhuriyetlerden söz etmeyeceğini söyler. *Söylevler*'i de okumayanların, onun öğretisiyle ilgili oldukça tek yanlı bir görüş edinmeleri olasıdır.

Medicilerle barışmayı başaramayan Machiavelli, yazmaya devam etek zorunda kaldı. Öldüğü yıla kadar, yani V. Charles'ın askerlerinin Roma'yı yağmaladığı yıla kadar inzivada yaşadı. O sene İtalyan Rönesansının öldüğü yıl da sayılabilir.

Prens, prensliklerin nasıl kazanıldığını, nasıl elde tutulduğunu ve nasıl kaybedildiğini, tarihten ve çağdaş olaylardan hareketle ortaya çıkarmakla ilgilidir. 15. yüzyıl İtalyası büyük ve küçük bir yığın örnek sağlamaktaydı. Çok az hükümdar meşruydu ve pek çok durumda papalar bile ahlaksız yollarla seçim kazanmaktaydı. Başarıya ulaşmanın kuralları, daha oturaklı zamandakilerle aynı değildi; çünkü on sekizinci ya da on dokuzuncu yüzyılda bir kişiyi yarış dışı bırakacak acımasızlıklar ve ihanetler kimseyi dehşete düşürmüyordu. Çağımız Machiavelli'yi belki daha iyi takdir edebilir; çünkü gümünüzün en dikkate değer kimi başarılarına, Rönesans İtalya'sındaki kadar adi

yöntemlerle ulaşılmıştır. O, Hitler'in Reichstag yangınını, 1934'teki parti temizliğini ve Munich'ten sonra sözünden dönmesini, sanatsal bir siyasal ustalık olarak alkışlardı.

VI. Alexander'in oğlu Cesare Borgia, yüksek övgüye layık görülür. İşi zordu: birincisi erkek kardeşinin ölümüyle babasının hanedan tutkusunun tek yararlanıcısı olmak; ikincisi Alexander'in ölümünden sonra, Papalık devletlerine değil ona ait olması gereken toprakları, Papa adına silah zoruyla fethetmek ve bir sonraki Papanın kendi dostu olması için Kardinaller Meclisini idare etmek. Bu zor amacı büyük bir beceriyle sürdürdü, yeni bir prens, diyor Machiavelli, ilkeleri kendi pratiğinden çıkarmalıdır. Cesare'ın başarısız olduğu doğrudur; ama "talihin olağanüstü kötülüğü" yüzünden. Tesadüfen, babası öldüğünde kendisi de ağır hastaydı; iyileşene kadar, düşmanları güçlerini örgütlemiş ve en azgın muhalifi olan papa seçilmişti. O seçim günü Cesare, Machiavelli'ye, "babasının ölümünde kendisinin de ölmekte olacağını düşünmemek dışında" her şeyi hesaba kattığını söyledi.

Onun hinliklerini yakından bilen Machiavelli durumu şöyle özetler: "Dükün [Cesare] bütün eylemlerini gözden geçirince, ayıplanacak bir şey bulamıyorum; aksine, şans eseri ya da başkalarının desteğiyle iktidara gelen herkesçe taklit edilmesi gereken bir örnek saymaya kendimi mecbur hissediyorum ve öyle de saydım."

"Din Devletleri" başlıklı ilginç bir bölüm vardır; bu bölüm, *Söylevler*'de söylenenler göz önüne alındığında, Machiavelli'nin düşüncesinin bir bölümünü açıkça gizler. Gizlemenin nedeni, *Prens*'in Medicileri yatıştırmayı amaçlamış ve yazıldığı sırada bir Medicinin yeni Papa (X. Leo) seçilmiş olmasıydı. *Prens*'te, din prenslikleri konusunda tek zorluğun, bu prenslikleri ele geçirmek olduğunu söyler; çünkü ele geçirildikten sonra, davranışları nasıl olursa olsun prenslerini, iktidarda tutan eski dini geleneklerle savunulurlar. Prenslerinin ordulara ihtiyacı yoktur (öyle diyor); çünkü "insan aklının eremediği yüce nedenlerle muhafaza edilirler." "Tanrı tarafından korunur ve yüceltilir"ler ve "onları tartışmak, küstah ve ahmakların işidir," yine de diye devam eder, VI. Alexander'in papalığın dünyevi gücünü hangi araçlarla bu kadar arttırdığını araştırmak gerekir.

Papalığın gücüne ilişkin *Söylevler*'deki değerlendirme daha uzun ve daha içtendir. Burada, öne çıkan kişileri etik bir hiyerarşiye sokarak işe başlar. En iyileri, diyor, dinlerin kurucularıdır; sonra monarşilerin ya da cumhuriyetlerin kurucuları gelir; sonra da edipler. Bunlar iyidir; ama dini ortadan kaldıranlar, cumhuriyetleri ya da krallıkları yıkanlar, erdem ya da edebiyat düşmanları kötüdür. Julius Caesar da dahil olmak üzere, tiranlık kuranlar kötüdür; diğer yanda Brutus, iyidir. (Bu görüş ile Dante'nin görüşü arasındaki karşıtlık, kla-

sik edebiyatın etkisini gösterir.) Doğru olduğu için değil, toplumsal bir çimento olduğu için dinin devlette seçkin bir yeri olması gerektiğini savunur: Romalılar kehanetlere inanıyormuş gibi davranıp, onlara aldırmayanları cezalandırmakta haklıydı. Kendi zamanındaki Kiliseye iki eleştirisi vardır: Sahip olduğu kötü yönelimiyle dini inancı zayıflatmıştır ve papaların dünyevi iktidarı ve bunun ilham verdiği politika İtalya'nın birleşmesini önlemektedir. Bu eleştiriler güçlü bir biçimde ifade edilir. "Halk, dinimizin başı olan Roma Kilisesine ne kadar çok yaklaşırsa, o kadar az dindar olur... Yıkımı ve cezasını bulması yakındır... Biz İtalyanlar dinsiz ve kötü olmamızı Roma Kilisesine ve onun rahiplerine borçluyuz; ama ona daha büyük ve yıkımımıza neden olacak bir borcumuz daha var, yani Kilisenin ülkemizi parçalı durumda tutması ve hâlâ tutmaya devam etmesi."[1]

Bu tür pasajlar göz önüne alındığında, Machiavelli'nin Cesare Borgia hayranlığının onun amaçlarıyla değil, becerisiyle ilgili olduğunu varsaymak gerekir. Beceriye ve üne yol açan eylemlere hayranlık, Rönesans zamanında çok yaygındı. Elbette bu tür duygular her zaman var olmuştur; Napoleon'un birçok düşmanıda, askeri bir stratejist olarak ona hayranlık duydu; Ama Machiavelli'nin zamanındaki İtalya'da maharete yarı-sanatsal hayranlık, daha

[1] Bu, 1870'e kadar doğruluğunu korudu.

önceki ya da daha sonraki yüzyıllarda olduğundan fazlaydı. Bunu, Machiavelli'nin önemli saydığı daha büyük siyasal amaçlarla uzlaştırmaya çalışmak bir hata olurdu; iki şey, beceri sevgisi ve İtalyan birliğine duyulan yurtsever arzu, onun zihninde yan yana bulunuyordu ve hiçbir ölçüde sentezlenmemişti. Bu yüzden Cesare Borgia'yı zekiliğinden ötürü övebiliyor ve İtalya'yı dağılmış durumda tuttuğu için yerebiliyor. Ona göre kusursuz karakter, araçlar söz konusu olduğu yerde Cesare Borgia kadar akıllı ve ilkesiz, ama farklı bir sonucu amaçlayan kişidir. *Prens*, İtalya'yı egemenlikleri leş gibi kokan "barbarlardan" (yani Fransızlardan ve İspanyollardan) kurtarmaları için, Medicilere dokunaklı bir başvuruyla biter. Böyle bir işin bencil olmayan güdülerle değil, iktidar ve daha fazla ün aşkıyla üstlenileceğini umar.

Prens, hükümdarların davranışı söz konusu olunca, alışılmış ahlakı çok açık bir biçimde reddeder. Bir hükümdar her zaman iyi olursa, yok olur; bir tilki kadar kurnaz, bir aslan kadar yırtıcı olmalıdır. "Hükümdarlar Ne Şekilde Sözlerini Tutmalı?" başlıklı bir bölüm (XVIII) vardır. Buradan yararı olursa tutmaları gerektiğini, yoksa buna gerek olmadığını öğreniyoruz. Bir prens gerektiğinde vefasız olmalıdır.

"Ama bu karakteri gizleyebilmeli, büyük bir numaracı olmalı ve gerçek yüzünü saklayabilmelidir; insanlar o kadar basit ve güncel zorunluluklara itaat etmeye öyle hazırdır ki, aldata-

cak kişi aldanmaya müsait birilerini her zaman bulur. Yalnızca bir modern örneğe değineceğim; VI. Alexander insanları aldatmaktan başka hiçbir şey yapmadı, başka hiçbir şey düşünmedi ve buna olanak buldu; onun kadar çok vaatte bulunan, bu vaatleri onun kadar büyük yeminlerle beyan eden ve vaatlerini onun kadar az tutan hiç kimse yoktur; yine de işin bu tarafını çok iyi bildiğinden, çevirdiği dalaverelerde her zaman başarılı oldu. Bu nedenle, bir prensin yukarıda sayılan niteliklerin [konvensiyonel erdemler] hepsine sahip olmasına gerek yoktur, ama sahipmiş gibi görünmesi çok gereklidir."

Devamında bir prensin, her şeyden önce, dindar *görünmesi* gerektiğini söyler.

İsmen Livius üzerine bir yorum olan *Söylevler*'in tonu çok farklıdır. Kitapta adeta Montesquieu tarafından yazılmış gibi görünen bölümler vardır; kitabın çok büyük bölümü, bir on sekizinci yüzyıl liberalinin onayıyla okumuş olabilir. Denge ve denetim öğretisi açıkça ortaya konulur. Anayasada prenslerin, soyluların ve halkın bir rolü olmalıdır; "o zaman bu üç güç, karşılıklı olarak birbirlerini denetim altında tutar." Lykurgos'un kurduğu şekliyle Sparta anayasası, en kusursuz dengeyi cisimleştirdiği için en iyisiydi; Solon'unki gereğinden fazla demokratikti ve bu nedenle Peisistratos'un tiranlığına yol açtı. Roma cumhuriyet anayasası, Senato ile halkın çatışmasından ötürü iyiydi.

"Özgürlük" sözcüğü, neyi anlattığı çok açık olmamasına rağmen, kitap boyunca değerli bir şey olarak kullanılır. Kuşkusuz bunun kaynağı antikitedir ve oradan gelip, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara geçmiştir. Toscana, şatolar ya da beyefendiler barındırmadığı için özgürlüğünü korumuştur. ("Beyefendiler" elbette yanlış ama hoş bir çeviridir.) Siyasal özgürlüğün yurttaşlarda belli bir kişisel erdem gerektirdiği kabul edilmiş gibi görünüyor. Bize anlatılana göre, yalnızca Almanya'da dürüstlük ve dindarlık hâlâ yaygındır ve bu nedenle Almanya'da birçok cumhuriyet vardır. Livius ve diğer pek çok yazar aksini savunmasına rağmen, genel olarak halk prenslerden daha akıllı ve daha kararlıdır. "Halkın sesi, Tanrının sesidir" boşuna denmemiştir.

Cumhuriyetçi günlerinde Yunanların ve Romalıların siyasal düşüncesinin, Yunanistan'da İskender'den beri ya da Roma'da Augustus'tan beri sahip olmadığı bir edimselliği on beşinci yüzyılda nasıl kazandığını gözlemlemek ilginçtir. Yeni-Platoncular, Araplar ve Skolastikler, Platon'un ve Aristoteles'in metafiziğine tutkulu bir ilgi gösterdiler, ama siyasal yazılarıyla hiç ilgilenmediler; çünkü Şehir Devletleri çağının siyasal sistemleri tamamen ortadan kalkmıştı. İtalya'da Şehir Devletlerinin gelişmesi, öğrenmenin canlanmasıyla örtüştü ve hümanistlerin, cumhuriyetçi Yunanların ve Romalıların siyasal teorilerinden yararlanma-

larını olanaklı kıldı. "Özgürlük" aşkı ile denge ve denetim teorisi antikiteden Rönesansa geldi; modern zamana ise, hem Rönesans üzerinden hem doğrudan antikiteden geldi. Machiavelli'nin bu yanı, en az *Prens*'in daha ünlü "gayrıahlaki" öğretileri kadar önemlidir.

Machiavelli'nin herhangi bir siyasal argümanı Hıristiyan ya da kutsal kitap temeline dayandırmadığını da belirtmek gerekir. Ortaçağ yazarlarının, Papaya ve İmparatora ait olan ya da kaynağını onlardan alan bir "meşru" iktidar kavrayışı vardı. Kuzeyli yazarlar, Locke'a kadar, Cennet Bahçesinde olanları tartışır ve belli iktidar türlerinin "meşru" olduğunun kanıtlarını oradan çıkarabileceklerini düşünürler. Machiavelli'de böyle bir kavrayış yoktur. İktidar, özgür bir rekabette onu elde etme becerisine sahip olanlarındır. Halk yönetimini tercih etmesi, herhangi bir "haklar" düşüncesinden değil, halk yönetimlerinin tiranlıklardan daha az zalim, daha az ilkesiz ve daha az tutarsız olduklarına ilişkin gözleminden kaynaklanır.

(Machiavelli'nin kendisinin yapmadığı bir şeyi) Machiavelli'nin öğretisinin "ahlaki" ve "gayri ahlaki" bölümlerinin bir sentezini yapmaya çalışalım. Aşağıda, bana ait olan kanıları değil, açıkça ya da örtük olarak ona ait olan kanıları ifade ediyorum.

Belli siyasal iyiler vardır; bunlardan özellikle önemli olan üçü şunlardır: ulusal bağımsızlık, güvenlik ve iyi düzenlenmiş bir anayasa.

En iyi anayasa yasal hakları prensler, soylular ve halk arasında gerçek güçleriyle orantılı bir biçimde bölüştüren anayasadır; çünkü bu koşullarda başarılı devrimler zor olur ve dolayısıyla istikrar olanaklıdır, ama istikrar göz önüne alınarak, halka daha fazla yetki vermek akıllılık olur. Amaçlar konusu bu kadar.

Bununla beraber siyasette araçlar sorunu da vardır. Siyasal bir amacı başarısız olması kaçınılmaz yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışmak boşunadır; amaç iyi düzenlendiyse, ona ulaşması için yeterli araçları seçmek zorundayız. Araçlar sorunu, sonuçların iyiliğine ya da kötülüğüne bakmadan, salt bilimsel bir tarzda ele alınabilir. "Başarı," ne olursa olsun amacınızın gerçekleşmesi anlamına gelir. Eğer bir başarı bilimi varsa, bu iyinin –aslında daha iyinin– başarılarında olduğu gibi kötünün başarılarında da çalışılabilir; çünkü başarılı günahkâr örnekleri, başarılı aziz örneklerinden daha fazladır. Ama bilim bir kere yerleşti mi, günahkâr olduğu için olduğu kadar aziz için de yararlıdır. Çünkü aziz, siyasetle ilgileniyorsa, tıpkı günahkâr gibi başarıya ulaşmayı dilemek zorundadır.

Sorun nihayetinde bir iktidar sorunudur. Şu ya da bu türden siyasal bir amaca, iktidara, ulaşmak gerekir. Bu açık gerçek, "haklı üstün gelecektir" ya da "kötünün zaferi kısa ömürlüdür" gibi sloganlarla gizlenir. Hakla saydığınız taraf üstün geliyorsa, daha üstün bir güce

sahip olduğu içindir. Çoğu kez gücün kanaate ve kanaatin de propagandaya bağlı olduğu doğrudur; ama rakibinizden daha erdemli görünmenin propagandada bir avantaj olduğu ve erdemli görünmenin bir yolunun erdemli olmak olduğu da doğrudur. Bu nedenle bazen zafer, genel kamuoyunun erdemli saydığı şeye en fazla sahip olan tarafın olabilir. On birinci, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Kilisenin gücünün artmasında ve on altıncı yüzyılda Reformasyonun başarısında bunun önemli bir öğe olduğunu Machiavelli'ye itiraf etmek zorundayız; ama önemli sınırlamalar vardır. Birincisi iktidarı ele geçirenler, propagandayı kontrol ederek, kendi partilerinin erdemli görünmesini sağlayabilirler; örneğin bir New York ya da Boston devlet okulunda hiç kimse VI. Alexander'in günahlarından söz edemez. İkincisi aleni düzenbazlığın sıkça başarılı olduğu kaotik dönemler vardır; Machiavelli'nin yaşadığı dönem, bunlardan biriydi. Böyle zamanlarda, hızla büyüyen ve insanlara, karşılığını vermek koşuluyla her şeyi bağışlatan bir kinizm eğilimi vardır. Machiavelli'nin kendisinin de söylediği gibi, böyle zamanlarda bile cahil kamuoyu önünde bir erdem görüntüsü sunmak istenen bir şeydir.

Bu sorun bir adım daha öteye götürülebilir. Machiavelli'nin düşüncesine göre, uygar insanların ilkesiz egoist olması neredeyse kesindir. Bugünlerde birsi bir cumhuriyet kurmak

isterse, diyor, büyük bir kentin insanlarından çok dağlılarla daha rahat kurar; çünkü kentliler yozlaşmıştır.[1] Bir kişi ilkesiz bir egoistse, onun en akıllı davranış çizgisi, birlikte çalışmak zorunda olduğu ahaliye bağlı olacaktır. Rönesans Kilisesi herkesi şok etti; ama yalnızca Alplerin kuzeyinde insanları Reformasyonu başlatacak kadar şok etti. Luther başkaldırmaya başladığı sırada papalığın geliri, eğer VI. Alexander ve II. Julius daha erdemli olsaydı, olacak olandan herhalde daha fazlaydı ve eğer bu doğruysa, Rönesans İtalya'sının kinizmi nedeniyle öyledir. Demek ki, politikacılar erdemli bir ahaliye dayandıklarında daha iyi davranır, ahlaki değerlendirmelere aldırmayan bir ahaliye dayandıklarında daha kötü davranırlar; eğer varsa, suçları yaygın bir biçimde bilinir kılınabilen bir toplulukta daha iyi davranır, katı bir sansür uygulanan bir toplulukta daha kötü davranırlar. Elbette, ikiyüzlülükle her zaman bir miktar başarı elde edilebilir; ama bu miktar, uygun kurumlarla epeyce azalabilir.

Machiavelli'nin siyasal düşüncesi, eskilerden pek çoğununki gibi, bir bakıma biraz sığdır. Daha öncesine fazla aldırmadan, tek parça bir topluluk yarattıkları varsayılan Lykurgos ve Solon gibi büyük yasa koyucularla ilgilenir.

[1] Rousseau'nun bu şekilde öncelendiğini görmek tuhaftır. Machiavelli'yi düş kırıklığına uğramış bir romantik olarak yorumlamak gülünç olur, ama tamamen yanlış olmaz.

Devlet adamlarının ancak sınırlı ölçüde etkileyebildiği organik bir büyüme olarak topluluk kavrayışı, esasında modern bir anlayıştır ve evrim teorisiyle büyük ölçüde güçlenmiştir. Bu kavrayış, Machiavelli'de Platon'dakinden daha fazla bulunmaz.

Bununla birlikte, evrimci toplum görüşünün, geçmişte doğru olmasına rağmen, artık geçerli olmadığı, şimdide ve gelecekte, yerine daha mekanik bir görüşün geçirilmesi gerektiği savunulabilir. Efsanevi Lykurgos'un Sparta'da yarattığı varsayılanla aynı şekilde Rusya ve Almanya'da yeni toplumlar yaratıldı. Antikçağın yasa koyucusu hayırlı bir efsaneydi; modern yasa koyucu ise korkutucu bir gerçekliktir. Dünya giderek daha fazla Machiavelli'nin dünyasına benziyor ve onun felsefesini çürütmeyi uman modern insan, on dokuzuncu yüzyılda gerekli görünenden daha derin düşünmelidir.

4

ERASMUS VE MORE

Kuzey ülkelerinde Rönesans, İtalya'da başladıktan sonra başladı ve kısa sürede Reformasyonun içine doğru gömüldü; ama on altıncı yüzyılın başında yeni bilginin Fransa, İngiltere ve Almanya'da teolojik tartışmaya bulaşmadan yayıldığı kısa bir dönem oldu. Bu kuzey Rönesansı, birçok bakımdan İtalya'nınkinden çok farklıydı. Anarşik ya da ahlak dışı değildi; aksine, dindarlıkla ve kamusal erdemle bütünleşti. Daha çok bilginliğin standartlarını Kitabı Mukaddes'e uygulamakla ve Vulgata'dan daha kesin bir metin elde etmekle ilgilendi. İtalyan öncülünden daha az parlak ve daha çok sağlamdı; kişisel bilgi gösterisiyle daha az ilgilendi ve daha çok, bilgiyi olabildiğince yaymayı dert etti.

İki kişi, Erasmus ve Sir Thomas More, kuzey Rönesansının örnekleri olarak işlev görecek. Yakın arkadaşlardı ve ortak yanları çoktu. More, Erasmus'tan daha az olmak üzere, ikisi

de bilgiliydi; ikisi de skolastik felsefeyi küçümsedi; ikisi de içeriden dini reformu amaçladı, ama Protestan ayrılık geldiğinde ikisi de ona üzüldü; ikisi de hazırcevap, nüktedan ve oldukça becerikli yazarlardı. Onlar, Luther'in isyanından önce düşünce önderleriydi; ama ondan sonra dünya, o tip insanlar için gereğinden fazla şiddetleydi. More işkenceyle idam edildi oldu; Erasmus etkisizleşti.

Ne Erasmus sözcüğün katı anlamında bir filozoftu, ne de More. Onlardan söz etmemin nedeni, ılımlı reform talebinin yaygın olduğu ve ürkeklerin, henüz aşırı uçlar tarafından korkutulup geriye itilmediği devrim öncesi bir çağın mizacını göstermeleridir. Skolastiğe karşı onlar, tepkileri karakterize eden teolojide ya da felsefede sistematik olan her şeyden hoşnutsuzluğa da örnek oluştururlar.

Erasmus (1466-1536) Rotterdam'da doğdu.[1] Gayrimeşruydu ve doğum koşullarına ilişkin doğru olmayan romantik bir anlatım uydurdu. Aslında babası, Yunanca bilen bilgili bir rahipti. Ebeveynleri o küçükken öldü ve vasileri (görünüşe göre parasını zimmetlerine geçirmek için) onu Steyr manastırında bir keşiş olmaya ikna etti, bu, ömrü boyunca pişmanlık duyacağı bir adımdı. Vasilerinden biri okul müdürüydü; ama bir öğrenci olarak Erasmus'un bildiğinden daha az Latince biliyordu. Okul müdü-

[1] Erasmus'un yaşamı konusunda, esas olarak Huizinga'nın mükemmel biyografisini izledim.

rü çocuğun Latince bir mektubuna yanıt verirken şunları yazdı: "Bir daha bu kadar ihtişamlı şekilde yazdığında, lütfen bir açıklama ekle."

1493'te Altın Post Tarikatının Başkanı olan Cambrai piskoposunun sekreteri oldu. Bu durum ona manastırdan ayrılarak gezme olanağı sundu; ama umduğu gibi İtalya'yı gezmeye değil. Yunanca bilgisi henüz yetersizdi, ama Latincesi oldukça iyiydi; özellikle Latin dilinin incelikleri üzerine kitabından ötürü Lorenzo Valla'ya hayrandı. Latinliği gerçek dindarlıkla bağdaşır gördü ve Augustinus ile Hieronymus'u örnek verdi –anlaşılan, Rabbimizin Hieronymus'u Cicero okuduğu için ayıpladığı rüyayı unutarak.

Bir süre Paris Üniversitesinde kaldı; ama orada işine yarayacak bir şey bulumadı. Üniversitenin, skolastik felsefenin başlangıcından Gerson'a ve konsil hareketine kadar görkemli günleri olmuştu; ama şimdi eski tartışmalar artık sıkıcılaşmıştı. Thomasçılar ile Scotusçular, ikisine birden Eskiler deniliyordu, Terministler ya da Modernler denilen Ockhamlı Williamcılarla çekişiyorlardı. Sonunda 1482'de uzlaştılar ve Paris'te üniversite çevreleri dışında ilerlemekte olan hümanistlere karşı birleştiler. Erasmus, miadı dolmuş ve arkaik saydığı skolastiklerden nefret ediyordu. Bir mektupta, doktor unvanı almak istediği için zarif ve nükteli bir şey söylememeye çalıştığından söz etti. Aslında hiçbir felsefeden, hatta antikler olduk-

ları için saygıyla bahsetmek zorunda kalmasına rağmen Platon'dan ve Aristoteles'ten bile hoşlanmadı.

1499'da İngiltere'ye ilk ziyaretini yaptı, orada kızları öpme modasından hoşlandı. İngiltere'de onu, edebi ıvır zıvır yerine ciddi işlerle uğraşmaya teşvik eden Colet ve More'la arkadaş oldu. Colet, Yunanca bilmeden Kitabı Mukaddes üzerine ders veriyordu. Kitabı Mukaddes üzerinde çalışmaktan hoşlanacağını hisseden Erasmus, Yunanca bilgisinin çok önemli olduğunu düşündü. 1500'ün başında İngiltere'den ayrıldıktan sonra, bir öğretmen tutamayacak kadar yoksul olmasına rağmen, Yunanca öğrenmek için çalışmaya koyuldu, 1502'nin sonbaharında yeterli düzeye geldi ve 1506'da İtalya'ya gittiğinde, İtalyanların kendisine öğretecek bir şeyi olmadığını fark etti. St. Hieronymus'u yayınlamaya ve Yunanca Yeni Ahit'in yeni bir Latince çevirisini çıkarmaya kararlıydı; ikisini de 1516'da gerçekleştirmeyi başardı. Vulgata'da yanlışların bulunması, daha sonra Protestanların işine yaradı. İbranice öğrenmeye çalıştı, ama vazgeçti.

Erasmus'un hâlâ okunan tek kitabı *Deliliğe Övgü*'dür. Bu kitabın fikri 1509'da, İtalya'dan İngiltere'ye gitmek için Alpleri geçerken aklına geldi. Londra'da kitabını adayacağı Sir Thomas More'un evinde hızlıca yazdı. Kitapta, Delilik kişi olarak konuşur; kendini büyük bir hevesle över ve metin, Holbein'in görselleriyle daha da

canlı hale gelir. İnsan yaşamının bütün yanlarını, bütün sınıfları ve meslekleri kapsar. Delilik olmasa insan soyu ölür, delilik olmasa kim evlenebilir? Bilgeliğin panzehri olarak, "zararsız ve ahmak, ama erkeklerin sert ve hırçın huyunu değiştirip yumuşatabileceği için aynı zamanda yararlı ve güvenli bir yaratık, bir eş almayı" salık verir. Pohpohlanmadan ya da kendini sevmeden kim mutlu olabilir? İşte böyle bir mutluluk deliliktir. En mutlu kişiler, vahşilere en yakın olan ve akılla ilişkisini kesenlerdir. En iyi mutluluk yanılgıya dayanan mutluluktur; çünkü maliyeti çok düşüktür; insanın kendisini bir kral olarak hayal etmesi, gerçekten bir kral yapmasından daha kolaydır. Erasmus, daha sonra ulusal gurur ve mesleki kibirle dalga geçer; neredeyse bütün sanat ve bilim profesörleri bariz bir biçimde kibirlidir ve mutluluklarını kibirlerinden alırlar.

Yerginin yerini hakarete bıraktığı ve Deliliğin, Erasmus'un ciddi görüşlerini dillendirdiği pasajlar vardır, bunlar, dini suiistimallerle ilgilidir. Rahiplerin "her ruhun arafta geçireceği süreyi hesaplama" aracı olan aflar ve endüljanslar, azizlere, hatta Bakire Meryem'e tapınma, "kör tapıcıları, anneyi Oğulun önüne koymayı marifet sanır. Teologların Üçleme ve Cisimlenmeyle ilgili tartışmaları, töz-dönüşümü öğretisi, skolastik mezhepler; papalar, kardinaller ve piskoposlar –hepsiyle acımasızca dalga geçilir. Manastır tarikatlarına saldı-

rı özellikle şiddetlidir; onlar, içlerinde çok az din olan, ama "kendilerine âşık ve kendi mutluluklarına hayran" olan "akli dengesi yerinde olmayan aptallar"dır. Bütün din, kılı kırk yaran titizliğe dayanıyormuş gibi davranırlar; "sandaletlerine atılacak düğümün kesin sayısı, ayrı kıyafetlerinin ne renkte olduğu ve neden yapıldığı, kuşaklarının ne kadar geniş ve uzun olduğu" vb. "Yüce mahkemenin huzurundaki savunmalarını dinlemek hoş olacak: birisi, yalnızca balıkla beslenerek bedensel nefsini nasıl öldürdüğüyle övünecek, başka biri, yeryüzündeki zamanının çok büyük bölümünü ilahi Mezmurları okuyarak geçirdiğini... başka biri, altmış yılda kalın bir eldivenle parmağını değdirmek dışında paraya dokunmadığını ileri sürecek." Ama İsa sözlerini kesip araya girecek; "vay halinize katipler ve ferisiler... size yalnızca bir ilke bıraktım, birbirinizi sevin dedim, hiç kimse bu görevi sadakatle yerine getirdiğini söylemedi."Yine de yeryüzünde bunlardan korkulur; çünkü günah çıkartırken birçok sırra vakıf oluyorlar ve sarhoşken ağızlarından sürekli laf kaçırıyorlar.

Papalar da bağışlanmaz. Tevazu ve yoksullukla Efendilerini taklit etmelidirler. "Tek silahları Kutsal Ruhun silahları olmalı; zaten bu konuda son derece cömertler, yasaklamalarında, uzaklaştırmalarında, lanetlemelerinde, cezaları ağırlaştırmalarında, büyük ve küçük aforozlarında ve bağırdıkları herkesle savaşan

kükreyen fetvalarında olduğu kadar cömertler. Bu en kutsal babalar bu fetvaları, bir tek şeytanın kışkırtmasıyla ve gözlerinin önünde Tanrı korkusu duymadan, St. Petrus'un mirasını canice ve kötü niyetle kemirmeye ve talan etmeye çalışanlara karşı çıkarırlar."

Bu tür pasajlardan yola çıkılarak, Erasmus'un Reformasyonu iyi karşıladığı varsayılabilir; ama tersi oldu.

Kitap, gerçek dinin bir Delilik biçimi olduğuna ilişkin ciddi bir öneriyle biter. İki tür Delilik vardır, biri ironik olarak, diğeri ciddi olarak övülür; ciddi övülen, Hıristiyan sadelikte sergilenen deliliktir. Bu övgü, Erasmus'un skolastik felsefeden ve Latincesi klasik olmayan bilgili doktorlardan hoşlanmayışına uygundur. Ama daha derin bir yanı da vardır. Bildiğim kadarıyla, Rousseau'nun *Savoyard Vicar*'ında öne sürülen görüşün edebiyatta ilk yer alışıdır; bu görüşe göre, gerçek din kafadan değil, yürekten gelir ve karmaşık teolojinin tümü hurafedir. Bu görüş giderek yaygınlaşmıştır ve şu anda Protestanlar arasında genel kabul görmektedir. Esasında bu bakış, Kuzeyin duygusallığının Helenik entelektüalizmi reddetmesidir.

Erasmus İngiltere'yi ikinci ziyaretinde, bazen Londra'da bazen Cambridge'de toplam beş yıl kaldı (1509-14). İngiliz hümanizminin canlanmasında epeyce etkili oldu. İngiliz devlet okullarındaki eğitim, yakın zamana kadar,

onun istediğinin neredeyse aynısı kaldı; yalnızca çeviriyi değil, nazım ve nesir kompozisyonu da kapsayan Yunanca ve Latince bilgisi. Bilim, on yedinci yüzyıldan itibaren entelektüel olarak egemen olmasına rağmen, bir beyefendinin ya da papazın ilgisine layık görülmüyordu; Platon incelenmeliydi, ama Platon'un incelemeye değer gördüğü konular değil. Tüm bunlar, Erasmus'un etkisinin çizgisindedir.

Rönesans insanlarının muazzam bir merakı vardı; "bu kafalar," diyor Huizinga, "çarpıcı olaylar, tuhaf ayrıntılar, nadir şeyler ve anormalliklerden arzuladıkları payı almadılar." Ama bu şeyleri ilk önce dünyada değil, eski kitaplarda aradılar. Erasmus dünyayla ilgilendi, ama ham haliyle hazmedemedi; özümsemeden önce, pişirilip Yunanca ve Latince servis edilmeliydi. Seyyahların hikâyeleri hiçe sayıldı; ama Plinius'taki her mucizeye inanıldı. Bununla birlikte, merak giderek kitaplardan gerçek dünyaya taşındı; insanlar, klasik yazarların tarif ettikleri dışında fiilen keşfedilen tuhaf hayvanlarla ve vahşilerle ilgilenmeye başladı. Caliban, Montaigne'den ve Montaigne'nin yamyamları seyyahlardan gelir. "Yamyamlar ve başları koltuk altlarının altından çıkan insanlar" Othello tarafından görülmüştü, antikiteden türememişti.

Bu şekilde Rönesansın merakı, giderek edebi olmaktan çıkıp bilimselleşti. Bir yeni olgular çağlayanı insanları o kadar bunalttı ki,

başlangıçta akıntıya kapılmaktan kurtulamadılar. Eski sistemler alenen yanlıştı; Aristoteles'in fiziği, Ptolemaios'un astronomisi ve Galen'in tıbbı, yapılan keşifleri kapsayacak kadar genişletilemiyordu. Montaigne ve Shakespeare karışıklıktan memnundur: Keşif keyiflidir ve sistem keşfin düşmanıdır. Ancak on yedinci yüzyılda sistem kurma yeteneği, olgulara ilişkin yeni bilgiyi yakaladı. Ama bütün bunlar, Columbus'u Argonotlardan daha az ilginç bulan Erasmus'tan bizi çok uzaklaştırdı.

Erasmus onulmaz bir şekilde ve yüzsüzce edebiydi. Cahil askerlere tavsiyede bulunan *Enchiridion militis christiani* adlı bir kitap yazdı. Askerler, Kitabı Mukaddes'in yanı sıra Platon, Ambrosius, Hieronymus ve Augustinus da okumalıydı. Latince atasözlerinden oluşan büyük bir derleme hazırladı ve daha sonraki basımlarda buna Yunan atasözlerini de ekledi; başlangıçtaki amacı, insanların ifade tarzına uygun Latince yazabilmelerini sağlamaktı. Bowl oyunu gibi, gündelik konularda Latince konuşmayı halka öğretmek için *Colloquies* başlıklı muazzam başarılı bir kitap yazdı. Bu kitap, herhalde, bugün göründüğünden daha yararlıydı. Latince tek uluslararası dildi ve Paris Üniversitesinde Batı Avrupa'nın her tarafından gelen öğrenciler vardı. İki öğrencinin sohbet edebildiği tek dil olasılıkla Latinceydi.

Reformasyondan sonra Erasmus önce, kusursuz Katolik geleneğini sürdüren Louvain'de,

sonra Protestan olan Basel'de oturdu. Her iki taraf onu kendi safına çekmeye çalıştı; ama bir süre boşuna uğraştılar. Gördüğümüz gibi, dini suiistimalleri ve papaların kötülüklerini açıklamıştı; 1518'de, Luther'in ayaklandığı yıl, II. Julius'un cennete gidemeyişini betimleyen *Julius exclusus* adlı bir satir yayınladı. Ama Luther'in şiddeti onu tiksindirdi ve savaştan nefret etmekteydi. Sonunda Katolik safta karar kıldı. 1524'te, Luther'in Augustinus'u izleyerek ve abartarak reddettiği özgür iradeyi savunan bir eser yazdı. Luther vahşi bir yanıt verdi ve Erasmus'un tepkisi daha da arttı. O tarihten ölümüne kadar, giderek önemini yitirdi. Hep ürkekti ve zaman ürkek insanlara uygun değildi. Dürüst insanlar için tek onurlu seçenek ya şehitlik ya zaferdi. Arkadaşı Sir Thomas More şehitliği seçmek zorunda kaldı ve Erasmus şu yorumu yaptı: "Keşke More tehlikeli işleri kurcalamayıp, teolojik davayı teologlara bıraksaydı." Erasmus yeni erdemler ve yeni kötülükler – kahramanlık ve hoşgörüsüzlük– çağını görecek kadar uzun yaşadı; Erasmus'ta ikisi de yoktu.

Sir Thomas More (1478-1535) insan olarak Erasmus'tan daha fazla hayranlık uyandıran biriydi; ama etki bakımından daha az önemliydi. Hümanistti, ama aynı zamanda koyu bir dindardı. Oxford'da o zaman sıra dışı olan Yunanca öğrenmeye koyuldu ve İtalyan kafirlere sempati duyduğu düşünüldü. Otoriteler ve babası itiraz etti ve üniversiteden uzaklaştırıldı.

Bunun üzerine, aşırı riyazet uygulayan Chartreuse tarikatına ilgi duydu ve tarikata girmeyi düşündü. Görünüşe bakılırsa, o sırada tanıştığı Erasmus'un etkisiyle tarikata girmekten vazgeçti. Babası avukattı ve babasının mesleğini yapmaya karar verdi. 1504'te Parlamento Üyesiydi ve VII. Henry'nin yeni vergi talebine muhalefetin başını çekti. Bu konuda başarılı oldu, ama kral buna öfkelendi; More'un babasını Kule'ye gönderdi, ama 100 sterlin bedelle serbest bıraktı. 1509'da kral ölünce More avukatlık yapmaya geri döndü ve VIII. Henry'nin desteğini kazandı. 1514'te şövalye yapıldı ve çeşitli elçiliklerde görevlendirildi. Kral onu sürekli saraya davet ediyor, ama o gelmiyordu; sonunda kral, More'un Chelsea'deki evine davetsiz akşam yemeğine geldi. More'un VIII. Henry konusunda hiçbir tereddütü yoktu; kralın lütufkâr tutumu övülünce, şu yanıtı verdi: "Kellem ona Fransa'da bir kale kazandıracaksa, uçurmaktan çekinmez."

Wolsey düşünce, kral onun yerine More'u başdanışman atadı. Alışılmış pratiğin aksine, o, davacılardan gelen bütün hediyeleri reddetti. Kral Anne Boleyn'le evlenmek için Aragonlu Catherine'den boşanmaya kararlı olduğu ve More da boşanmaya kesin karşı çıktığı için, gözden düştü. Bu nedenle 1532'de istifa etti. İstifa ettikten sonra bir yılda yalnızca 100 sterlininin olması, görevdeyken yolsuzluğa bulaşmadığını gösterir. Karşı görüşlerine rağmen, kral onu

Anne Boleyn'le düğününe davet etti; ama More davete icabet etmedi. 1534'te kral, Papayı değil onu İngiltere Kilisesinin başı ilan eden Üstünlük Yasasını parlamentodan geçirdi. Bu yasaya göre bir Üstünlük Yemini edilmekteydi; More yemin etmeyi reddetti; bu, ihanetin gizlenmesi suçuydu ve ölüm cezasını gerektirmiyordu. Ne var ki, çok kuşkulu tanıklarla, Parlamentonun Henry'yi Kilisenin başı *yapamayacağını* söylediği kanıtlandı ve bu kanıta dayanılarak vatana ihanet suçunmdan mahkûm edildi ve boynu vuruldu. Mülkü, Prenses Elizabeth'e verildi; o da öldüğü güne kadar korudu.

More, neredeyse yalnızca *Ütopya*'sından (1518) ötürü hatırlanır. Ütopya, güney yarımkürede, her şeyin olası en iyi şekilde yapıldığı bir adadır. Raphael Hythloday adlı bir denizci tarafından tesadüfen ziyaret edilmiştir; orada beş yıl geçirmiş ve yalnızca bilge kurumlarını tanıtmak için Avrupa'ya dönmüştür.

Ütopya'da, Platon'un Devlet'inde olduğu gibi, her şey ortaktır; çünkü özel mülkiyetin olduğu yerde kamu yararı gelişemez ve komünizm olmadan eşitlik olamaz. More, bir diyalogda komünizmin insanları tembelleştireceğini ve sulh yargıçlarına saygıyı yok edeceğini öne sürüp itiraz eder; buna karşı Raphael, Ütopya'da yaşayan kimsenin böyle demeyeceğini söyleyerek yanıt verir.

Ütopya'da başkent hariç, hepsi aynı plana sahip elli dört kent vardır. Bütün sokakların

genişliği yirmi adımdır, bütün özel evler aynıdır, bir kapısı sokağa, bir kapısı bahçeye açılır. Kapılarda kilit yoktur ve herkes her eve girebilir. Çatılar düzdür. Her on yılda bir insanlar evlerini değiştirir –anlaşılan sahiplik duygusunu önlemek için. Kırsal kesimde, her biri en az ikisi köle kırk kişi barındıran çiftlikler vardır; her çiftlik, yaşlı ve bilge olan bir erkek ile bir kadının yönetimindedir. Civcivler tavukların kuluçkaya yatmasıyla değil, kuluçka makinesiyle (More'un zamanında yoktu) elde edilir. Herkes aynı giyinir; yalnızca erkeklerin ve kadınların, evlilerin ve bekârların giysileri arasında bir fark vardır. Moda hiç değişmez; yaz ve kış giysileri arasında bir ayrım yapılmaz. Çalışırken deri ya da pösteki giyilir ve bir takım elbiseyle yedi yıl idare edilir. İş bitince, çalışma giysilerinin üzerine yün bir harmaniye giyilir. Bu harmaniyelerin hepsi birbirinin aynısıdır ve doğal yün rengindedir. Her aile kendi giysisini kendisi yapar.

Erkek ve kadın herkes günde altı saat çalışır; üç saat akşam yemeğinden önce, üç saat sonra. Herkes saat sekizde yatmaya gider ve sekiz saat uyur. Her sabah erkenden dersler yapılır. Bu derslere katılmak zorunlu değildir, ama kalabalık katılım olur. Yemekten sonra bir saat oyuna ayrılır. Altı saat çalışma yeterlidir; çünkü boş gezen yoktur ve yararsız iş yoktur. Bizde, kadınlar, papazlar, zenginler, hizmetkârlar, dilenciler çoğunlukla yararlı bir

şey yapmaz ve zenginlerin varlığından ötürü, emeğin çoğunun gereksiz lüks üretimine harcandığı söylenir. Ütopya'da bütün bunlardan uzak durulur. Bazen bir üretim fazlası görülür ve sulh hâkimleri, bir süreliğine daha kısa bir işgünü ilan eder.

Bazı kişiler bilgi insanı olmaları için seçilir ve yeterli bulundukları sürece diğer işlerden muaf tutulurlar. Yönetimle ilgilenenlerin tümü, bilgililerden seçilir. Yönetim, dolaylı seçim sistemine sahip bir temsili demokrasidir; yönetimin başında ömür boyu seçilen, tiranlıktan ötürü görevden alınabilecek bir prens vardır.

Aile yaşamı ataerkildir; evli oğullar babalarının evinde yaşarlar ve baba bunayıncaya kadar, onun tarafından yönetilirler. Bir aile gereğinden fazla büyürse, çocuklar başka bir aileye taşınır. Bir kent gereğinden fazla büyürse, kentin bazı sakinleri başka bir kente taşınır. Bütün kentler gereğinden fazla büyürse, boş alanda yeni bir kent kurulur. Bütün boş alanlar dolunca ne yapılacağı söylenmez. Özgür yurttaşlar zalimliği öğrenmesin diye, beslenme için hayvan öldürme işini köleler yapar. Hastalar için hastaneler vardır; bunlar o kadar mükemmeldirler ki, hasta olanlar oraya gitmeyi tercih eder. Evde yemek yemeye izin verilir; ama pek çok kişi ortak salonlarda yemek yer. Burada "adi hizmetler" kölelerce yerine getirilir; ama yemeği kadınlar pişirir, garsonluğu büyük çocuklar yapar. Bir bankta erkekler, bir

bankta kadınlar oturur; emziren anneler, beş yaşından küçük çocuklarla, ayrı bir salonda olur. Her kadın kendi çocuğuna bakar. Beş yaşından büyük çocuklar, garsonluk yapamayacak kadar küçüklerse, büyükler yemek yerken "çıt çıkarmadan kenarda bekler;" ayrı yemekleri yoktur, masadan kendilerine verilen kırıntılara razı olmak zorundadırlar.

Evliliğe gelince; hem erkekler hem kadınlar, evlendikleri sırada bakire olmadıklarında, şiddetle cezalandırılır ve kabahatin işlendiği evin sahibi dikkatsizliğinden ötürü ayıplanır. Evlilikten önce gelin ile damat birbirlerini çıplak görür; çünkü kimse eyerini ve dizginini çıkarmadan bir at satın almaz ve benzer düşünceler evlilikte geçerli olmalıdır. Taraflardan birinin "hoşgörülemez dağınıklığından" ya da zinadan ötürü boşanma vardır; ama suçlu taraf bir daha evlenemez. Bazen her iki taraf istediği için boşanma kabul edilir. Evliliği bozanlar kölelikle cezalandırılır.

Esas olarak adada bulunmayan demiri elde etmek amacıyla dış ticaret vardır. Ticaret, savaşla bağlantılı amaçlar için de kullanılır. Erkeklerin yanı sıra kadınlar da savaşmayı öğrenmesine rağmen, Ütopyalılar askeri şana önem vermezler. Üç amaçla savaşa başvururlar: istilaya uğrayınca kendi topraklarını savunmak için; bir müttefikin topraklarını istilacılardan kurtarmak için ve ezilen bir ulusu tiranlıktan kurtarmak için. Ama ellerinden gel-

diğince kendi adlarına savaşacak paralı askerler tutarlar. Amaçları, başka ulusları kendilerine borçlandırmak ve paralı asker temin ederek borçlarını ödettirmektir. Savaş amacıyla altın ve gümüş depolamayı da yararlı görürler; çünkü yabancı paralı askerlerin parasını buradan ödeyebilirler. Kendi paraları yoktur; kölelerin zincirlerini ve lazımlıkları altından yaparak altından tiksinmeyi öğretirler. İnci ve elmas bebeklerin süslenmesi için kullanılır; yetişkinler için asla kullanılmaz. Savaş halinde olduklarında, düşman ülkenin prensini öldüren kişiye büyük ödüller, sağ getirene daha da büyük ödüller verilir; düşman prensin kendisi gelip teslim olursa da büyük ödüller alır. Düşman tarafın halkına acırlar, çünkü "halkın, prenslerin ve başlarının azgın çılgınlığı yüzünden istemeden savaşa mecbur edildiğini bilirler." Erkeklerin yanı sıra kadınlar da savaşır; ama hiç kimse savaşmaya zorlanmaz. "Olağanüstü beceriyle savaş aletleri tasarlar ve icat ederler." Gerektiğinde büyük cesaret göstermelerine rağmen, savaşa yönelik tutumlarının kahramanca değil, daha çok duyarlı olduğu görülecektir.

Etiğe gelince, mutluluğun hazza dayandığını düşünme eğiliminde oldukları söylenir. Ne var ki bu görüşün kötü sonuçları yoktur; çünkü öbür dünyada iyinin ödüllendirildiğini, kötünün cezalandırıldığını düşünürler. Çileci değillerdir; ve oruç tutmayı ahmaklık sayarlar.

Aralarında çok sayıda din vardır ve hepsi hoş görülür. Hemen hemen hepsi Tanrıya ve ölümsüzlüğe inanır; inanmayan azınlık ise yurttaş sayılmaz ve siyasal yaşamda yer almaz, ama boğazlanmaz da. Bazı kutsal kişiler etten ve evlilikten uzak durur; bunlar kutsal sayılır, ama bilgelik sayılmaz. Yaşlı ve dul kadınlar rahip olabilir. Rahipler çok azdır; itibarları vardır, yetkileri yoktur.

Köleler, iğrenç suçlardan ötürü cezalandırılanlar ya da kendi ülkelerinde ölüm cezasına mahkûm edilen, ama Ütopyalıların köle olarak almayı kabul ettiği yabancılardır.

Tedavisi olanaksız sancılı hastalık durumunda, hastaya intihar etmesi tavsiye edilir; ama intihar etmeyi reddederse özenle bakılır.

Raphael Hythloday, Ütopyalılara Hıristiyanlığı vaaz ettiğini ve birçoğunun, İsa'nın özel mülkiyete karşı olduğunu öğrenince Hıristiyanlığa döndüğünü anlatır. Komünizmin önemi sürekli vurgulanır, neredeyse en sonunda diğer bütün uluslarda "ortak zenginlik adı ve unvanı altında mal mülk edinen zenginlerin dalaverelerinden başka bir şey görmedim" der.

More'un *Ütopya*'sı birçok bakımdan şaşırtıcı ölçüde liberaldir. Birçok dinsel hareketin geleneğinde olan komünizm vaazını fazla önemsemiyorum. Daha çok, savaşla, dinle ve dini hoşgörüyle ilgili, nedensiz hayvan öldürmeye karşı (avlanmaya karşı çok etkili bir pasaj vardır) ve yumuşak bir ceza hukuku lehine söyle-

nenler üzerine düşünüyorum (Kitap, hırsızlığa idam cezası verilmesine karşı bir argümanla başlar). More'un Ütopya'sında, diğer pek çok ütopyada olduğu gibi, yaşamın katlanılmaz ölçüde donuk olacağı kabul edilmelidir. Mutluluk için çeşitlilik elzemdir ve bu, Ütopya'da pek yoktur. Bu, hayali sistemlerde olduğu kadar gerçek bütün planlı toplumsal sistemlerin kusurudur.

5

REFORMASYON VE KARŞI-REFORMASYON

Reformasyon ve Karşı-Reformasyon, eşit şekilde, daha az uygar ulusların İtalya'nın entelektüel egemenliğine başkaldırısını temsil eder. Reformasyonda ayaklanma aynı zamanda siyasal ve teolojikti: Papanın otoritesi reddedildi ve göklerin egemenliğinin anahtarından ötürü aldığı haraca son verildi. Karşı-Reformasyonda, yalnızca Rönesans İtalya'sının entelektüel ve ahlaki özgürlüğüne başkaldırı vardı; Papanın gücü azalmadı, arttı ve aynı zamanda Papalık otoritesinin, Borgiaların ve Medicilerin iyi niyetli gevşekliğiyle bağdaşmadığı da anlaşıldı. Kabaca ifade etmek gerekirse; Reformasyon Almandı, Karşı-Reformasyon İspanyoldu ve din savaşları, aynı zamanda İspanya ile düşmanları arasındaki savaşlardı ve tarih olarak, İspanyol gücünün doruğunda olduğu dönemle örtüştü.

Kuzey ülkelerinde Rönesans İtalya'sına yönelik kamuoyu tutumu, o zamana ait bir İngiliz özdeyişinde özetlenir:

> İtalyanlaşmış bir İngiliz
> Cisimleşmiş bir şeytandır.

Shakespeare'de, ne kadar çok kötü adamın İtalyan olduğu görülüyor. İago, herhalde en belirgin örnektir; ama *Cymbeline*'de, İtalya'da seyahat eden erdemli Britanyalıyı baştan çıkaran ve İngiltere'ye gelip kötü oyunlarını masum yerliler üzerinde uygulayan İachimo, daha öğretici bir örnektir. İtalyanlara karşı ahlaki öfke, Reformasyonla fazlasıyla ilişkiliydi. Ne yazık ki, bu öfke İtalya'nın uygarlık için yaptıklarının entelektüel reddini de kapsadı.

Reformasyonun ve Karşı-Reformasyonun üç büyük adamı, Luther, Calvin ve Loyola'dır. Entelektüel olarak her üçü, onlardan hemen önce gelen İtalyanlarla ya da Erasmus ve More gibi kişilerle karşılaştırıldığında, felsefede ortaçağcıdır. Reformasyonun başlangıcını izleyen yüzyıl felsefi olarak çoraktır. Luther ve Calvin, St. Augustinus'a döndü; ama öğretisinin Kiliseyle ilgili olan kısmını değil, ruhun Tanrıyla ilişkisini ele alan bölümünü alıkoydular. Teolojileri, Kilisenin gücünü azaltacak türdendi. Ölülerin ruhlarının ayinlerle kurtarıldığı arafı ortadan kaldırdılar. Papalık gelirlerinin büyük bölümünün dayandığı endüljans öğretisini

reddettiler. Kader öğretisiyle, ruhun ölümden sonraki kaderini papazların eyleminden tamamen bağımsız hale getirdiler. Bu yenilikler Papayla mücadelede yararlı oldukları halde, Katolik Kilisesinin Katolik ülkelerde güçlü olduğu kadar Protestan Kiliselerinin Protestan ülkelerde güçlü olmasını önledi. Protestan din adamları Katolik teologlar kadar bağnazdı (en azından başlangıçta); ama güçleri daha azdı ve bu nedenle daha az zarar verebildiler.

Neredeyse ta başından itibaren, Protestanlar arasında, dini konularda devletin yetkisiyle ilgili bir fikir ayrılığı vardı. Luther, hükümdarın Protestan olduğu her yerde, onu kendi ülkesindeki Kilisenin başı olarak kabul etmeye istekliydi. İngiltere'de VIII. Henry ve Elizabeth, bu konudaki hak taleplerini ısrarla öne sürdü ve Almanya'nın, İskandinavya'nın ve (İspanya'dan ayrıldıktan sonra) Hollanda'nın Protestan hükümdarları da hak talebinde bulundu.

Ama Reformasyonun bireyci yanlarını ciddiye alan Protestanlar, Papaya olduğu kadar krala da boyun eğmeye isteksizdi. Almanya'da Anabaptistler bastırıldı; ama öğretileri Hollanda'ya ve İngiltere'ye yayıldı. Cromwell ile Uzun Parlamento arasındaki çatışmanın birçok boyutu vardı; teolojik boyutuyla, kısmen, dini konularda devletin karar vermesi gerektiği görüşünü savunanlar ile bunu reddedenler arasında bir çatışmaydı. Giderek din savaşlarından kaynaklanan yorgunluk, on sekizinci ve

on dokuzuncu yüzyıllarda gelişip liberalizme dönüşen hareketin kaynaklarından biri olan dini hoşgörüye inancın gelişmesine yol açtı.

Başlangıçta şaşırtıcı ölçüde hızlı olan Protestan başarı, esas olarak Loyola'nın Cizvit tarikatını yaratmasının bir sonucu olarak onaylandı. Loyola bir askerdi ve tarikatını askeri modellere uygun kurdu; tarikat reisine koşulsuz itaat zorunluydu ve her Cizvit, kendisini heretikliğe karşı bir savaşa girmiş sayacaktı. Daha Trent Konsili sırasında Cizvitler etkili olmaya başladılar. Disiplinli, yetenekli, davaya tamamen bağlı ve usta propagandacıydılar. Teolojileri, Protestanların kimin tersiydi; St. Augustinus'un öğretisindeki Protestanların vurguladığı öğeleri reddettiler. Özgür iradeye inandılar ve kadere karşı çıktılar. Kurtuluş yalnızca imanla değil, hem imanla hem amelleydi. Cizvitler özellikle Uzak Doğu'da misyonerlik gayretleriyle itibar kazandılar. Günah çıkarıcı olarak popülerleştiler; çünkü (Pascal'a inanmak gerekirse) heretiklik konusu hariç, diğer din adamlarından daha hoşgörülüydüler. Eğitime yoğunlaştılar ve bu yüzden gençlerin zihinleri üzerinde büyük bir etkileri oldu. Teoloji işin içine girmediğinde, verdikleri eğitim bulunabilir en iyi eğitimdi; Descartes'a başka bir yerde öğrenebileceğinden daha fazla matematik öğrettiklerini göreceğiz. Siyasal olarak, hiçbir tehlikeden ve zahmetten çekinmeyen, birleşik, disiplinli, tek bir gövdeydiler. Katolik

hükümdarları acımasızca eziyet etmeye teşvik ettiler ve fetihçi İspanyol ordularının peşinde, neredeyse yüzyıldır özgür düşünceye sahip olan İtalya'da bile Engizisyon terörünü yeniden kurdular.

Reformasyonun ve Karşı-Reformasyonun sonuçları, entelektüel alanda başlangıçta tamamen kötüydü, ama en sonunda yararlı oldu. Otuz Yıl Savaşı, ne Protestanların ne Katoliklerin tamamen galip gelebileceğine herkesi ikna etti; ortaçağın öğreti birliği umudunu terk etmek zorunlu oldu ve bu durum, insanların temel konularda bile kendi başlarına düşünme özgürlüğünü artırdı. Farklı ülkelerdeki itikat çeşitliliği, yurtdışında yaşayarak zulümden kaçmayı olanaklı hale getirdi. Teolojik savaştan tiksinti, yetenekli insanların dikkatini giderek laik öğrenime, özellikle matematiğe ve bilime yöneltti. On altıncı yüzyıl, Luther'in yükselişinden sonra, felsefi olarak çorak olduğu halde, on yedinci yüzyılın en büyük adları barındırmasının ve Yunanların zamanından beri en dikkate değer ilerlemeyi kaydetmesinin nedenleri arasında bunlar da vardır. Bu ilerleme, bir sonraki bölümde ele alacağımız bilimde başladı.

6

BİLİMİN YÜKSELİŞİ

Modern dünyayı önceki yüzyıllardan ayırt eden neredeyse her şey, en görkemli zaferlerine on yedinci yüzyılda ulaşan bilime atfedilir. İtalyan Rönesansı, ortaçağa ait olmamasına rağmen, modern de değildir, daha çok Yunanistan'ın en iyi çağına benzer. Teolojide boğulan on altıncı yüzyıl, Machiavelli'nin dünyasından çok ortaçağ dünyasıydı. Modern dünya, zihinsel bakış söz konusu olduğu ölçüde, on yedinci yüzyılda başlar. Rönesans döneminde hiçbir İtalyan, Platon'a ya da Aristoteles'e anlaşılmaz gelmezdi. Luther, Thomas Aquinas'ı dehşete düşürürdü, ama Luther'i anlamakta zorluk çekmezdi. On yedinci yüzyılda ise durum farklıdır: Platon ve Aristoteles, Aquinas ve Ockhamlı, Newton'a ne akıl erdirebilirdi ne de onu takip edebilirdi.

Bilimin tanıttığı yeni kavrayışlar modern felsefeyi köklü bir biçimde etkiledi. Bir anlamda modern felsefenin kurucusu olan Descar-

tes'ın kendisi, on yedinci yüzyılın bilimini yaratanlardan biriydi. Modern felsefenin başladığı zihinsel atmosferi anlayabilmek için, önce astronominin ve fiziğin yöntemleri ve sonuçları hakkında bir şeyler söylemek gerekir.

Dört büyük insan –Copernicus, Kepler, Galileo ve Newton– bilimin yaratılmasında öncülerdir. Bunlardan Copernicus on altıncı yüzyıla aittir, ama kendi zamanında fazla etkili olmamıştır.

Copernicus (1473-1543) Polonyalı bir din adamıydı ve sarsılmaz bir ortodokstu. Gençliğinde İtalya'yı dolaştı ve Rönesansın atmosferinden bir şeyler özümsedi. 1500'de Roma'da matematik okutmanlığı ya da profesörlüğü aldı; fakat 1503'te memleketine döndü ve Frauenburg papazı oldu. Zamanının çoğu, Almanlarla savaşmaya ve para reformuna harcanmış gibi görünüyor; ama boş zamanlarını da astronomiye ayırdı. Evrenin merkezinde güneş bulunduğuna ve dünyanın ikili bir hareketi olduğuna erkenden inanmaya başladı: Kendi etrafında günlük dönüş ve güneşin etrafında yıllık dönüş. Kilise sansürü korkusu, görüşlerinin yayınlanmasını geciktirmesine neden oldu. Başlıca eseri *De Revolutionibus Orbium Coelastium*, öldüğü yıl (1543), günmerkezli teorinin yalnızca bir hipotez olarak öne sürüldüğünü söyleyen arkadaşı Osiander'in önsözüyle yayınlandı. Copernicus'un bu bildirimi ne kadar onayladığı belli değil; kitabın içinde

kendisi de benzer açıklamalarda bulunduğu için, sorun çok önemli değildir.[1] Kitap Papaya ithaf edildi ve Galileo'nun zamanına kadar resmi Katolik lanetlenmeden kurtuldu. Copernicus'un sağlığında Kilise, Trent Konsili, Cizvitler ve canlanan Engizisyon çalışmalarını yaptıktan sonra olduklarından daha liberaldi.

Copernicus'un eserinin havası modern değildir, daha çok Pythagorasçı olarak tarif edilebilir. Bütün göksel devinimlerin dairesel ve birörnek olması gerektiğini aksiyom olarak alır ve Yunanlar gibi, kendisinin estetik güdülerden etkilenmesine izin verir. Yine de sisteminde, merkezleri güneşte ya da güneşe yakın olmasına rağmen ilmekler [*epicycles*] vardır. Güneşin tam olarak merkezde olmaması olgusu, teorisinin yalınlığını bozar. Pythagorasçı öğretilerden haberdar olmasına rağmen, Aristarkhos'un güneş merkezli teorisini biliyormuş gibi görünmüyor; ama kurgularında, Yunan bir astronomun aklına gelemeyecek bir şey yoktur. Eserinde önemli olan şey, dünyanın geometrik üstünlük tahtından indirilmesiydi. Uzun erimde bu, Hıristiyan teolojisinde insana verilen kozmik önemi ona vermeyi zorlaştırmaktaydı; ama gelenekselliği samimi olan ve teorisinin Kitabı Mukaddes'le çeliştiği görüşüne karşı çıkan Copernicus, teorisinin bu tür sonuçlarını kabul etmezdi.

---

[1] *Bkz. Three Copernican Treatises*, çev. Edward Rosen, Chicago, 1939.

Copernicus teorisinde sahici güçlükler vardı. En büyük güçlük, yıldız paralaksının olmamasıydı. Dünya kendi yörüngesinin herhangi bir noktasında altı ayda olacağı noktadan 300.000.000 kilometre uzakta olursa, bu durum yıldızların görünür konumunda bir kaymaya neden olmalıdır; tıpkı kıyının bir noktasına göre tam kuzeyde olan denizdeki bir geminin, başka bir noktadan tam kuzeyde olmaması gibi. Hiçbir paralaks gözlemlenmemişti ve Copernicus haklı olarak, sabit yıldızların güneşten çok daha uzakta olmaları gerektiği sonucunu çıkardı. On dokuzuncu yüzyıla kadar ölçüm tekniği yıldız paralaksını gözlemlemeye yetecek hale gelmedi ve sonrasında sadece en yakın birkaç yıldızsal paralaks gözlemlendi.

Bir güçlük de düşen cisimlerle ilgiliydi. Eğer dünya durmadan batıdan doğuya dönüyorsa, bir yükseklikten bırakılan bir cisim dikey olarak başlangıç noktasının tam karşısına değil, biraz daha batıda bir noktaya düşmesi gerekir; çünkü dünya, düşme sırasında belli bir yol almış olacaktır. Bu güçlüğün yanıtı Galileo'nun eylemsizlik prensibiyle bulundu; ama Copernicus'un zamanında buna hiçbir yanıt verilmedi.

E. A. Burtt'un *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (*Modern Fizik Biliminin Metafizik Temelleri*) (1925) başlıklı ilginç bir kitabı vardır; kitap, modern bilimi kuranların yaptığı affedilmez varsayımları ortaya koyar. Copernicus'un zamanında onun

sistemini kabul etmeye zorlayan bilinir hiçbir olgu olmadığına, aksine sistemin aleyhine olguların çok olduğuna haklı olarak işaret eder. "Çağdaş empiristler on altıncı yüzyılda yaşasalardı, yeni evren felsefesiyle dalga geçen ilk kişiler onlar olacaktı." Kitabın genel amacı, bilimin buluşlarının, ortaçağ hurafeleri kadar kaba hurafelerden tesadüfen çıkan uğurlu kazalar olduğunu göstererek modern bilimi itibarsızlaştırmaktır. Sanırım bu, bilimsel tutumun yanlış kavrandığını gösterir: Bilim insanını *neye* inandığı değil, *nasıl* ve *neden* inandığı ayırt eder. İnançları denemeliktir, dogmatik değil; sezgiye ya da otoriteye değil, kanıta dayanır. Copernicus kendi teorisine hipotez demekte haklıydı; karşıtları, yeni hipotezleri sakıncalı saymakta hatalıydı.

Modern bilimi kuranların, bir arada bulunması zorunlu olmayan iki meziyetleri vardı: Gözlem yaparken muazzam sabır ve hipotezleri şekillendirirken büyük cesaret. Bu meziyetlerden ikincisi en eski Yunan filozoflara aitti; birincisi ise, antikitenin daha sonraki astronomlarında epeyce vardı. Ama eskiler arasında, belki Aristarkhos hariç, hiç kimse her iki meziyete birden sahip değildi ve ortaçağda ise hiç kimse, ikisinden birine bile sahip değildi. Copernicus, büyük halefleri gibi, ikisine de sahipti. Gökkürede bulunan gök cisimlerinin hareketiyle ilgili, o zamanın aletleriyle bilinebilen her şeyi biliyordu ve dünyanın günlük

dönüşünün, bütün gökkürelerin dönüşünden daha ekonomik bir hipotez olduğunu algıladı. Her devinimi göreli sayan modern görüşlere göre, onun hipotezinden çıkan tek kazanç yalınlıktır; ama bu, onun veya çağdaşlarının görüşü değildi. Dünyanın yıllık dolanımına gelince yine bir yalınlaştırma vardı; ama günlük dönüşteki kadar bariz değildi. Copernicus'un hâlâ ilmeklere ihtiyacı vardı; ama Ptolemaios sisteminde ihtiyaç duyulandan daha az ilmeğe. Yeni teori en yakın haline ancak Kepler kendi yasalarını keşfettiğinde kavuştu.

Yeni astronominin, kozmik imgelem üzerindeki devrimci etkisi dışında, iki büyük meziyeti daha vardı: Birincisi eskiden beri inanılanların yanlış olabileceğinin farkındalığı; ikincisi bilimsel hakikatin sınanmasının, olguları birbirine bağlayan yasalarla ilgili cesur tahminlerle birleştirilen sabırlı bir olgu derlemesi olduğu. Copernicus'ta her iki meziyet, ardıllarında olduğu kadar tam gelişememiştir; ama eserinde her ikisi de yüksek derecede vardır.

Copernicus'un teorisini ilettiği kişilerden bazıları Alman Luthercilerdi; ama Luther onu öğrendiğinde, dehşete düştü. Şunları söyledi: "Göklerin ya da gök kubbenin, güneşin ve ayın değil dünyanın döndüğünü göstermeye çalışan yeni yetme bir astroloğa insanlar kulak veriyor. Akıllı görünmek isteyen herkes, elbette bütün sistemlerin en iyisi olan yeni bir sistem icat etmelidir. Bu ahmak, bütün astronomi bi-

limini tersine çevirmek istiyor; ama mübarek Kutsal Yazılar, Yeşu'nun dünyaya değil, güneşe dur dediğini bize anlatır." Aynı şekilde Calvin de Copernicus'u "Dünya da pekişmiş, sarsılmaz" (*Mezmurlar* 93: 1) metniyle vurdu ve haykırdı: "Copernicus'un otoritesini, Kutsal Ruhun otoritesinin üstünde tutmaya kim cüret eder?" Protestan din adamları, Katolik din adamları kadar bağnazdı; yine de çok geçmeden Protestan ülkelerde düşünce özgürlüğü, Katolik ülkelerde olduğundan daha fazla oldu; çünkü Protestan ülkelerde din adamlarının gücü daha azdı. Protestanlığın önemli yanı heretiklik değil, bölünmeydi. Bu bölünme ulusal Kiliselere yol açtı ve ulusal Kiliseler de laik yönetimi kontrol edecek kadar güçlü değildi. Bu, bir kazançtı; çünkü Kiliseler her yerde, bu dünyada bilginin ve mutluluğun artışı için yapılan her yeniliğe gücü yettiği sürece karşı çıktı.

Copernicus, hipotezini destekleyen kesin bir kanıt gösterecek durumda değildi; ama astronomlar uzun bir süre hipotezi reddetti. Bir sonraki önemli astronom, orta yolu benimseyen Tycho Brahe'ydi (1546-1601): Güneşin ve ayın dünyanın etrafında, ama gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü savundu. Teori konusunda çok özgün biri değildi. Ama ayın üstündeki her şeyin değişmez olduğunu söyleyen Aristoteles'in görüşüne karşı iki iyi neden gösterdi. Nedenlerden biri, 1572'de günlük paralaksı olmadığı anlaşılan ve bu nedenle ay-

dan daha uzak olması gereken yeni bir yıldızın görünmesiydi. Diğer neden, yine uzak olduğu anlaşılan kuyrukluyıldızların gözlemlenmesinden türetildi. Değişim ve bozulmanın ay altı alanla sınırlı olduğunu söyleyen Aristoteles'in öğretisini okur hatırlayacaktır; Aristoteles'in bilimsel konularda söylediği başka her şey gibi bunun da, ilerlemenin önünde bir engel olduğu kanıtlandı.

Tycho Brahe bir teorisyen olarak değil, önce Danimarka kralının, daha sonra İmparator II. Rudolf'un himayesinde bir gözlemci olarak önemliydi. Bir yıldız kataloğu hazırladı ve yıllarca gezegenlerin konumlarını not etti. Ömrünün sonuna doğru daha o zaman genç olan Kepler, onun asistanı oldu. Onun gözlemleri Kepler için paha biçilmezdi.

Kepler (1571-1630) fazla dehaya gerek olmadan sabırla nelerin başarılabileceğinin en dikkate değer örneklerinden biridir. Copernicus'tan sonra güneş merkezli teoriyi benimseyen ilk önemli astronomdu, ama Tycho Brahe'nin verileri, Copernicus'un verdiği biçimiyle teorinin tam doğru olmadığını göstermekteydi. Pythagorasçılıktan etkilendi ve iyi bir Protestan olmasına rağmen, garip bir şekilde güneşe tapma eğilimindeydi. Bu güdülerin, ona güneş merkezli hipotez lehine bir eğilim kazandırdığından kuşku duyulamaz. Pythagorasçılığı, onu, Platon'un *Timaios*'unu izleyip, kozmik önemin beş düzgün katı cisme verilme-

si gerektiğini varsaymaya da yöneltti. Hipotezlerini düşünürken bunları kullandı; sonunda, şans eseri bunlardan biri işe yaradı.

Kepler'in büyük başarısı, gezegen devinimi-nin üç yasasını bulmuş olmasıydı. Bunlardan ikisini 1609'da, üçüncüsünü 1619'da yayımladı. İlk yasası şunu belirtir: Gezegenler bir odağında güneş bulunan eliptik yörüngeler çizer, ikinci yasası şunu söyler: bir gezegeni güneşe bağlayan doğru parçası eşit zaman aralıklarında eşit alanları tarar, üçüncü yasası şunu bildirir: bir gezegenin güneş etrafındaki dolanım periyodunun karesi, güneşten ortalama uzaklığının küpüyle orantılıdır.

Bu yasaların önemiyle ilgili bir şeyler söylenmelidir.

İlk iki yasa Kepler'in zamanında yalnızca Mars örneğinde *kanıtlanabilirdi*; diğer gezegenlerle ilgili olarak, gözlemler yasalarla bağdaşıyordu, ama kesin bir biçimde temellendirecek kadar değildi. Ne var ki, kesin doğrulamanın bulunması uzun sürmedi.

Birinci yasanın, gezegenlerin elips yörüngeler çizdiğinin keşfi, modern bir kişinin kolayca anlayabileceğinden daha büyük bir gelenekten kurtulma çabasını gerektirdi. İstisnasız bütün astronomların üzerinde anlaştıkları tek şey şuydu; bütün gök devinimleri daireseldir ya da dairesel devinimlerin bileşimidir. Gezegen devinimlerini açıklamaya dairelerin yetmediğinin anlaşıldığı yerlerde, ilmekler kullanıldı.

Bir ilmek, başka bir çemberin üzerinde yuvarlanan bir çemberin üzerindeki bir noktanın çizdiği kavistir. Örneğin: büyük bir tekerlek alıp yere düz sabitleyin; çivi çakılmış daha küçük bir tekerlek alın (yine yere düz konulmuş olsun) ve çivinin ucu yere değecek şekilde küçük tekerleği büyük tekerleğin etrafında yuvarlayın. Çivinin yerdeki izi bir ilmek çizer. Güneşin karşısında ayın yörüngesi kabaca böyledir: Yaklaşık olarak dünya güneşin etrafında bir daire çizer ve bu arada ay da dünyanın etrafında bir daire çizer. Gözlemler daha kesinleştikçe, hiçbir ilmek sisteminin olgulara tam uymayacağı anlaşıldı. Kepler'in bulduğu hipotez Marsın kaydedilen konumlarına, Ptolemaios'un, hatta Copernicus'un hipotezlerinden daha fazla uygundu.

Dairelerin yerine elipslerin geçirilmesi, Pythagoras'tan beri astronomiyi yönlendiren estetik önyargının terk edilmesini gerektirmekteydi. Daire kusursuz bir şekildi ve göksel küreler kusursuz cisimlerdi –başlangıçta tanrılardı, hatta Platon ve Aristatoles'te bile tanrılarla yakında bağlantılıydı. Kusursuz bir cismin kusursuz bir şekilde hareket etmesi gerektiği açık görünüyordu. Dahası, gök cisimleri itilmeden ya da çekilmeden özgürce hareket ettiklerine göre, devinimleri "doğal" olmalıdır. Artık elips için değil, ama dairede "doğal" bir şey olduğunu varsaymak kolaydı. Bu nedenle, Kepler'in birinci yasası kabul edilmeden önce,

derin kök salmış birçok önyargıdan kurtulmak gerekiyordu. Böyle bir hipotezi hiçbir antik, Samoslu Aristarkhos bile tahmin etmemişti.

İkinci yasa, gezegenin yörüngesinin farklı noktalarında farklılaşan hızıyla ilgilidir. S, güneş ve P_1, P_2, P_3, P_4, P_5, eşit zaman aralıklarında –örneğin bir aylık aralıklarla diyelim– gezegenin ardışık konumlarıysa, o zaman Kepler yasasına göre, P_1SP_2, P_2SP_3, P_3SP_4, P_4SP_5 alanları eşittir. Bu nedenle gezegen güneşe en yakın olduğu zaman en yüksek hızda, en uzak olduğu zaman en düşük hızda hareket eder. Yine bu da çok şaşırtıcıydı; bir gezegen bir anda çok büyük bir hızla koşarken, başka bir anda sallana sallana hareket etmek zorundaydı.

İlk iki yasa birçok gezegeni tek tek ele aldığı halde, üçüncü yasa farklı gezegenlerin hareketlerini karşılaştırdığı için önemlidir. Üçüncü yasaya göre, bir gezegenin güneşten ortalama uzaklığı r ve gezegen yılının uzunluğu T ise, o zaman r^2'nin T^2'ye bölümü bütün farklı gezegenler için aynıdır. Bu yasa ters kare kütle-çekimi yasasının kanıtını (güneş sistemi söz konusu olduğu ölçüde) vermekteydi. Ama bundan daha sonra söz edeceğiz.

Galileo (1564-1642), belki Newton hariç, modern bilimi kuranların en büyüğüdür. Michelangelo'nun öldüğü gün doğdu ve Newton'un doğduğu yıl öldü. Bu olguları ruh göçüne hâlâ inananlara (eğer varsa) sunuyorum. O, bir astronom olarak önemlidir, ama herhal-

de dinamiğin kurucusu olarak daha da önemlidir.

Galileo ilk önce dinamikte *ivmenin* önemini keşfetti. "İvme," büyüklük ya da yön bakımından hız değişimi demektir; bir çemberde aynı şekilde hareket eden bir cismin, her zaman çemberin merkezine doğru bir ivmesi vardır. O zamandan önce adet olan dille şöyle diyebiliriz; düz bir çizgide aynı şekildeki bir devinimi, ister yeryüzünde olsun ister göklerde, tek "doğal" devinim olarak ele aldı. Gök cisimlerinin daireler çizerek ve yer cisimlerinin düz bir çizgide hareket etmeleri "doğal" sayılmıştı; ama hareket eden yer cisimlerinin, yalnız başına bırakılırsa, giderek hareket etmeyi bırakacakları düşünülmekteydi. Bu görüşe karşı Galileo, her cismin, yalnız başına bırakılırsa, düz bir çizgide eşit ölçüde bir hızla hareket etmeye devam edeceğini savundu; devinimin hızında ya da yönünde herhangi bir değişimi, bir "kuvvet"in eylemiyle açıklamak gerekir. Bu ilkeyi Newton "hareketin birinci yasası" olarak dillendirdi. Buna eylemsizlik prensibi de denilir. Bunun anlamına daha sonra döneceğim; ondan önce Galileo'nun keşiflerinin ayrıntılarıyla ilgili bir şeyler söylenmesi gerekir.

Galileo düşen cisimler yasasını saptayan ilk kişiydi. Bu yasa, "ivme" kavramı göz önüne alındığında, son derece yalındır. Şöyle der; hava direnci işin içine karışmadığı sürece, serbest düşen bir cismin ivmesi değişmez; dahası

ivme, ağır ya da hafif, büyük ya da küçük bütün cisimler için aynıdır. 1654 civarında hava pompası icat edilene kadar, bu yasayı tam anlamıyla kanıtlamak olanaklı olmadı. O tarihten sonra, pratik olarak boşlukta düşen cisimleri gözlemlemek olanaklı oldu ve tüyün, kurşun kadar hızlı düştüğü görüldü. Galileo'nun kanıtladığı şuydu; aynı tözün büyük ve küçük topakları arasında ölçülebilir bir fark yoktur. O zamana kadar büyük bir kurşun topağının küçük bir topaktan daha hızlı düşeceği varsayılmıştı; ama Galileo, durumun öyle olmadığını deneyle kanıtladı. Onun zamanında ölçüm, o günden bugüne olduğu kadar kesin bir iş değildi; yine de hakiki bir düşen cisimler yasasına ulaştı. Bir cisim boşlukta serbest düşerse, hızı sabit bir oranda artar. Birinci saniyenin sonunda hızı saniyede 10 metre, ikinci saniyenin sonunda 20 metre, üçüncü saniyenin sonunda 30 metre olacaktır vd. İvme, yani hızın artma oranı, her zaman aynıdır; her bir saniyede ivme artışı, (yaklaşık olarak) saniyede 10 metredir.

Galileo, işvereni Toscana dükü için önemli olan bir konuyu; mermileri de incelemişti. Yatay ateşlenen bir merminin bir süre yatay hareket ettikten sonra aniden dikey olarak düşmeye başlayacağı düşünülmüştü. Galileo, hava direncinden ayrı olarak, yatay hızın eylemsizlik yasasına uygun olarak sabit kalacağını, ama düşen cisimler yasasına göre artan dikey bir hız ekleneceğini gösterdi. Merminin

bir süre uçtuktan sonra kısa bir süreliğine, diyelim bir saniyeliğine, nasıl hareket edeceğini bulmak için, şöyle yaparız: Birincisi düşmeseydi, belli bir yatay mesafe, uçuşunun ilk saniyesinde kat ettiği mesafeye eşit bir mesafe kat ederdi. İkincisi yatay hareket etmeyip yalnızca düşseydi, uçuş başladığından beri geçen zamanla orantılı bir hızla dikey olarak düşerdi. Aslında yer değiştirmesi, başlangıç hızıyla bir saniye süreyle yatay hareket edip, uçtuğu süreyle orantılı bir hızla bir saniye süreyle dikey düşseydi olacak olandır. Basit bir hesaplama, seyrinin bir parabol olduğunu gösterir ve bu, hava direnci işe karışmadığı sürece, gözlemle de doğrulanır.

Yukarıda söylenenler, dinamikte son derece yararlı olduğu anlaşılan bir ilkenin basit bir örneğidir; bu ilkeye göre, çeşitli kuvvetler eşzamanlı etki edince, sonuç sanki her biri sırayla etki etmiş gibi olur. Bu, paralelkenar yasası denilen daha genel bir ilkenin parçasıdır. Diyelim ki, hareket eden bir geminin güvertesindesiniz ve güvertede çapraz yürüyorsunuz, siz yürürken gemi hareket etmeye devam etmiştir; bu yüzden suya göre, hem ileriye doğru hareket etmiş hem geminin hareket yönüne çapraz hareket etmiş olursunuz. Suya göre nerede olacağınızı bilmek isterseniz, önce gemi hareket ederken hareketsiz durduğunuzu, sonra eşit bir zaman süresince siz çapraz yürürken geminin hareketsiz durduğunu varsayabilirsiniz.

Aynı ilke kuvvetler için de geçerlidir. Çok sayıda kuvvetin toplam etkisini ortaya çıkarmayı ve fiziksel görüngüleri çözümleyip, hareket eden cisimlerin maruz kaldığı birçok kuvvetin ayrı yasalarını keşfetmeyi olanaklı kılar. Son derece yararlı bu yöntemi, Galileo tanıttı.

Söylediklerimde, olabildiğince on yedinci yüzyılın diliyle konuşmaya çalıştım. Modern dil birçok kaydadeğer husus açısından farklıdır; ama on yedinci yüzyılın başardığını açıklamak için, şimdilik onun ifade tarzlarını benimsemek daha makbuldür.

Eylemsizlik prensibi, Galileo'dan önce Copernicus sisteminin açıklayamadığı bir bilmeceyi açıkladı. Yukarıda görüldüğü gibi, bir kulenin tepesinden bir taş bırakırsanız, kulenin batısında bir yere değil, kulenin dibine düşer; ama dünya dönüyorsa, taşın düşüşü sırasında belli bir mesafe kaymış olmalıdır. Bunun olmamasının nedeni, taşın düşmeden önce yeryüzü üzerindeki her şeyle paylaştığı dönme hızını korumasıdır. Aslında kule yeterince yüksek olsaydı, Copernicus'a karşı çıkanlarca beklenenin tersi sonuç ortaya çıkardı. Kulenin tepesi, dibe göre yerin merkezinden daha uzak olduğu için, daha hızlı hareket ediyor ve bu nedenle taş, kulenin dibinin biraz doğusuna düşmelidir. Ne var ki, bu sonuç ölçülemeyecek kadar küçük olurdu.

Galileo güneş merkezli sistemi hararetle benimsedi, Kepler'le yazıştı ve onun keşfleri-

ni kabul etti. Galileo, yakın zamanda bir Felemenklinin bir teleskop icat ettiğini duyunca, bir tane de kendisi yaptı ve çok hızlı bir biçimde, birçok önemli şey keşfetti. Samanyolunun birçok ayrı yıldızdan oluştuğunu buldu. Copernicus'un teorisinin içerdiği ama çıplak gözle algılanamayan Venüs evrelerini gözlemledi. Jüpiterin uydularını keşfetti ve bunlara işvereninin onuruna "sidera medicea" adını verdi. Bu uyduların Kepler yasalarına uydukları anlaşıldı. Ne var ki, bir güçlük vardı. Hep yedi gök cismi, beş gezegen ile güneş ve ay, olmuştu; şimdi yedi kutsaldır. Şabat günü yedinci gün değil mi? Yedi kollu mumluk ve Asya'nın yedi kilisesi yok muydu? O nedenle, yedi gök cisminin bulunmasından daha uygun ne olabilirdi? Ama Jüpiterin dört ayını da eklersek, on bir eder –mistik nitelikleri olmayan bir sayı. Bu gerekçeyle gelenekçiler teleskobu kınadı, teleskopla bakmayı reddetti ve onun yalnızca yanılsamaları ortaya çıkardığını savundu. Galileo, Kepler'e "güruhun" aptallığına beraber gülmek istediğini yazdı; mektubunun geri kalan kısmı, "güruhun", "adeta büyülü sözlermiş gibi mantık parçalayan argümanlar" kullanarak Jüpiterin aylarını yok etmeye çalışan felsefe profesörlerinden oluştuğunu açıkça ortaya koyar.

Galileo, herkesin bildiği gibi, Engizisyon tarafından mahkûm edildi; önce 1616'da gizli olarak, sonra 1633'te açıkça. İkincisinde fik-

rini değiştirdi ve dünyanın hem kendi ekseni hemde güneşin çevresinde döndüğünü bir daha savunmayacağına söz verdi. Engizisyon İtalya'da bilime son vermeyi başardı, İtalya'da yüzyıllarca bilim canlanmadı. Ama bilim insanlarının güneş merkezli teoriyi benimsemelerini önleyemedi ve aptallığı yüzünden Kiliseye kayda değer zarar verdi. Neyse ki, bilime zarar verme derdinde olmalarına rağmen din adamlarının devletin kontrolünü ele geçiremediği Protestan ülkeler vardı.

Copernicus, Kepler ve Galileo'nun yolunu hazırladığı nihai ve eksiksiz zaferi Newton (1642-1727) gerçekleştirdi. Hareketin –ilk ikisi Galileo'dan gelen– üç yasasından yola çıkarak, Kepler'in üç yasasının şu önermeye eşdeğer olduğunu kanıtladı; her gezegenin her an güneşe doğru, güneşten uzaklığının karesiyle ters orantılı olarak değişen bir ivmesi vardır. Aynı formülü izleyerek, yere ve güneşe doğru ivmenin ayın hareketini açıkladığını ve yeryüzüne düşen cisimlerin ivmesinin, ters kare yasasına göre ayın hareketiyle ilişkili olduğunu gösterdi. "Kuvvet"i, devinim değişiminin, yani ivmenin nedeni olarak tanımladı. Bu şekilde evrensel kütle-çekimi yasasını ilan edebildi: "Bütün cisimler, kütlelerinin çarpımıyla doğru, aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak birbirlerini çeker." Bu formülden yola çıkarak, gezegen teorisindeki her şeyi, gezegenlerin ve uydularının devinimlerini, kuyrukluyıldızla-

rın yörüngelerini, gelgitleri, çıkarsayabildi. Daha sonra, gezegenlerde eliptik yörüngeden küçük sapmaların bile Newton'un yasasından çıkarsandığı görüldü. Zafer o kadar büyüktü ki, Newton ikinci bir Aristoteles olma ve ilerlemenin önüne aşılmaz bir engel dikme tehlikesi gösterdi. İngiltere'de onun ölümünden ancak yüzyıl sonra, insanlar onun otoritesinden yeterince kurtulup, onun ele aldığı konularda önemli özgün çalışmalar yapabildiler.

On yedinci yüzyıl yalnızca astronomide ve dinamik alanında değil, bilimle ilişkili başka birçok bakımdan da dikkate değerdi.

Önce bilimsel aletler sorununu ele alalım.[1] Bileşik mikroskop on yedinci yüzyıldan hemen önce, 1590'da icat edildi. Teleskop 1608'de Lippershey adlı bir Felemenkli tarafından icat edildi; bilimsel amaçlarla ciddi kullanan ilk kişi Galileo olduğu için onun icat ettiği düşünüldü. Galileo termometreyi de icat etti ki bu, en azından, çok olası görünüyor. Öğrencisi Torricelli barometreyi icat etti. Guericke (1602-86) hava pompasını icat etti. Saatler yeni olmamasına rağmen, büyük ölçüde Galileo'nun çalışmalarıyla on yedinci yüzyılda epeyce geliştirildi. Bu icatlar sayesinde bilimsel gözlem, daha önce olduğundan çok daha kesin ve çok daha kapsamlı hale geldi.

[1] Bu konuda *bkz.* A. Wolf, *A History of Science, Technology, and Philosoph in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, "Scientific Instruments" bölümü.

Sonra, astronomi ve dinamik dışında diğer bilimlerde de önemli çalışmalar vardı. Gilbert (1540-1603) mıknatıs üzerine büyük kitabını 1600'de yayımladı. Harvey (1578-1657) kan dolaşımını keşfetti ve keşfini 1628'de yayımladı. Leeuwenhoek (1632-1723) spermatozoaları keşfetti, (başka biri, Stephen Hamm, birkaç ay önce keşfetmiş olmasına rağmen); Leeuwenhoek protozoaları ya da tekhücreli organizmaları ve hatta bakterileri keşfetti. Robert Boyle (1627-91), ben gençken çocuklara öğretildiğine göre, "kimyanın babası ve Earl of Cork'un oğlu"ydu. Şimdi esas olarak "Boyle yasası"yla hatırlanır; bu yasaya göre, verili bir sıcaklıkta verili miktarda gazda basınç hacimle ters orantılıdır.

Buraya kadar soyut matematikteki ilerlemeler hakkında hiçbir şey söylemedim; ama bu ilerlemeler gerçekten çok büyüktü ve fizik bilimlerindeki çalışmaların çoğu için vazgeçilmezdi. Napier, logaritmayla ilgili buluşunu 1614'te yayınladı. Koordinat geometrisi, birçok on yedinci yüzyıl matematikçisinin çalışmalarından çıktı; en büyük katkıyı da Descartes yaptı. Diferansiyel ve integral hesap, Newton ve Leibniz tarafından birbirinden habersiz olarak bulundu; bu, neredeyse tüm yüksek matematiğin aletidir. Bunlar, soyut matematik alanında yalnızca en öne çıkan başarılardır, büyük öneme sahip başka başarılar da vardı.

Ele almakta olduğumuz bilimsel çalışmaların sonucunda, eğitimli insanların bakışı tamamen dönüştü. Yüzyılın başında Sir Thomas Browne, cadı yargılamalarında rol oynadı, yüzyılın sonunda artık böyle bir şey olanaksızdı. Shakespeare'in zamanında kuyrukluyıldızlar hâlâ felaket alametleriydi; Newton'un *Principia*'sı 1687'de yayınlandıktan sonra, Newton ve Halley'in belirli kuyrukluyıldızların yörüngelerini hesapladıkları ve kuyrukluyıldızların da gezegenler gibi kütle-çekimi yasasına uydukları öğrenildi. Yasanın saltanatı kurmaya başladı insanların imgelemini, büyü ve sihir gibi şeyleri inanılmaz hale getirdi. 1700'de eğitimlilerin zihinsel dünyası tamamen modernди, 1600'de, birkaç kişinin hariç, hâlâ büyük ölçüde ortaçağa aitti.

Bu bölümün geri kalan kısmında, on yedinci yüzyıl biliminden çıkmış gibi görünen felsefi inançları ve modern bilimin Newton biliminden farklı olan kimi yanlarını kısaca ifade etmeye çalışacağım.

Dikkat çeken ilk şey, animizmin neredeyse bütün izlerinin fizik yasalarından sökülüp atılmasıdır. Yunanlar açıkça söylemeseler de, kesinkes hareketin gücünü bir yaşam işareti sayıyorlardı. Sağduyuya gözlem şöyle görünür: Hayvanlar kendileri hareket ederler, ölü madde ise ancak bir dış kuvvet tarafından mecbur edilince hareket eder. Aristoteles'te bir hayvanın ruhunun çeşitli işlevleri vardır

ve bunlardan biri de, hayvanın vücudunu hareket ettirmektir. Yunan düşüncesinde güneş ve gezegenler Tanrı olma eğilimindedirler ya da en azından tanrılar tarafından düzenlenir ve hareket ettirilirler. Anaksagoras aksini düşündü, ama Tanrı inancı yoktu. Demokritos aksini düşündü, ama Epikurosçular hariç, kimse önemsemedi, gözde alan Platon ve Aristoteles'ti. Aristoteles'in kırk yedi ya da elli beş hareket etmeyen hareket ettiricisi ilahi tindir ve gökteki her devinimin nihai kaynağıdır. Kendi başına bırakılan her cansız cisim kısa sürede hareketsizleşir; bu yüzden ruhun madde üzerindeki etkisi, devinim durmayacaksa, sürekli olmalıdır.

Hareketin birinci yasasıyla bütün bunlar değişti. Cansız madde bir kez harekete başladıktan sonra, dış bir neden tarafından durdurulmadıkça sonsuza kadar hareket etmeye devam eder. Dahası, devinimin değişiminin dışsal nedenlerinin, kesin bir biçimde saptandıklarında maddi oldukları anlaşıldı. Güneş sistemi kendi itkisi ve kendi yasaları tarafından hareket halinde tutuluyordu ve hiçbir dış müdahaleye ihtiyaç yoktu. Mekanizmayı harekete geçirmek için hâlâ Tanrı'ya ihtiyaç var gibi görünebilir; Newton'a göre gezegenler, başlangıçta Tanrının eli tarafından fırlatıldılar. Ama bunu yapınca ve kütle-çekimi yasasına karar verince daha fazla ilahi müdahale olmadan, her şey kendi başına yoluna devam etti. Laplace, şimdi

etkili olan aynı kuvvetlerin gezegenlerin güneşten doğmasına neden olmuş olabileceğini öne sürünce, Tanrı'nın doğanın seyrindeki payı biraz daha geriye itildi. Tanrı, Yaradan olarak kalabilirdi ama bu bile artık kuşkuluydu; çünkü dünyanın zamanda bir başlangıcının olduğu belirsizdi. Çoğu bilim insanı dindarlık modeli olmasına rağmen, bunların eserleriyle öne sürdükleri bakış geleneği rahatsız ediyordu ve teologlar huzursuzlanmakta oldukça haklıydı.

Bilimden kaynaklanan başka bir şey de, insanın evrendeki yerine ilişkin kavrayışta köklü bir değişimdi. Ortaçağ dünyasında yeryüzü göklerin merkeziydi ve her şeyin, insanla ilgili bir amacı vardı. Newtoncu dünyada yeryüzü, özellikle seçkin olmayan bir yıldızın küçük bir gezegeniydi, astronomik mesafeler o kadar büyüktü ki, onların yanında yeryüzü ancak bir topluiğne ucuydu. Bu muazzam aygıtın, bu topluiğne ucunun üzerindeki yaratıkların iyiliği için tasarlanmış olması olası görünmüyordu. Dahası, Aristoteles'ten beri bilim kavrayışının ayrılmaz bir parçasını oluşturan erek, artık bilimsel prosedürden çıkarılmıştı. Birileri, göklerin Tanrının şanını ilan etmek için var olduğuna hâlâ inanabilirdi; ama bu inancın astronomik bir hesaba karışmasına kimse izin veremezdi. Dünyanın bir ereği olabilirdi, ama erekler bilimsel açıklamalara artık dahil edilemezdi.

Copernicusçu teori insan gururunu incitmiş olmalı; ama aslında, bilimin zaferleri insan gu-

rurunu canlandırdığı için, tersi bir sonuç ortaya çıktı. Ölmekte olan antikçağ dünyası bir günah duygusuna takılmış ve bunu bir baskı olarak Ortaçağa miras bırakmıştı. Tanrının önünde tevazu hem doğru hem akıllıcaydı; çünkü Tanrı gururu cezalandıracaktı. Salgın hastalıklar, sel baskınları, depremler, Türkler, Tatarlar ve kuyrukluyıldızlar kasvetli yüzyılların kafasını karıştırdı ve yalnızca daha daha büyük tevazuun bu gerçek ya da muhtemel felaketleri savuşturacağı hissedildi. Ama insanlar böylesi zaferler kazanınca mütevazı kalmak olanaksızlaştı:

> Doğa ve Doğanın yasaları karanlıkta saklıydı.
>
> Tanrı "Newton olsun" dedi ve her şey aydınlandı.

Lanetlenmeye gelince, kuşkusuz bu kadar büyük bir evrenin Yaratıcısı, küçük teolojik hatalardan ötürü insanları cehenneme göndermekten daha iyi bir şey düşünürdü. Yahuda İskariot lanetlenebilirdi; ama Ariusçu olmasına rağmen, Newton lanetlenemezdi.

Memnuniyetin başka birçok nedeni de vardı. Tatarlar Asya'ya hapsolmuştu ve Türkler de bir tehlike olmaktan çıkıyordu. Kuyrukluyıldızların kibri Halley tarafından kırılmıştı, depremlere gelince, hâlâ zorlu olmalarına rağmen, o kadar ilginçlerdi ki, bilim insanları depremlere pek üzülmüyorlardı. Batı Avru-

palılar hızla zenginleşiyor ve bütün dünyanın efendisi oluyorlardı; Kuzey ve Güney Amerika'yı fethetmişlerdi, Afrika'da ve Hindistan'da güçlüydüler, Çin'de saygı görüyor ve Japonya'da korkuluyorlardı. Bütün bunlara bilimin zaferleri de eklenince, on yedinci yüzyıl insanlarının kendilerini, Pazar günleri ilan ettikleri gibi sefil günahkârlar olarak değil, iyi insanlar olarak hissetmelerine şaşmamak gerekir.

Modern teorik fizik kavramlarının Newtoncu sistemin kavramlarından farklı olduğu yanlar vardır. Bir kere, on yedinci yüzyılda öne çıkan "kuvvet" kavramının, gereksiz fazlalık olduğu anlaşıldı. Newton'da "kuvvet," büyüklük ya da yön bakımından hareketi değiştiren nedendir. Neden fikri önemli sayılır ve kuvvet, çektiğimiz ya da ittiğimiz zaman deneyimlediğimiz türden bir şey olarak tasavvur edilir. Bu nedenle, uzaktan etki etmesi kütle-çekimine bir itiraz sayıldı ve Newton'un kendisi, kuvvetin aktarılması için bir dolayımın olması gerektiğini savundu. Giderek, kuvvet işin içine sokulmadan bütün denklemlerin yazılabileceği anlaşıldı. Gözlenebilen, ivme ile konfigürasyon arasındaki belli bir ilişkiydi; bu ilişkinin "kuvvet" aracılığıyla meydana geldiğini söylemek, bilgimize bir şey katmıyordu. Gözlemler gezegenlerin her zaman güneşe doğru, güneşten uzaklıklarının karesiyle ters orantılı değişen bir ivmeye sahip olduklarını gösterir. Bunun kütle-çekiminin "kuvvetinden" kaynaklandığı-

nı söylemek, afyonun uyutucu özelliği olduğu için insanları uyuttuğunu söylemek gibi boş bir laftan ibarettir. Bu nedenle modern fizikçi yalnızca ivmeleri belirleyen formülleri ifade eder ve "kuvvet" sözcüğünden tamamen uzak durur. "Kuvvet," hareketin nedenleriyle ilgili dirimselci görüşün ürkek hayaletidir ve hayalet kademeli olarak kovulmuştur.

Kuantum mekaniği gelene kadar, hareketin ilk iki yasasının özsel anlamında bir değişiklik yaratacak, yani dinamik yasalarının ivme terimleriyle ifade edilmesini değiştirecek bir şey olmadı. Bu bakımdan Copernicus ve Kepler'i, eskilerle aynı sınıfa koymak gerekir, ikisi de gök cisimlerinin yörüngelerinin şeklini ifade eden yasalar bulmaya çalıştılar. Newton, bu şekilde ifade edilen yasaların yaklaşık olmaktan öteye gitmediğini açıkça ortaya koydu. Gezegenler, diğer gezegenlerin çekimlerinin neden olduğu tedirginliklerden ötürü *tam* elips çizmezler. Aynı nedenden dolayı, bir gezegenin yörüngesi tam tamına aynı şekilde tekrarlanamaz. Ama ivmelerle ilgili olan kütle-çekimi yasası çok basitti ve Newton'un zamanından sonra iki yüzyıl boyunca tamamen doğru sayıldı. Einstein tarafından düzeltilince de, yine ivmelerle ilgili bir yasa olarak kaldı.

Enerjinin korunumu yasasının, ivmelerle değil hızlarla ilgili bir yasa olduğu doğrudur. Ama bu yasayı kullanan hesaplamalarda, yine ivmeler kullanılır.

Kuantum mekaniğinin yarattığı değişiklikler çok köklüdür, ama hâlâ bir ölçüde tartışma ve belirsizlik konusudur.

Şimdi Newtoncu felsefeden sözü edilmesi gereken bir değişiklik var ve bu, mutlak uzay ve zamanın terk edilmesidir. Okur, Demokritos'la bağlantılı olarak bu sorundan bahsedildiğini hatırlayacaktır. Newton noktalardan oluşan bir uzaya ve anlardan oluşan bir zamana inandı, bu noktaların ve anların, onları meşgul eden cisimlerden ve olaylardan bağımsız bir varoluşları vardı. Uzay konusunda, görüşünü desteklemek için empirik bir argümanı vardı; şöyle ki fiziksel görüngüler mutlak dolanımı ayırt etmemizi olanaklı kılar. Bir kovadaki su çevrilirse, su kenarlarda yükselir ve ortada alçalır; ama su yokken kova çevrilirse, böyle bir sonuç olmaz. Onun zamanından bugüne, Foucault sarkacı deneyi geliştirildi ve dünyanın dolanımının bir kanıtı sayıldı. En modern görüşlerde bile mutlak dolanım sorunu güçlükler gösterir. Her devinim göreliyse, dünyanın döndüğü hipotezi ile göklerin döndüğü hipotezi arasındaki fark yalnızca laftan ibarettir; söz konusu fark "John, James'in babasıdır" ile "James, John'un oğludur" arasındaki farktan fazla değildir. Ama gökler dönerse, yıldızlar ışıktan hızlı hareket eder, bu olanaksız sayılmaktadır. Bu güçlüğe verilen modern yanıtların tamamen doyurucu olduğu söylenemez; ama neredeyse bütün fizikçilerin, devinimin ve

uzayın katışıksız göreli olduğu görüşünü kabul etmesine neden olacak kadar doyurucudur. Bu durum, uzayın ve zamanın uzay-zamanda birleşmesiyle birlikte, Galileo ve Newton'un çalışmalarından kaynaklanan evren görüşümüzü önemli ölçüde değiştirdi. Ama kuantum teorisinde olduğu gibi bu konuda da, bu sefer daha fazlasını söylemeyeceğim.

7

FRANCIS BACON

Francis Bacon (1561-1626), felsefesi birçok bakımdan yetersiz olmasına rağmen, modern tümevarım yönteminin kurucusu ve bilimsel prosedürü mantıksal sistematikleştirme girişiminin öncüsü olması bakımından değişmez bir öneme sahiptir.

Krallık mühürdarı Sir Nicholas Bacon'ın oğluydu ve halası, daha sonra Lord Burghley olan Sir William Cecil'in karısıydı; bu yüzden devlet işlerinin konuşulduğu bir ortamda yetişti. Yirmi üç yaşında Parlamentoya girdi ve Essex'e danışman oldu. Essex gözden düşünce, yine de kovuşturulmasında ona yardımcı oldu. Bundan ötürü şiddetle kınandı; örneğin *Elizabeth ve Essex*'te Lytton Strachey, Bacon'ı hain ve nankör bir ucube olarak gösterir. Bu tamamen haksızlıktır. Essex Kraliçeye sadıkken Essex'le çalıştı, ona sadık kalmak ihanet niteliği kazanınca onu terk etti, çağın en katı ahlakçısı bile bunda ayıplanacak bir şey bulmazdı.

Essex'i terk etmesine rağmen, Kraliçe Elizabeth sağ olduğu sürece göze giremedi. Ama James'in tahta çıkışıyla birlikte, yeniden yıldızı parladı. 1617'de babasının görevini üstlenip mühürdar ve 1618'de Adalet Bakanı oldu. Ama iki yıl bu yüksek görevde kaldıktan sonra, davacılardan rüşvet almaktan ötürü kovuşturmaya uğradı. Suçlamanın doğruluğunu kabul etti, ama hediyelerin kararlarını asla etkilemediğini savundu. Bu konuda herkes istediği gibi düşünebilir, çünkü başka koşullarda Bacon'ın vereceği kararlarla ilgili hiçbir kanıt olamaz. 40.000 Sterlin para cezasına, kralın takdir edeceği kadar Kulede hapis, saraydan daimi olarak uzaklaştırma ve devlet memuriyetinden men cezalarına çarptırıldı. Bu hüküm ancak kısmen infaz edildi. Para cezasını ödemeye zorlanmadı ve yalnızca dört gün Kulede tutuldu. Ama devlet memuriyetinden uzaklaşmak ve geri kalan günlerini önemli kitaplar yazarak geçirmek zorunda kaldı.

O günlerde hukukçuluk mesleğinin etiği biraz gevşekti. Neredeyse her yargıç, genellikle her iki taraftan hediye kabul ederdi. Bugün bir yargıcın rüşvet almasını çok kötü, rüşvet aldıktan sonra rüşveti verenin aleyhine karar vermesini daha da kötü sayarız. O günlerde hediye almak olağandı ve bir yargıç, hediyelerden etkilenmeyerek "erdemini" gösterirdi. Bacon olağanüstü bir suç işlediği için değil, bir grup çekişmesinin içine düştüğü için hüküm

giydi. Kendinden önceki Sir Thomas More gibi bir ahlak abidesi değildi; ama olağanüstü derecede kötü biri de değildi. Ahlaki açıdan ortalama biriydi, çağdaşlarından ne daha iyi ne daha kötüydü.

Emeklilikte beş yıl geçirdikten sonra, bir tavuğun içini karla doldurarak dondurarak saklama deneyleri yaparken soğuk algınlığından öldü.

Bacon'ın en önemli kitabı *The Advancement of Learning* (*Bilginin Gelişimi*), birçok bakımdan bariz bir biçimde moderndir. Genellikle "Bilgi iktidardır" sözünün sahibi kabul edilir, ondan önce aynı şeyi söyleyenler olasılıkla vardı, ama o yeni bir vurguyla söyledi. Felsefesinin pratik bir temeli vardı: Bilimsel keşifler ve icatlar yoluyla doğa güçleri karşısında insanoğluna üstünlük kazandırmak. Felsefenin teolojiden ayrı tutulması, skolastik felsefede olduğu gibi teolojiyle harmanlanmaması gerektiğini savundu. Geleneksel dini kabul etti zaten böyle bir konuda hükümetle kavga edecek adam değildi. Ama aklın Tanrının varlığını gösterebildiğini düşündüğü halde, teolojide ki her şeyi ancak vahiyle bilinen şeyler olarak ele aldı. Ona göre imanın en büyük zaferi, bir dogma çıplak akla en saçma göründüğü zaman gerçekleşmekteydi. Bununla birlikte felsefe yalnızca akla dayanmalıdır. Bu yüzden "ikili hakikat;" yani aklın ve vahyin hakikati, öğretisinin savunucusuydu. Bu öğretiyi on üçün-

cü yüzyılda bazı İbn-Rüşdçüler savunmuş, ama Kilise tarafından lanetlenmişti. "İmanın zaferi," gelenekçiler için tehlikeli bir aygıttı. Geç on yedinci yüzyılda Bayle, bundan ironik olarak yararlanıp, geleneksel bir inanca karşı aklın söyleyebileceği her şeyi uzun uzadıya anlattıktan sonra, "yine de inanmada inancın zaferi işte bu kadar büyüktür" sonucuna vardı. Bacon'ın gelenekselliğinin ne kadar samimi olduğunu bilmek olanaksızdır.

Bacon, tümdengelime karşıt olarak tümevarımın önemini vurgulayan bilimsel kafalı filozoflar silsilesinde ilk halkaydı. Pek çok ardılı gibi, "basit saymaya dayalı tümevarım" denilen şeyden daha iyi bir tümevarım türü bulmaya çalıştı. Basit saymaya dayalı tümevarım, bir kıssayla gösterilebilir. Bir zamanlar bir Galler köyünde bütün aile reislerinin adlarını kaydetmek zorunda olan bir nüfus memuru vardı. İlk uğradığı kişinin adı William Wiliams'tı; ikincinin, üçüncünün, dördüncünün de adı aynıydı... Sonunda kendi kendine şöyle dedi: "Bu sıkıcı; açıkçası hepsinin adı William Williams'tır. Adlarını öyle yazıp tatile çıkayım." Ama yanılıyordu; adı John Jones olan bir tek kişi daha vardı. Bu durum, basit saymaya dayalı tümevarıma gereğinden fazla güvenirsek yanlış yola sapabileceğimizi gösterir.

Bacon, bundan daha iyisini yapabilen bir tümevarım yöntemi olduğuna inanıyordu. Örneğin küçük cisim parçalarının hızlı düzen-

siz deviniminden ibaret olduğunu varsaydığı (haklı olarak) ısının doğasını keşfetmeyi diliyordu. Yöntemi, sıcak cisimlerin listelerini, soğuk cisimlerin listelerini ve değişik ısı derecelerinde cisimlerin listelerini hazırlamaktı. Bu listelerin, sıcak cisimlerde her zaman var olan, soğuk cisimlerde var olmayan ve ısı dereceleri farklı cisimlerde farklı derecelerde var olan bir karakteristik göstereceğini ummaktaydı. Bu yöntemle, ilk önce en düşük genellik derecesine sahip, genel yasalara ulaşmayı beklemekteydi. Bu tür birçok yasadan yola çıkarak, ikinci genellik derecesinin yasalarına ulaşmayı umdu vd. Önerilen bir yasa, yeni koşullarda uygulanarak test edilecekti ve bu koşullara uyduğu ölçüde, doğrulanacaktı. Bazı örnekler özellikle değerlidir; çünkü daha önceki gözlemler söz konusu olduğu ölçüde olanaklı olan iki teoriden birine karar vermemizi olanaklı kılarlar; bu tür örneklere "ayrıcalıklı" örnekler denilir.

Bacon yalnızca tasımı aşağılamakla kalmadı, galiba yeterince deneysel olmadığı için matematiği de küçümsedi. Aristoteles'e düşmandı, ama Demokritos'a yüksek değer verirdi. Doğanın seyrinin ilahi bir amacın örneği olduğunu inkâr etmemesine rağmen, görüngülere ilişkin güncel soruşturmalara teolojik açıklamanın karıştırılmasına itiraz etti, her şey, diyordu, etkin nedenlerden zorunlu olarak kaynaklanmış gibi açıklanmalıdır.

Bilimin dayanmak zorunda olduğu gözlem verilerinin nasıl düzenleneceğini gösterdiği için kendi yöntemini değerli buluyordu. Ne kendi iç organlarından şeylerle ağ ören örümcekler, ne de yalnızca toplayan karıncalar gibi olmalıyız; hem toplayan hem düzenleyen arılara benzemeliyiz, diyordu. Bu, karıncalara biraz haksızlıktır; ama Bacon'ın ne demek istediğini açıklar.

Bacon'ın felsefesinin en ünlü bölümlerinden biri, "idol" dediği şeyleri sayılamasıdır; "idol" ile, insanların yanılmasına neden olan kötü zihinsel alışkanlıkları kasteder. Beş tür idol sayar: "soy idolleri", insan doğasında asli olarak var olan idollerdir; özellikle, doğal görüngülerde fiilen olandan daha fazla düzen bekleme alışkanlığından söz eder. "Mağara idolleri," tikel araştırmacıya özgü kişisel önyargılardır. "Çarşı-pazar idolleri," sözcüklerin tiranlığıyla ilgili olanlardır. "Tiyatro idolleri," kabul edilmiş düşünce sistemleriyle ilgili olanlardır; bunun en dikkate değer örneklerini Aristoteles ve skolastikler bolca veriyordu. Son olarak, "okulların idolleri" vardır ki bunlar düşünme esnasında kör bir kuralın (örn. tasım gibi) bir araştırmada yargının yerini alabilmesiyle alakalıdır.

Bacon'ı ilgilendiren şeyin bilim olmasına ve genel bakışı bilimsel olmasına rağmen, kendi zamanında bilim alanında yapılanların pek çoğunu gözden kaçırdı. Copernicusçu teoriyi

reddetti, Copernicus'un kendisi söz konusu olduğu sürece, çok sağlam argümanlar öne sürmediği için, bu bağışlanabilir. Ama Bacon, *Yeni Astronomi*'yi 1609'da çıkaran Kepler'e ikna olmalıydı. Manyetizma üzerine çalışmasıyla tümevarım yöntemini parlak bir biçimde gösteren Gilbert'e hayran olduğu halde, modern anatominin öncüsü Vesalius'un çalışmalarından habersizmiş gibi görünüyor. Şaşırtıcıdır, Harvey tıbbi bakıcısı olduğu halde, Harvey'in çalışmalarından habersiz gibi görünüyor. Harvey'in kan dolaşımına ilişkin keşfini Bacon'ın ölümünden sonra yayınladığı doğrudur; ama Bacon'ın, onun araştırmalarından haberdar olması beklenir. Harvey ona fazla değer vermiyor, "Adalet Bakanı gibi felsefe yazıyor" diyordu. Kuşkusuz, Bacon dünyevi başarıyla daha az ilgilenseydi daha iyi şeyler yapabilirdi.

Bacon'ın tümevarım yöntemi, hipoteze yetersiz vurgudan ötürü kusurludur. Yalnızca verilerin düzenli sıralanmasının doğru hipotezleri alenileştireceğini umuyordu; ama bu, nadiren olan bir durumdur. Kural olarak, hipotezleri çerçevelemek bilimsel çalışmanın en zor ve büyük yeteneğin vazgeçilmez olduğu kısmıdır. Şimdiye kadar, kuralla hipotez icat etmeyi olanaklı kılan bir yöntem bulunmadı. Genellikle hipotez, olgu derlemenin zorunlu ön hazırlığıdır; çünkü olgu seçimi, bir şekilde uygunluğu belirlemeyi gerektirir. Böyle bir şey olmadan, salt olgu kalabalığı aldatıcı olur.

Tümdengelimin bilimde oynadığı rol, Bacon'ın sandığından daha büyüktür. Çoğu kez, bir hipotezi test etmek gerektiğinde, hipotezden gözlemle test edilebilen bir sonuca kadar uzun bir yolculuk vardır. Tümdengelim genellikle matematikseldir ve bu bakımdan Bacon, bilimsel araştırmada matematiğin önemini hafife alır.

Basit saymaya dayalı tümevarımın sorunu bu güne kadar çözülmemiş şekilde duruyor. Bacon, bilimsel araştırmanın ayrıntılarının söz konusu olduğu yerde basit saymayı reddederken tamamen haklıydı; çünkü ayrıntılarla ilgilenirken, geçerli kabul edildikleri sürece az çok inandırıcı yöntemlere temel olabilecek genel yasaları varsayabiliriz. John Stuart Mill tümevarım yönteminin dört kanonunu çerçeveledi; nedensellik yasası varsayıldığı sürece bunlar yararlı bir biçimde kullanılabilir; ama kendisinin de itiraf etmiş olduğu gibi, bu yasa, yalnızca basit saymaya dayalı tümevarım temelinde kabul edilmelidir. Bilimin teorik düzenlenişiyle ulaşılan şey, tüm ikincil tümevarımların çok kapsayıcı olan birkaç tümevarımda –belki de yalnızca bir tanede– toplanmasıdır. Bu tür kapsayıcı tümevarımlar o kadar çok örnekle doğrulanır ki, o konuda, basit saymaya dayalı bir tümevarımı kabul etmek meşru sayılır. Bu durum son derece yetersizdir; ama ne Bacon ne ondan sonrakiler bundan bir çıkış yolu bulamadı.

8

HOBBES'UN LEVIATHAN'I

Hobbes (1588-1679), sınıflandırılması zor bir filozoftur. Locke, Berkeley ve Hume gibi bir empiristti; ama onlardan farklı olarak, yalnızca soyut matematikte değil, uygulamada da matematiksel yöntemin bir hayranıydı. Genel bakışı, Bacon'dan çok Galileo'dan esinlendi. Descartes'tan Kant'a kadar Kıta felsefesi insan bilgisinin doğasına ilişkin kavrayışının çoğunu matematikten türetti; ama matematiği deneyimden bağımsız bir şey olarak gördü. Bu yüzden, Platonculuk gibi, soyut düşüncenin oynadığı rolü en aza indirmeye yol açtı. Diğer yanda İngiliz empirizmi matematikten çok az etkilendi ve yanlış bir bilimsel yöntem kavrayışına sahip olma eğilimine girdi. Hobbes'ta bu kusurların hiçbiri yoktu. Günümüze kadar, empirist olan ama aynı zamanda matematiğe vurgu yapan başka filozof görmedik. Bu bakımdan Hobbes'un meziyeti büyüktür. Bununla birlik-

te, onu birinci sınıfa yerleştirmeyi olanaksızlaştıran ciddi kusurları da vardır. İncelikler konusunda sabırsızdır ve Gordion düğümünü kesmeye çak fazla eğilimlidir. Sorunlara getirdiği çözümler mantıksaldır, ama bu çözümlere uyumsuz olgular es geçilerek ulaşılır. Dinçtir, ama kabadır, kılıç yerine savaş baltası kullanır. Yine de devlet teorisi özenle düşünülmeyi hak eder; daha önceki teorilerden, Machiavelli'ninkinden bile daha moderndir.

Hobbes'un babası huysuz ve eğitimsiz bir mahalle papazıydı, kilesinin kapısında komşu bir papazla kavga ettiği için işini kaybetti. Ondan sonra Hobbes, amcası tarafından büyütüldü. Klasiklere ilişkin iyi bir bilgi edindi ve on dört yaşında Euripides'in *Medea*'sını bir kısa bir uzun hece ölçüsünde Latinceye çevirdi. (Daha sonra, klasik şairlerden ve hatiplerden alıntı yapmaktan imtina etmesine rağmen, bunun onların eserlerine aşina olmamaktan kaynaklanmadığını söyleyerek övündü.) On beş yaşında Oxford'a gitti ve orada Aristoteles'in felsefesini ve skolastik mantığı öğrendi. Bunlar daha sonraki yaşamında onun öcüleri oldu ve üniversite yıllarının pek yararlı olmadığını savundu, aslında yazılarında genel olarak üniversiteler sürekli eleştirilir. 1610 yılında yirmi iki yaşındayken, birlikte büyük tura çıktığı Lord Hordwick'un (daha sonra ikinci Devonshire Kont'u) hocası oldu. Derinden etkilendiği Galileo'nun ve Kepler'in çalışmalarını bu sıra-

da tanımaya başladı. Öğrencisi hamisi oldu ve 1628'de ölene kadar öyle kaldı. Hobbes onun aracılığıyla Ben Jonson, Bacon, Cherbury'li Lord Herbert ve başka birçok önemli kişiyle tanıştı. Devonshire Kont'unun ölümünden sonra Hobbes bir süre Paris'te yaşadı ve orada Eukleides'i incelemeye başladı; sonra eski öğrencisinin oğlunun hocası oldu. Onunla birlikte İtalya'ya gidip, 1636'da Galileo'yu ziyaret etti. 1637'de İngiltere'ye döndü.

Aşırı derece Kralcı olan *Leviathan*'da ifade edilen siyasal görüşleri, Hobbes uzun süredir savunmaktaydı. 1628 Parlamentosu Dilekçe Hakkını düzenleyince, demokrasinin kötülüklerini göstermek amacıyla Thukydides'in bir çevirisini yayınladı. Uzun Parlamento 1640'ta toplandığında ve Laud ile Strafford Kule hapishanesine gönderilince, Hobbes korkup Fransa'ya kaçtı. 1641'de yazılan ama 1647'ye kadar yayınlanmayan kitabı *De Cive*, özünde *Leviathan*'dakiyle aynı teoriyi ortaya koyar. Görüşlerinin nedeni fiili iç savaş olayı değil, iç savaş ihtimaliydi; ne var ki, korkuları gerçekleşince kanıları da güçlendi.

Paris'te önde gelen matematikçiler ve bilim insanları tarafından iyi karşılandı. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ını yayınlanmadan önce okuyanlardan biriydi ve itirazlarını yazdı. Descartes da, kitabı, kendi yanıtlarıyla birlikte yayınladı. Kısa sürede kralcı İngiliz mültecilerden oluşan büyük bir topluluk buldu. Bir süre,

1646'dan 1648'e kadar, geleceğin II. Charles'ına matematik dersi verdi. Ne var ki, 1651'de *Leviathan*'ı yayınlayınca, kitap hiç kimseyi memnun etmedi. Rasyonalizmi mültecilerin büyük çoğunluğunu incitti ve Katolik Kilisesine sert saldırıları Fransız hükümetini rahatsız etti. Bu nedenle Hobbes gizlice Londra'ya kaçtı, orada Cromwell'e boyun eğdi ve siyasal faaliyetten uzak durdu.

Bununla birlikte ne o sırada ne uzun ömrünün başka bir anında hiç boş durmadı. Özgür irade konusunda Piskopos Bramhall'la bir tartışmaya girdi; kendisi, katı bir deterministti. Bir geometrici olarak kapasitesini fazla abartıp, daireyi kare yapmanın yolunu keşfettiğini hayal etti; bu konuda, Oxford'da geometri profesörü olan Wallis'le çok ahmakça bir tartışmaya girdi. Doğal olarak profesör, Hobbes'un aptal gibi görünmesini sağladı.

Restorasyonda, kralın daha az ağırbaşlı dostları ve Hobbes'un bir portresini duvarına asmakla kalmayıp, ona yıllık 100 sterlinlik bir maaş da bağlayan –ama ödemeyi unutan– kralın kendisi de Hobbes'a ilgi gösterdi. Adalet Bakanı Clarendon, ateizminden kuşkulanılan bir adama gösterilen ilgi karşısında dehşete düştü ve Parlamento da. Halkın hurafe korkularının yükseldiği Büyük Yangından ve Vebadan sonra Avam Kamarası, özellikle Hobbes'unkiler olmak üzere, ateist yazıları araştırmak için bir komite görevlendirdi. O tarihten sonra İngil-

tere'de tartışmalı konularda bir şey yayınlama izni alamadı. *Behemoth* adını verdiği Uzun Parlamento tarihi bile en ortodoks öğretiyi öne sürmesine rağmen, mecburen yurtdışında basıldı (1668). Toplu eserlerinin 1688 baskısı Amsterdam'da çıktı. Yaşlılığında yurtdışındaki ünü İngiltere'dekinden daha büyüktü. Boş zamanlarını doldurmak için seksen dört yaşında Latince manzum bir otobiyografi yazdı ve seksen yedi yaşında bir Homeros çevirisi yayınladı. Seksen yedi yaşından sonra büyük bir kitap yazıp yazmadığını bilemem.

Şimdi, Hobbes'un ününün ana dayanağı olan *Leviathan*'ın öğretileni ele alacağız.

Kitabın hemen başında kusursuz materyalizmini ilan eder. Yaşam, diyor, organların deviniminden başka bir şey değildir ve bu nedenle, otomatın yapay bir yaşamı vardır. Leviathan adını verdiği devlet, bir sanat eseridir ve aslında yapay bir insandır. Burada bir benzetmeden fazlası amaçlanır ve ayrıntılı bir biçimde işlenir. Egemenlik yapay bir ruhtur. "Leviathan"ın yaratılmasına yol açan ahitler ve uzlaşımlar, Tanrı "İnsan yapalım" dediği zaman Tanrı buyruğunun yerini alır.

İlk bölüm birey olarak insanla ve Hobbes'un zorunlu saydığı genel felsefeyle ilgilenir. Duyumlara nesnelerin baskısı neden olur; renkler, sesler ve benzerleri nesnelerde değildir. Nesnelerde duyumlarımıza karşılık gelen nitelikler, hareketlerdir. Hareketin birinci yasası

ifade edilir ve doğrudan psikolojiye uygulanır: İmgelem, bozulan bir duyudur; ikisi de harekettir. Uyurken imgelem, rüya görmektir; öteki halkların dinleri, rüyaları uyanık yaşamdan ayırmamaktan kaynaklanır. (Aceleci okur aynı argümanı Hıristiyan dinine de uygulayabilir; ama Hobbes, bunu kendisi yapmayacak kadar ihtiyatlıdır.) Rüyaların kehanet olduğu inancı, bir yanılsamadır; cadılara ve hayaletlere inanç da öyledir.

Düşüncelerimizin ardışıklığı keyfi değildir, yasalarca yönetilir. Bunlar bazen çağrışım yasaları, bazen düşüncemizdeki bir amaca dayanan yasalardır. (Bu, determinizmin psikolojiye uygulanması olarak önemlidir.)

Hobbes, beklendiği gibi, tam bir nominalisttir. Evrensel hiçbir şey yoktur, yalnızca adlar vardır der ve sözcükler olmadan hiçbir genel düşünceyi kavrayamayız. Dil olmasaydı doğruluk ya da yanlışlık olmazdı; çünkü "doğru" ve "yanlış" konuşmanın öznitelikleridir.

Geometriyi, şimdiye kadar yaratılmış tek sahici bilim sayar. Akıl yürütme, hesaplamanın türevidir ve tanımlardan yola çıkmalıdır. Felsefede sıkça yapılmayan şeyden, yani tanımlarda kendisiyle çelişen kavramlardan kaçınmak gerekir. Örneğin "cisimsiz töz" anlamsızdır. Tanrının cisimsiz bir töz olduğuna itiraz edildiği zaman, Hobbes'un iki yanıtı vardır, birincisi Tanrı felsefenin bir nesnesi değildir; ikincisi birçok filozof Tanrıyı cisimli düşün-

müştür. *Genel* önermelerdeki bütün yanlışlar, diyor, saçmalıktan (yani kendiyle çelişmekten) kaynaklanır; özgür irade ve ekmeğin ilineklerine sahip peynir düşüncesini örnek olarak verir (Katolik inanca göre ekmeğin ilineklerinin, ekmek olmayan bir tözün özünde var *olabildiğini* biliyoruz.)

Bu pasajda Hobbes eski moda bir rasyonalizm sergiler. Kepler genel bir önermeye ulaşmıştı: "Gezegenler güneşin etrafında elips çizerek döner"; ama diğer görüşler, Ptolemaios'unkiler gibi, mantıksal olarak saçma değildir. Hobbes, Kepler'e ve Galileo'ya duyduğu hayranlığa rağmen, genel yasalara varmak için tümevarımın kullanılmasını takdir etmedi.

Platon'a karşı Hobbes, aklın doğuştan olmadığını, işletilerek geliştirildiğini savunur.

Sonra tutkuları değerlendirmeye geçer. "Gayret," küçük bir hareket başlangıcı olarak tanımlanabilir; bir şeye yönelikse *arzudur*, bir şeyden uzaklaşırsa *tiksinmedir*. Sevgi arzuyla, nefret tiksinmeyle aynı şeydir. Arzunun nesnesi olduğunda, bir şeye iyi deriz, tiksinmenin nesnesineyse "kötü" deriz. (Bu tanımların "iyiye" ve "kötüye" hiçbir nesnellik kazandırmadığı görülecektir; eğer insanların arzuları farklıysa, farklılıklarına kalıp vermenin hiçbir teorik yöntemi yoktur.) Çok büyük ölçüde rekabetçi bir yaşam görüşüne dayanan çeşitli tutkuların tanımları vardır; örneğin gülme, ani övünçtür. Görünmez gücün korkusu, resmen caizse,

dindir, değilse hurafedir. Bu yüzden neyin din, neyin hurafe olduğuna ilişkin karar yasa koyucuya aittir. Saadet sürekli ilerlemeyi gerektirir; zenginleşmeye değil, zenginleştirmeye dayanır, durağan mutluluk diye bir şey yoktur ama elbette, kavrayışımızı aşan cennetin sevinçleri hariç.

İrade, düşünüp taşınmada kalan son iştah ya da tiksintidir. Yani irade arzudan ve tiksintiden farklı bir şey değil, bir çatışma durumunda en güçlü olandır. Bu, Hobbes'un özgür iradeyi reddetmesiyle bağlantılıdır.

Despotik yönetimi savunan pek çok kişiden farklı olarak Hobbes, bütün insanların doğal olarak eşit olduğunu savunur. Bir doğa durumunda, herhangi bir yönetim olmadan önce, her insan kendi özgürlüğünü korumayı, başkaları üzerinde de egemenlik kurmayı arzu eder; bu iki arzuyu, kendini koruma dürtüsü dikte eder. Onların çatışmasından, yaşamı "çirkinleştiren, hayvanileştiren ve kısaltan" herkesin herkesle savaşı ortaya çıkar. Bir doğa durumunda mülkiyet, adalet ya da adaletsizlik yoktur, yalnızca savaş vardır ve "savaşta zor ve hile iki büyük erdemdir."

Kitabın ikinci bölümü, insanların her birinin merkezi bir otoriteye tabi topluluklar halinde birleşerek bu kötülüklerden nasıl kurtulduklarını anlatır. Bu durum, bir toplumsal sözleşme aracılığıyla gerçekleşmiş gibi gösterilir. Çok sayıda insanın bir araya gelip, onların

üzerinde yetki kullanacak ve evrensel savaşa son verecek bir hükümdar ya da bir hükümdarı cisim seçmeyi kabul ettikleri varsayılır. Bu "sözleşme"nin (Hobbes'un genellikle verdiği adla) kesin bir tarihsel olay olarak düşünüldüğünü sanmıyorum; böyle düşünmek argümana uygun değildir. Bu, insanların otoriteye boyun eğmenin gerektirdiği kişisel özgürlük sınırlamalarına neden boyun eğdiklerini ya da eğmeleri gerektiğini açıklamak için kullanılan açıklayıcı bir efsanedir. İnsanların kendilerine koydukları sınırlamanın amacı, diyor Hobbes, kendimiz için özgürlük ve başkaları üzerinde egemenlik aşkımızdan kaynaklanan evrensel savaştan kendilerini korumaktır.

Hobbes, insanların neden arılar ve karıncalar gibi işbirliği yapamadığı sorununu ele alır. Aynı kovandaki arılar, diyor, rekabet etmezler; onur arzuları yoktur ve yönetimi eleştirmek için akıllarını kullanmazlar. Onların anlaşması doğaldır; insanların anlaşması ancak uzlaşımla, yani yapay olabilir. Sözleşme bir kişiye ya da bir meclise yetki vermelidir, aksi takdirde uygulanamaz. "Kılıçsız uzlaşımlar, laftan ibarettir." (Başkan Wilson, ne yazık ki bunu unuttu.) Uzlaşım, daha sora Locke'ta ve Rousseau'da olduğu gibi, yurttaşlar ile egemen güç arasında değildir; çoğunluğun seçeceği egemen güce itaat etmek için yurttaşların birbiriyle yaptıkları bir uzlaşmadır. Yurttaşlar seçtikten sonra, yetkileri son bulur. Azınlık çoğunluk kadar

bağımlıdır; çünkü uzlaşım, çoğunluğun seçtiği yönetime itaat etmek içindi. Yönetim seçilince, yurttaşlar, hükümetin vermeyi uygun gördüğü haklar dışında bütün haklarını kaybeder. Başkaldırma hakkı yoktur; çünkü hükümdar hiçbir sözleşmeye bağlı değildir, oysa tebaa bağlıdır.

Bu şekilde birleşen bir kalabalığa devlet denilir. Bu "Leviathan," ölümlü bir Tanrıdır.

Hobbes monarşiyi tercih eder; ama bütün soyut argümanları, başka organların yasal haklarıyla sınırlanmamış tek üstün otoritenin olduğu bütün yönetim biçimlerine eşit ölçüde uygulanabilir. Tek başına Parlamentoyu kabul edebilirdi; ama yönetim yetkisini Kral ile Parlamentonun paylaştığı bir sistemi kabul edemez. Bu, Locke'un ve Montesquieu'nün görüşlerinin tam antitezidir. İngiliz İç Savaşı, diyor Hobbes, iktidar Kral, Lordlar ve Avam arasında bölündüğü için çıktı.

İster bir insan olsun ister bir meclis, üstün güce Hükümdar denilir. Hobbes'un sisteminde hükümdarın yetkileri sınırsızdır. Her türlü görüşü sansürleme hakkı vardır. Esas çıkarının iç barışı korumak olduğu ve bu nedenle sansür yetkisini doğruyu bastırmak için kullanmayacağı varsayılır; çünkü barışa aykırı bir öğreti doğru olamaz. (Tekil bir pragmatist görüş!) Mülkiyet yasaları tamamen hükümdara bağlı olacaktır; çünkü bir doğa durumunda mülkiyet yoktur, dolayısıyla mülkiyeti yönetim yaratır ve yönetim yarattığı şeyi istediği gibi yönetir.

Hükümdarın despot olabileceği kabul edilir, ama en kötü despotizm bile anarşiden iyidir. Dahası, birçok noktada hükümdarın çıkarları tebaasının çıkarlarıyla özdeştir. Tebaa zenginse o zengindir, tebaa kanunlara uyarsa güvendedir vb. Başkaldırı hem genellikle başarısız olduğu için, hem başarılı olsa bile kötü bir örnek oluşturup başkalarına başkaldırmayı öğrettiği için yanlıştır. Tiranlık ile monarşi arasında yapılan Aristotelesçi ayrımı reddeder; Hobbes'a göre "tiranlık," konuşanın hasbelkader hoşlanmadığı bir monarşiden ibarettir.

Hükümdar tarafından yönetimi, meclis tarafından yönetime tercih etmenin çeşitli nedenleri öne sürülür. Hükümdarın çıkarları halkın çıkarıyla çatışınca kendi çıkarının peşinden gideceği kabul edilir, ama aynı şey meclis için de geçerlidir. Bir hükümdarın gözdeleri olabilir; ama meclis üyelerinin de olabilir, bu nedenle, toplam gözde sayısının bir monarşide daha az olması olasıdır. Bir hükümdar gizlice herkesten tavsiye alabilir; ama bir meclis yalnızca kendi üyelerinden ve açıkça alabilir. Bir mecliste, tesadüfen bazı üyelerin bulunmaması farklı bir partinin çoğunluğu kazanmasına neden olabilir ve bu nedenle bir politika değişikliği olabilir. Dahası, meclis bölünürse, sonuç bir iç savaş olabilir. Bütün bu nedenlerden ötürü, diyor Hobbes, monarşi en iyisidir.

Leviathan'ın başından sonuna kadar Hobbes, meclislerin, kamusal çıkarı, üyelerinin

özel çıkarlarına feda etme eğilimlerini kırmada periyodik seçimlerin olası etkisini hiç ele almaz. Aslında demokratik olarak seçilmiş parlamentoları değil, Venedik'teki Büyük Konsey ya da İngiltere'deki Lordlar Kamarası gibi organları düşünmüş görünüyor. Demokrasiyi, antikitedeki gibi, her yurttaşın yasamaya ve yönetime doğrudan katılımı olarak kavrıyor; en azından onun görüşü böyle görünüyor.

Hobbes'un sisteminde halkın rolü, hükümdarın seçilmesiyle birlikte tamamen son bulur. İsyanlar araya girmeyince Roma İmparatorluğunda olduğu gibi, halef, hükümdar tarafından belirlenecektir. Hükümdarın genellikle kendi çocuklarından birini ya da çocukları yoksa bir yakın akrabasını seçeceği varsayılır; ama hiçbir yasanın, başka türlü seçim yapmasına engel olmaması gerektiği savunulur.

Tebaanın özgürlüğü üzerine, hayranlık verici ölçüde kesin tanımla başlayan bir bölüm vardır: Özgürlük, hareketin önünde dışsal engellerin olmamasıdır. Bu anlamda özgürlük, zorunlulukla tutarlıdır; örneğin suyun hareketi önünde hiçbir engel olmadığı zaman ve dolasıyla tanıma göre özgür olduğu zaman *zorunlu olarak* tepe aşağı akar. Bir kişi istediğini yapmaya özgürdür, ama Tanrının istediğini yapmaya mecburdur. Bütün istemlerimizin nedenleri vardır ve bu anlamda zorunludur. Tebaanın özgürlüğüne gelince, yasalar işe karışmadığı yerde özgürdür, egemenliğin sınırı

yoktur; çünkü egemen karar verirse, yasalar işe karışabilir. Tebaanın hükümdar karşısında, hükümdarın gönüllü olarak verdiği haklar dışında hiçbir hakkı yoktur. Davud, Uriyah'ın öldürülmesine yol açınca, Uriyah onun tebaası olduğu için aslında ona zarar vermedi; ama Tanrıya zarar verdi, çünkü Davud Tanrının tebaasıydı ve Tanrının yasasına itaat etmiyordu.

Hobbes'a göre antikçağ yazarları, özgürlük övgüleriyle insanları kargaşayı ve kışkırtmayı desteklemeye yöneltti. Lafı şöyle sürdürür; o yazarlar doğru şekilde yorumlandığında, övdükleri özgürlüğün hükümdarların özgürlüğü, yani yabancı egemenliğinden özgürlük olduğu görülür. O, hükümdarlara karşı iç direnişi, en haklı göründüğü zaman bile lanetler. Örneğin St. Ambrosius'un Selanik katliamından sonra İmparator Theosodios'u aforoz etme hakkının olmadığını savunur. Son Merovenj kralın Pepin lehine tahttan indirilmesine yardım ettiği için Papa Zacharias'ı şiddetle kınar.

Ne varki, hükümdarlara boyun eğme görevinin bir sınırı olduğunu da kabul eder. Kendini koruma hakkını mutlak hak kabul eder ve tebaanın, hükümdarlara karşı bile öz-savunma hakkı vardır. Bu mantıklıdır; çünkü kendini korumayı, yönetim kurmanın motivasyonu yapmıştır. Bu gerekçeyle, bir kişi hükümet tarafından savaşa çağrıldığında o kişinin (belli kısıtlamalarla birlikte) savaşmama hakkının olduğunu savunur. Bu, hiçbir modern yöneti-

min kabul etmediği bir haktır. Bu egoist etiğin tuhaf bir sonucu, hükümdara direnişin yalnızca öz-savunmada haklı olması, başka birini savunurken direnmenin her zaman kusur sayılmasıdır.

Tamamen mantıksal bir istisna daha vardır: bir kişinin, onu koruma gücüne sahip olmayan hükümdara karşı hiçbir görevi yoktur. Bu, II. Charles sürgündeyken Hobbes'un Cromwell'e boyun eğmesinin gerekçesiydi.

Elbette, siyasal partiler ya da bizim şimdi sendika dediğimiz türden organlar olmamalıdır. Bütün öğretmenler hükümdarın bakanı olacak ve yalnızca hükümdarın yararlı saydığı şeyleri öğretecektir. Mülkiyet hakları hükümdara karşı değil, yalnızca diğer yurttaşlara karşı geçerlidir. Hükümdarın dış ticareti düzenleme hakkı vardır. O, yurttaşlar yasasına tabi değildir. Adalet kavramından dolayı değil, hiç kimsenin başka birine zarar vermekle suçlanamadığı doğa durumundayken bütün insanların sahip olduğu özgürlüğü koruduğu için, hükümdarın cezalandırma hakkı vardır.

Devletlerin dağılma nedenlerine (yabancı fetih dışında) ilişkin ilginç bir liste vardır. Bu nedenler: Hükümdara çok az yetki vermek, tebaada özel yargıya izin vermek, vicdana aykırı olan her şeyin günah olduğunu öne süren teori, ilhama inanç, hükümdarın yurttaşlık yasalarına tabi olduğunu öne süren öğreti, mutlak özel mülkiyetin kabul edilmesi, hükümdar yetkisi-

nin bölünmesi, Yunanları ve Romalıları taklit, dünyevi ve manevi yetkilerin ayrılması, hükümdara vergi koyma yetkisi vermemek, güçlü tebaanın popülaritesi ve hükümdarla tartışma özgürlüğü. İngiltere'nin ve Fransa'nın yakın tarihinde bütün bunların bolca örnekleri vardı.

Hobbes'a göre, hükümdarın haklarına inanmayı halka öğretmekte fazla zorluk yoktu; ne de olsa Hıristiyanlığa, hatta akla aykırı olan töz-dönüşümüne inanmak öğretilmedi mi? Boyun eğme görevini öğretmeye ayrılan günler olmalıdır. Halkın eğitimi, üniversitelerdeki doğru öğretime bağlıdır; bu nedenle üniversiteler özenle denetlenmelidir. Hükümdarın buyurduğu din olmalı, ibadet tek tip olmalıdır.

II. Kısım, bir hükümdarın kitabı okuyacağı ve kendisini mutlaklaştıracağı umuduyla biter, bu, Platon'un bir kralın filozofa dönüşeceği umudundan daha az boş bir umut. Hükümdarlara kitabın okunmasının kolay ve oldukça ilginç olduğu güvencesi verilir.

"Hıristiyan Devlet Üzerine" başlıklı III. Kısım, Kilise sivil yönetime bağlı olması gerektiği için, evrensel bir Kilisenin olmadığını açıklar. Her ülkede kral Kilisenin başı olmalıdır; Papanın üstünlüğü ve yanılmazlığı kabul edilemez. Beklendiği gibi, Hıristiyan olmayan bir hükümdarın tebaası olan bir Hıristiyanın, açıkça boyun eğmesi gerektiğini öne sürer; bu yüzden Naaman, Rimmon sarayında baş eğmenin acısını yaşamadı mı?

"Karanlık Krallığı Üzerine" başlıklı IV. Kısım esas olarak, manevi iktidarı dünyevi iktidardan üstün tuttuğu için Hobbes'un nefret ettiği Roma Kilisesinin eleştirisiyle ilgilenir. Bu bölümün geri kalan kısmı, genellikle Aristoteles kastedilerek söylenen "boş felsefe"ye bir saldırıdır.

Şimdi *Leviathan* hakkında ne düşünmemiz gerektiğine karar vermeye çalışalım. Bu iş kolay değil; çünkü iyi ile kötü çok fazla iç içe geçmiştir.

Siyasette iki farklı sorun vardır; biri en iyi devlet biçimiyle, diğeri devletin yetkileriyle ilgili. Hobbes'a göre en iyi devlet *biçimi* monarşidir; ama öğretisinin önemli kısmı bu değildir. Önemli kısmı, devletin *yetkileri*nin mutlak olması gerektiğini savunmasıdır. Bu öğreti ya da ona benzer bir şey Rönesansta ve Reformasyon sırasında Batı Avrupa'da gelişmişti. Önce XI. Louis, IV. Edward, Ferdinand ve İsabella ve ardılları feodal soyluluğu sindirdi; sonra Protestan ülkelerde Reformasyon, laik yönetimin Kilisenin hakkından gelmesini olanaklı kıldı. VIII. Henry daha önce hiçbir İngiliz kralın sahip olmadığı bir yetkiyi kullandı. Ama Fransa'da Reformasyon, başlangıçta karşıt bir etki yarattı; Guise'ler ile Huguenot'lar arasında krallar, neredeyse yetkisizdi. IV. Henry ve Richelieu, Hobbes kitabını yazmadan kısa süre önce, Fransa'da Devrime kadar süren mutlak monarşinin temellerini atmıştı. İspanya'da V.

Karl, Cortes denen meclisin hakkından gelmişti ve II. Felipe, Kiliseyle ilişki dışında mutlak hükümdardı. Ne var ki, İngiltere'de Püritenler, VII. Henry'nin işini bozmuştu; yaptıkları, Hobbes'a, hükümdara başkaldırıdan anarşi çıkmak zorunda olduğunu gösterdi.

Her topluluk iki tehlikeyle karşı karşıyadır: anarşi ve despotizm. En fazla Püritenler, özellikle Bağımsızlar, despotizm tehlikesinden etkilendi. Rakip bağnazlıkların çatışmasını yaşamış Hobbes ise, aksine anarşi korkusuna takıntılıydı. Restorasyondan sora yükselen ve 1688'den sonra denetimi ele geçiren liberal filozoflar her iki tehlikenin de farkındaydı; hem Strafford'dan hem Anabaptistlerden hoşlanmadılar. Bu durum Locke'u iktidar bölüşümü, denge ve denetim öğretisine götürdü. İngiltere'de, Kralın nüfuzu olduğu sürece gerçek bir yetki bölüşümü vardı; sonra Parlamento, en sonunda da Bakanlar Kurulu üstün hale geldi. Amerika'da Kongre ve Yüksek Mahkeme, yönetime direnebildiği ölçüde denge ve denetim mekanizması hâlâ vardır. Almanya, İtalya, Rusya ve Japonya'da hükümet, Hobbes'un arzu ettiğinden daha fazla yetkiye sahip olmuştur. Bu nedenle, bir bütün olarak alındığında devletin yetkileri konusunda dünya, en azından görünürde ters yöne giden uzun bir liberal dönemden sonra, Hobbes'un istediği yöne doğru gitti. Şimdiki savaşın sonuçlarına rağmen, devletin işlevlerinin artmaya devam edeceği ve

devlete direnişin giderek daha fazla zorlaşacağı anlaşılıyor.

Hobbes'un devleti desteklemek için gösterdiği neden, yani anarşinin tek alternatifinin devlet olduğu görüşü, esasında geçerli bir nedendir. Bununla birlikte, 1789'da Fransa'da ve 1917'de Rusya'da olduğu gibi bir devlet, geçici anarşi, devletin devamına tercih edilecek kadar kötü olabilir. Dahası, her hükümetin tiranlık eğilimi, bir başkaldırı korkusu olmadıkça denetim altında tutulamaz. Hobbes'un uysal tutumu bütün uyruklar tarafında benimsenseydi, hükümetler olduklarından daha kötü olurlardı. Hükümetlerin ellerinden gelse yerinden kıpırdamamaya çalışacakları siyasal alanda, kamunun zararına kendilerini ve yakınlarını zenginleştirmeye çalışacakları ekonomik alanda, iktidarlarına tehdit gibi görünen her yeni keşfi ya da öğretiyi bastıracakları entelektüel alanda daha kütü olurdu. Yalnızca anarşi riskini değil, hükümetlerde mutlak güçle bağlantılı adaletsizlik ve kemikleşme tehlikesini de düşünmemizin nedenleri bunlardır.

Hobbes'un meziyetleri, daha önceki siyasal teorisyenlerle karşılaştırıldığında en berrak şekilde ortaya çıkar. Hurafeden tamamen uzaktır; masumiyeti yitirme sırasında Âdem ile Havva'nın başına gelenlerden yola çıkmaz. Berrak ve mantıklıdır; etiği, doğru ya da yanlış, tamamen anlaşılırdır ve kuşkulu hiçbir kavram kullanmaz. Çok daha fazla sınırlı olan

Machiavelli dışında, siyasal teori konusunda yazan gerçekte modern ilk yazardır. Yanlış olduğu yerlerde, düşüncesinin temeli gerçekdışı ve fantastik olduğu için değil, aşırı basitleştirmeden ötürü yanlıştır. Bu nedenle, hâlâ çürütülmeye değerdir.

Hobbes'un metafiziğini ya da etiğini eleştirmeksizin, ona karşı dikkat çekilecek iki nokta vardır. Birincisi: Ulusal çıkarı her zaman bir bütün olarak ele alır ve bütün yurttaşların başlıca çıkarlarının aynı olduğunu örtük bir biçimde varsayar. Marx'ın toplumsal değişimin başlıca nedeni haline getirdiği farklı sınıflar arasındaki çatışmanın önemini kavramaz. Bu durum, bir monarkın çıkarlarının tebaasının çıkarlarıyla kabaca özdeş olduğu varsayımıyla bağlantılıdır. Savaş zamanında, özellikle savaş şiddetliyse, bir çıkar birliği olur; ama barış zamanında bir sınıfın çıkarları ile başka bir sınıfın çıkarları arasındaki çatışma çok kuvvetli olabilir. Böyle bir durumda, anarşiye meydan vermemenin en iyi yolunun, hükümdarın mutlak iktidarını vaaz etmek olduğu her zaman doğru değildir. İç savaşı önlemenin tek yolu, iktidar paylaşımı yönünde ödün vermek olabilir. Hobbes, İngiltere'nin yakın zaman tarihinden bunu görmeliydi.

Hobbes'un öğretisinin gereksiz yere sınırlı kaldığı diğer nokta; farklı devletler arasındaki ilişkilerle ilgilidir. *Leviathan*'da, arada bir savaş ve fetih dışında devletlerarası ilişkilere

işaret eden tek kelime yoktur. Bu durum, onun ilkelerine göre uluslararası bir yönetimin olmamasından kaynaklanır; çünkü devletlerin ilişkileri hâlâ bir doğa durumundadır, yani herkesin herkesle savaşı durumundadır. Uluslararası anarşi olduğu sürece ayrı devletlerde verimlilik artışının insanoğlunun çıkarına olacağı asla açık değildir; çünkü verimlilik artışı savaşın şiddetini ve yıkıcılığını arttırır. Hükümet lehine öne sürdüğü her argüman, ne kadar geçerliyse, uluslararası hükümet lehine de o kadar geçerlidir. Ulusal devletler var olduğu ve birbirleriyle savaştıkları sürece, yalnızca verimsizlik insan soyunu koruyabilir. Savaşı önlemenin bir aracı olmadan ayrı devletlerin savaşma kabiliyetini iyileştirmek, evrensel yıkımın yoludur.

9

DESCARTES

René Descartes'ın (1596-1650) genellikle modern felsefenin kurucusu olduğu düşünülür ve sanırım bu doğrudur. Bakışı yeni fizikten ve astronomiden köklü bir biçimde etkilenen, yüksek felsefi kapasiteye sahip ilk kişidir. Skolastik felsefenin çoğunu koruduğu doğrudur; ama kendisinden öncekilerin attığı temelleri kabul etmez, eksiksiz bir ***de novo*** felsefi yapı kurmaya çalışır. Aristoteles'ten beri böyle bir şey olmamıştı ve bu, bilimin ilerlemesinden kaynaklanan yeni özgüvenin bir işaretidir. Eserlerinde, Platon'dan beri hiçbir filozofta bulunmayan bir tazelik vardır. Aradaki bütün filozoflar, bu uğraşa ait mesleki üstünlüğe sahip öğretmenlerdi. Descartes bir öğretmen olarak değil, bulduklarını iletmeye hevesli bir kaşif ve araştırmacı olarak yazar. Üslubu kolaydır ve ukalaca değildir, öğrencilerden çok dünyanın akıllı insanlarına seslenir. Dahası,

üslubu olağanüstü derecede mükemmel bir üsluptur. Öncünün bu kadar hayranlık verici bir edebi anlayışa sahip olması, modern felsefe için bir şanstır. Hem Kıta'da hem İngiltere'de onun ardılları, Kant'a kadar, onun profesyonel olmayan niteliğini korur, birçoğu da onun üslubunun faziletinden bir şeyleri korur.

Descartes'in babası Britanny Parlamentosu'nun üyesiydi ve orta büyüklükte bir toprak sahibiydi. Babası ölünce Descartes, kendisine miras kalan mülkleri sattı ve parayla yatırım yapıp, yılda altı ila yedi bin franklık bir gelir elde etti. 1604'ten 1612'ye kadar La Flèche Cizvit kolejinde okudu; orada, o zamanın pek çok üniversitesinde alabileceğinden çok daha iyi bir modern matematik bilgisi edindi. 1612'de Paris'e gitti; oradaki sosyal yaşamı can sıkıcı buldu ve Faubourg St Germain'de inzivaya çekilip geometri çalıştı. Ama arkadaşları burnunun dibinden ayrılmadı, bunun üzerine daha fazla sükunet için Felemenk ordusuna yazıldı (1617). O sırada Hollanda savaşta olmadığı için, iki yıl boyunca rahatsız edilmeden düşünmüş gibi görünüyor. Ne var ki, Otuz Yıl Savaşlarının gelmesi, Bavyera ordusuna yazılmasına yol açtı (1619). *Discours de la Méthode*'ta betimlediği deneyimi 1619-20 kışında Bavyera'da yaşadı. Hava soğuk olduğu için, sabah bir sobanın içine girer[1] ve bütün gün orada kalıp düşünür-

[1] Descartes bir soba (*poêle*) olduğunu söylüyor, ama pek çok yorumcu bunun olanaksız olduğunu düşünür. Ne

müş; kendi anlatımına göre, oradan çıktığında felsefesi yarı yarıya bitmişti, ancak tabi bunu kelimesi kelimesine kabul etmemek gerek. Sokrates bütün gün karın altında düşünürdü; ama Descartes'in kafası, sıcakta çalışırdı.

1621'de savaşmaktan vazgeçti; İtalya'ya bir ziyaretten sonra 1625'te Paris'e yerleşti. Ama yine daha yataktan kalkmadan (nadiren öğlen vaktinden önce kalkardı) arkadaşları *üşüşecekti*; bu nedenle 1628'de Huguenot kalesi La Rochelle'yi kuşatan orduya katıldı. Bu iş bitince, olasılıkla kovuşturma riskinden kaçmak için Hollanda'da yaşamaya karar verdi. Ürkek bir adamdı, dini görevlerini yerine getiren bir Katolikti, ama Galileo'nun heretikliklerini da paylaşıyordu. Bazıları, 1616'da gerçekleşen Galileo'nun ilk (gizli) mahkûmiyetinden Descartes'in haberdar olduğunu düşünür. Ancak ne olursa olsun, üzerinde çalıştığı büyük bir kitabı, *Le Monde*, yayınlamamaya karar verdi. Gerekçesi, iki heretik öğretiyi savunmasıydı: Dünyanın dönmesi ve evrenin sonsuzluğunu. (Bu kitap tam haliyle hiç yayımlanmadı, ama ölümünden sonra fragmanları yayımlandı.)

Ticari amaçla Fransa'ya birkaç ve İngiltere'ye bir ziyaret dışında, yirmi yıl (1629-49) Hollanda'da yaşadı. On yedinci yüzyılda düşünce özgürlüğünün olduğu tek ülke olarak Hollanda'nın öneminin mübalağa edildiği-

var ki, eski tarz Bavyera evlerini bilenler, bunun inandırıcı olduğu konusunda beni ikna etti.

ni söylemek olanaksızdır. Hobbes kitaplarını orada basmak zorunda kaldı, Locke 1688'den önce İngiltere'de gericiliğin hüküm sürdüğü en berbat beş yıl süresince oraya sığındı, Bayle (*Dictionary*'nin yazarı) orada yaşamayı gerekli gördü; başka bir ülkede Spinoza'nın çalışmasına izin verilmezdi.

Descartes'ın ürkek bir adam olduğunu söyledim; ama rahatsız edilmeden çalışmak için huzur içinde kalmak istediğini söylemek daha yerinde olur. Din adamlarına, özellikle Cizvitlere her zaman kur yaptı; yalnızca onların iktidarı altında olduğu zaman değil, Hollanda'ya göçtükten sonra da. Psikolojisi bulanıktır; ama ben içten bir Katolik olduğunu ve Kiliseyi modern bilime daha az düşman (Galileo olayında gösterdiğinden daha az) olmaya ikna etmek istediğini düşünme eğilimindeyim. Gelenekçiliğinin salt siyasi olduğunu düşünenler vardır; bu mümkündür, ama ben pek ihtimal vermiyorum.

Hollanda'da bile Roma Kilisesinin değil, Protestan bağnazların can sıkıcı saldırılarına maruz kaldı. Görüşlerinin ateizme yol açtığı söylendi; Fransız büyükelçinin ve Orange Prensi'nin müdahalesi olmasa kovuşturmaya uğrayacaktı. Bu saldırı başarısız olunca, birkaç yıl sonra, lehte ve aleyhte ondan bahsetmeyi her şekilde yasaklayan Leyden Üniversitesi yetkilileri daha dolaylı bir saldırı başlattı. Yine Orange Prensi müdahale edip, üniversite-

ye aptalca davranmayı bırakmalarını söyledi. Bu durum, Kilisenin devlete bağımlılığından ve uluslararası olmayan Kiliselerin göreli zayıflığından dolayı Protestan ülkelerin kazandıklarını gösterir.

Ne yazık ki, Descartes, Stockholm'deki Fransız büyükelçi Chanut aracılığıyla, bir hükümran olarak, büyük adamların zamanını harcamaya hakkı olduğunu düşünen tutkulu ve bilgili bir hanımefendi olan İsveç Kraliçesi Christina ile mektuplaştı. Kraliçeye, o zamana kadar bir şekilde ihmal ettiği aşk üzerine bir deneme gönderdi. Aslında Elektör Palatine'nin kızı Prenses Elizabeth için hazırladığı ruhun tutkuları üzerine bir eseri de Kraliçe'ye gönderdi. Bu yazıları, Kraliçe'nin Descartes'ı sarayda huzuruna çağırmasına yol açtı; sonunda Descartes gitmeyi kabul etti ve Kraliçe de onu alması için bir savaş gemisi gönderdi (Eylül 1649). Kraliçenin ondan her gün ders almak istediği, ama ancak sabahın beşinde buna vakit ayırabildiği anlaşıldı. Erken kalkmaya alışık olmayan hassas bir adam için, bu durum bir İskandinav kışının soğuğunda hiç de iyi değildi. Dahası, Chanut ağır hastalandı ve Descartes ona baktı. Büyükelçi iyileşti, ama Descartes hastalandı ve Şubat 1650'de öldü.

Descartes hiç evlenmedi, ama evlilik dışı bir kızı olmuş ve beş yaşında ölmüştü; yaşamının en büyük üzüntüsünün bu olduğunu söyler. Her zaman iyi giyinir ve bir kılıç taşırdı. Ça-

lışkan değildi; kısa süreli çalışır, çok az okurdu. Hollanda'ya gittiğinde yanına birkaç kitap aldı; kitapların arasında Kutabı Mukaddes ile Thomas Aquinas vardı. Kısa süreli büyük yoğunlaşmayla çalışmış gibi görünüyor; ama olasılıkla, beyefendi amatör görüntüsünü korumak için, gerçekte olduğundan daha az çalışıyormuş gibi davranmış olabilir, yoksa başarıları olacak gibi değil.

Descartes bir filozof, bir matematikçi ve bir bilim insanıydı. Felsefe ve matematik alanındaki çalışmaları son derece önemliydi, bilim alanında, itibarlı olmasına rağmen, bazı çağdaşları kadar iyi değildi.

Geometriye büyük katkısı, son biçimiyle olmasa bile koordinat geometrisini bulmasıydı. Bir problemi çözülmüş varsayan ve varsayımın sonuçlarını inceleyen analitik yöntemi kullandı; cebiri geometriye uyguladı. Bu her iki konuda da öncülleri vardı; analitik yöntem kullananlar antikçağda yaşayanlar arasında bile vardı. Descartes'ta özgün olan, koordinatları kullanmasıydı, yani bir düzlemde bir noktanın konumunu iki sabit çizgiden uzaklığıyla belirlemesiydi. Bu yöntemin gücünü kendisi keşfetmedi, ama daha fazla ilerlemesini kolaylaştırdı. Bu, matematiğe tek katkısı değildi, ama en önemlisiydi.

Bilimsel teorilerinin pek çoğunu ortaya koyduğu kitap, 1644'te yayınlanan *Principia Philosophiae*'ydi. Bununla birlikte başka önemli

kitaplar da vardı: *Essais philosophiques* (1637) geometrinin yanı sıra optiğe de değinir ve kitaplarından birinin başlığı, *De la formation du foetus*'tu. Harvey'in kan dolaşımını keşfini memnuniyetle karşıladı ve tıp alanında önemli bir keşif yapmayı umuyordu (ama boşuna). İnsanların ve hayvanların bedenlerini makine gibi gördü; hayvanları, tamamen fizik yasalarıyla yönetilen, duygudan ya da bilinçten yoksun otomat olarak ele aldı. İnsanlar farklıdır; epifizde ikamet eden bir ruhları vardır. Orada ruh "yaşamsal tinler"le buluşur ve ruh ile bedenin etkileşimi, bu buluşma aracılığıyla olur. Evrendeki toplam hareket miktarı sabittir, bu nedenle ruh hareketi etkileyemez; ama yaşamsal tinlerin hareketini ve bu yüzden dolaylı olarak vücudun diğer parçalarının *yönü*nü değiştirebilir.

Teorisinin bu kısmı okulu tarafından terk edildi; önce Felemenk öğrencisi Geulincx, daha sonra ise Malebranche ve Spinoza tarafından. Fizikçiler momentum korunumunu keşfetti; buna göre dünyada verili bir *yönde* toplam devinim miktarı sabittir. Bu, Descartes'ın hayal ettiği türden zihnin maddeye etkisinin olanaksız olduğunu gösterdi. Her fiziksel eylemin çarpma niteliğinde olduğu varsayılınca –Kartezyen okulda çok genel olarak varsayıldığı gibi– maddenin devinimlerini belirlemek için dinamik yasaları yeterlidir ve zihnin etkisine yer yoktur. Ama bu bir güçlük doğurur. Benim

kolum ben hareket etmesini istediğim zaman hareket eder; ama benim isteğim zihinsel bir fenomendir ve kolumun hareketi ise fiziksel bir fenomendir. Zihin ile madde etkileşemez ise, o zaman neden benim vücudum zihin onu kontrol ediyormuş gibi davranıyor? Bu soruya karşılık Geulincx, "iki saat" teorisi olarak bilinen bir yanıt buldu. İkisi de zamanı tam doğru gösteren iki saatinizin olduğunu varsayalım: Saatlerden biri saat başını gösterdiği her seferinde, diğeri çalacak; bu yüzden birini görüp diğerini işittiğinizde, birinin diğerinin çalmasına *neden olduğu*nu düşünürsünüz. Zihin ve bedende de öyledir. Zihin ve beden Tanrı tarafından birbirine uyacak şekilde ayarlanmıştır; bu yüzden, istemim üzerine, salt fiziksel yasalar kolumun hareket etmesine neden olur, ama isteğim vücuduma gerçekte etki etmez.

Bu teoride elbette güçlükler vardı. Birincisi çok tuhaftı, ikincisi fiziksel diziler doğal yasalarca katı bir biçimde belirlendiğine göre, ona paralel giden zihinsel diziler de eşit ölçüde belirlenmiş olmak zorundadır. Teori geçerli olsaydı; her beyinsel olayın ona denk gelen zihinsel olaya çevrileceği bir tür sözlük olası olurdu. İdeal bir hesap makinesi beyinsel olayı dinamiğin yasalarına göre hesaplayıp, buna bağlı zihinsel oluşu "sözlük" aracılığıyla çıkarsayabilirdi. "Sözlük" olmasa bile hesap makinesi sözcükleri ve eylemleri çıkarsayabilirdi, çünkü bunlar bedensel hareketlerdir. Bu görü-

şü Hıristiyan ahlakıyla ve günahın cezalandırılmasıyla uzlaştırmak zordu.

Ne var ki, bu sonuçlar bir anda ortaya çıkmadı. Teori iki meziyete sahip gibi görünüyordu. Birincisi ruhu bir anlamda bedenden bağımsız hale getirmekteydi; çünkü bedene etki etmemekteydi. İkincisi şu genel ilkeye izin veriyordu: "Bir töz başka bir töze etki edemez." İki töz, zihin ve madde, vardı ve o kadar ayrıdırlar ki, ikisi arasında bir etkileşim tasavvur edilemez gibi görünüyordu. Geulincx'in teorisi, etkileşimin *gerçekliğ*ini yadsırken *görünüşünü* açıklamaktaydı.

Mekanik alanında Descartes hareketin birinci yasasını kabul eder; bu yasaya göre, kendi başına bırakılan bir cisim doğru bir çizgide sabit hızla hareket eder. Ama daha sonra Newton'un kütle-çekimi yasasında olduğu gibi, uzaktan bir ekti yoktur. Boşluk diye bir şey yoktur ve atomlar yoktur; yine de her etkileşim çarpma niteliğindedir. Yeterince bilsek, kimyayı ve biyolojiyi mekaniğe indirgeyebiliriz; bir tohumun gelişip bir hayvana ya da bitkiye dönüşme süreci, salt mekaniktir. Aristoteles'in üç ruhuna gerek yoktur; onlardan yalnızca biri, rasyonel ruh vardır ve o da yalnızca insandadır.

Teolojik sansürden kaçınmak için gerekli önlemle birlikte Descartes, Platon öncesi kimi filozoflardan farklı olmayan bir kozmogoni geliştirir. Dünyanın Tekvin'deki gibi yaratıldığını biliyoruz ama diyor, doğal olarak nasıl geliş-

miş *olabildiğini* görmek ilginçtir. Vartekslere ilişkin bir teori tasarlar: Güneşin etrafında dolu halde muazzam bir varteks vardır ve gezegenleri kendisiyle birlikte çevirir. Teori ustacadır, ama gezegen yörüngelerinin neden daire değil de elips olduğunu açıklayamaz. Bu yaklaşım, Fransa'da genel kabul gördü; Newtoncu teori tarafından ancak kademeli olarak defedildi. Newton'un *Principia*'sının ilk İngilizce baskısının editörü Cotes, varteksler teorisinin ateizme yol açtığını, oysa Newton'un teorisinin gezegenleri güneşe doğru olmayan bir yönde harekete geçirecek bir Tanrı gerektirdiğini öne sürer. Bu gerekçeyle Newton'un tercih edilmesi gerektiğini düşünür.

Şimdi, saf felsefe söz konusu olduğu ölçüde Descartes'in en önemli iki kitabına geliyorum: *Yöntem Üzerine Konuşma* (1637) ve *Meditasyonlar* (1642). Bu ikisi büyük ölçüde örtüşürler ve bunları ayrı tutmak gerekmez.

Bu kitaplarda Descartes, "Kartezyen kuşku" denilen yöntemi açıklamakla işe başlar. Felsefesine sağlam bir temel edinmek için, elinden geldiğince kuşkulanabildiği her şeyden kuşkulanmaya kararlıdır. Sürecin biraz zaman alacağını öngörünce, tutumunu genel kabul gören kurallarla düzenlemeye karar verir, bu durum; kuşkularının pratikteki olası sonuçlarıyla zihninin engellenmemesini sağlar.

Duyularla ilgili kuşkuculukla başlar. Burada sabahlıkla ateşin yanında oturduğumdan

kuşkulanabilir miyim? Evet, bazen yatakta çıplak olduğum halde burada olduğumu düşlemişimdir. (Pijama, hatta gecelik henüz icat edilmemişti.) Dahası deliler bazen halüsinasyon görür; o yüzden benim de aynı durumda olmam olanaklıdır.

Ne var ki, rüyalar, ressamlar gibi, en azından öğeleri konusunda bize gerçek şeylerin kopyalarını sunarlar. (Sırf at ve kanat gördüğünüz için kanatlı at düşleyebilirsiniz.) Bu nedenle, yayılım, büyüklük ve sayı gibi konuları içeren cisimsel doğayı sorgulamak, tikel şeylerle ilgili inançları sorgulamaktan kolaydır. Tikel şeylerle ilgilenmeyen aritmetik ve geometri, bu nedenle fizik ve astronomiden daha kesindir; sayı ve yayılım bakımından gerçeklerinden farklı olmayan rüya nesneleri için bile geçerlidir. Ne var ki, aritmetik ve geometri konusunda bile kuşku olanaklıdır. 3 ile 2'yi toplamaya ya da bir karenin kenarlarını saymaya çalışırken Tanrı hata yapmama neden olabilir. İmgelemde bile böyle bir şefkatsizliği Tanrıya atfetmek belki yanlıştır; ama beni yanıltmak için bütün hünerini kullanan, güçlü olduğu kadar kurnaz ve hilekâr da olan kötü bir cin var olabilir. Böyle bir cin varsa, gördüğüm bütün şeyler, onun tuzak olarak kullandığı yanılsamalar olabilir.

Bununla birlikte, kuşkulanamadığım bir şey var: Ne kadar kurnaz olursa olsun, hiçbir cin, ben var olmasaydım beni kandıramazdı. *Vücudum* olmayabilir; bu bir yanılsama ola-

bilir. Ama düşünce farklıdır. "Her şeyin sahte olduğunu düşünmek istediğim halde, mecburen düşünen ben, bir şey olmam gerekirdi ve bu hakikat, *düşünüyorum öyleyse varım* hakikati, o kadar sağlam ve o kadar kesindi ki, kuşkucuların en abartılı varsayımlarının bile onu bozamadığını fark edip, onu aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak tereddütsüz kabul edebileceğim kararına vardım."[1]

Bu pasaj Descartes'ın bilgi teorisinin çekirdeğidir ve felsefesinde en önemli olan şeyi içerir. Descartes'tan beri pek çok filozof bilgi teorlerine önem vermiştir ve bunu yapmalarının nedeni büyük ölçüde odur. "Düşünüyorum öyleyse varım," zihni maddeden, benim zihnimi (benim için) başkalarının zihinlerinden daha kesin hale getirir. Bu nedenle, Descartes'tan türeyen her felsefede öznelcilik eğilimi ve maddeyi, bilinebilirse ancak zihinden doğru bilinenden çıkarımla bilinebilen bir şey olarak görme eğilimi vardır. Bu iki eğilim hem Kıta idealizminde hem İngiliz empirizminde vardır; ilkinde zafer kazanmışçasına, ikincisinde esefle. Oldukça yakın zamanda, araçsalcılık olarak bilinen felsefeyle bu öznelcilikten kurtulma girişimi oldu, ama şimdilik bundan söz etmeyeceğim. Bu istisnayla birlikte modern felsefe, sorunlarının formülasyonunu çok büyük ölçü-

[1] Yukarıdaki argüman, "Düşünüyorum öyleyse varım" (*cogito ergo sum*), Descartes'in *cogito*'su olarak bilinir ve buna ulaşma sürecine "Kartezyen kuşku" denilir.

de Descartes'tan alırken, onun çözümlerini kabul etmemiştir.

Okur, St. Augustinus'un *cogito*'ya çok benzer bir argüman öne sürdüğünü hatırlayacaktır. Ama St. Augustinus bunu ön plana çıkarmadı ve çözmeye niyetlendiği sorun, düşüncelerinin yalnızca küçük bir bölümünü doldurmaktaydı. Bu nedenle Descartes'ın özgünlüğü, argümanı icat etmeye değil, daha çok önemini algılamaya dayanmasına rağmen, kabul edilmelidir.

Artık sağlam bir temel edinen Descartes, bilgi binasını yeniden kurma işine girişir. Var olduğu kanıtlanan ben, düşünüyorum öyleyse yalnızca düşünürken ve yalnızca o zaman varım gerçeğinden çıkarsandı. Düşünmeyi bırakmaydım, var olduğumun hiçbir kanıtı olmazdı. Ben düşünen bir şeyim, bütün doğası ya da özü düşünmeye dayanan ve varoluşu için hiçbir yere ya da maddi bir şeye ihtiyacı olmayan bir tözüm. Bu nedenle, ruh bedenden tamamen ayrıdır ve bedenden daha kolay bilinir, beden olmasaydı da olurdu.

Sonra Descartes kendi kendine sorar: *Cogito* neden bu kadar alenidir? Açık seçik olduğu için, sonucuna varır. Bu nedenle şu ilkeyi genel kural kabul eder: ***Çok açık ve çok seçik kavradığımız bütün şeyler doğrudur***. Bununla birlikte, bu şeylerin ne olduğunu bilmenin bazen güç olduğunu kabul eder.

Descartes "düşünme"yi çok geniş anlamda kullanır. Düşünen bir şey, diyor, kuşkulanan,

anlayan, kavrayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, tasavvur eden ve hisseden şeydir; çünkü hissetmek, rüyalarda olduğu gibi, bir düşünme biçimidir. Düşünce zihnin özü olduğu için, zihin her zaman, derin uykudayken bile düşünmelidir.

Descartes, cisimlere ilişkin bilgimiz sorununa tekrar döner. Bir arı kovanından alınan bir parça balmumunu örnek verir. Belli şeyler duyular için açıktır: Balmumunun bal tadı vardır, çiçek kokar, duyulur belli bir rengi, şekli ve ebadı vardır, sert ve soğuktur, vurulursa ses çıkarır. Ama onu ateşin yakınına koyarsanız, balmumu varlığını devam ettirmesine rağmen bu nitelikler değişir; bu nedenle duyulara görünen şey, balmumunun kendisi değildi. Balmumunun kendisi, imgelemle değil zihinle anlaşılan yayılım, esneklik ve hareketle oluşur. Balmumu olan şeyin kendisi duyulur olamaz; çünkü çeşitli duyulara bütün görünümlerine eşit ölçüde bulaşmıştır. Balmumu algısı "bir görüş, dokunuş ya da imgelem değil, ama zihnin bir teftişidir." Sokakta şapkalar ve ceketler görünce ne kadar insan görüyorsam, o kadar balmumu görüyorum. "Gözlerimle gördüğümü düşündüğüm şeyi, zihnimde bulunan yargı gücüyle anlarım." Duyularla edinilen bilgi karışıktır ve hayvanlarla paylaşılır; ancak şimdi balmumunu giysilerinden soydum ve zihinsel olarak çıplak algılıyorum. Balmumunu duyusal olarak görmemden, balmumunun değil,

kesin olarak benim varoluşum çıkar. Dışsal şeylerin bilgisi duyularla değil, zihinle olmak zorundadır.

Bu, farklı ide türlerinin değerlendirilmesine yol açar. En yaygın yanlış, diyor Descartes, idelerimin dış şeyler gibi olduğunu düşünmektir. ("ide" sözcüğü, Descartes'ın kullandığı şekliyle duyu algılarını kapsar.) İdeler üç türmüş gibi görünüyor: (1) doğuştan olanlar, (2) yabancı ve dıştan gelenler, (3) benim icat ettiklerim. İkinci tür idelerin, doğal olarak dış nesnelere benzediklerini varsayarız. Bunu varsayarız; çünkü kısmen doğa bize öyle düşünmeyi öğretir, kısmen bu tür ideler iradeden bağımsız (yani duyum yoluyla) gelir ve bu nedenle, yabancı bir şeyin benim üzerimde kendi benzerinin izini bıraktığını varsaymak akla uygun görünür. Ama bunlar sağlam neden midir? Bu bağlamda "doğal yolla öğrenmek"ten söz ettiğim zaman, ona inanma eğilimim olduğunu kastederim, doğal bir ışık yoluyla gördüğümü değil. Doğal bir ışıkla görülen şey yadsınamaz; ama yanlış olana doğru bir eğilim olabilir. İstemsiz olan duyu idelerini gelince, bu tartışma götürmez, çünkü rüyalar içeriden gelmelerine rağmen istemsizdir. Bu nedenle, duyu idelerinin dışarıdan geldiğini varsaymanın sebepleri, ikna edici değildir.

Dahası, bazen aynı dışsal nesneye ilişkin iki farklı ide olur; örneğin duyulara göründüğü şekliyle güneş ve astronomların inandığı gü-

neş. İkisi de güneş gibi olamaz ve akıl; doğrudan deneyimden gelenin güneşe daha az benzer olduğunu gösterir.

Ama bu değerlendirmeler, dış dünyanın varlığı konusunda kuşku uyandıran kuşkucu argümanları ortadan kaldırmadı. Bu, önce Tanrının varlığı kanıtlanarak yapılabilir.

Descartes'ın Tanrının varlığına ilişkin kanıtları çok özgün değildir; esas olarak skolastik felsefeye dayanır. Bu kanıtları Leibniz daha iyi ifade etmiştir, bu nedenle Leibniz'e gelene kadar bunların üzerinde durmayacağım.

Tanrının varlığı kanıtlanınca, gerisi çorap söküğü gibi gelir. Tanrı iyi olduğu için, Descartes'ın kuşkunun bir gerekçesi olarak hayal ettiği aldatıcı cin gibi davranmaz. Tanrı cisimlere inanmam yönünde bana öyle güçlü bir eğilim vermiştir ki, cisimler olmasa Tanrı aldatıcı olur; bu nedenle cisimler vardır. Dahası, bana yanlışları düzeltme yeteneği de vermiş olmalı. Açık ve seçik olanın doğru olduğu ilkesini kullandığım zaman, bu yeteneğe başvururum. Cisimlerle ilgili hakikati, zihnin ve cismin ortaklığıyla değil, tek başına zihinle bildiğimi hatırlarsam, bu yetenek matematiği ve fiziği de bilmemi olanaklı kılar.

Descartes'ın bilgi teorisinin yapıcı kısmı, daha önceki yıkıcı kısmından çok daha az ilginçtir. Sonuç nedeninden hiçbir zaman daha kusursuz olamaz gibi, bir şekilde birincil eleştirel incelemelerden kaçan her türlü skolastik

maksimi kullanır. Tantanalı bir şeklide *kanıtlanan* kendi varlığımızdan daha az aleni olmalarına rağmen, bu maksimleri kabul etmemiz için hiçbir neden gösterilmez. Platon, St. Augustinus ve St. Thomas, *Meditasyonlar*'da olumlayıcı olan pek çok şeyin büyük bölümünü içerir.

Descartes'ın kendisi ancak yarım ağız uygulamasına rağmen, eleştirel kuşku yönteminin büyük felsefi önemi vardı. Bir mantık sorunu olarak, eğer kuşkuculuk bir yerde durursa yöntemin olumlu sonuçlar doğurabileceği açıktır. Eğer hem mantıksal hem empirik bilgi olacaksa, iki tür durma noktası olmalıdır: Kuşku götürmez olgular ve kuşku götürmez çıkarım ilkeleri. Descartes'ın kuşku götürmez olguları kendi şahsi düşünceleridir, o, "düşünce"yi olası en geniş anlamda kullanır. "Ben düşünüyorum," onun nihai öncülüdür. Burada "Ben" sözcüğü, gerçekte gayrimeşrudur; nihai öncülünü "düşünceler vardır" şeklinde ifade etmeliydi. "Ben" sözcüğü gramer açısından uygundur, ama bir veriyi tarif etmez. "Ben düşünen bir *şeyim*" dediği zaman, zaten skolastik felsefeden gelen kategori aygıtını eleştirisiz kullanıyor. Düşüncelerin bir düşünene ihtiyaç duyduğunu hiçbir yerde kanıtlamaz ve gramer anlamı dışında, buna inanmak için hiçbir neden de yoktur. Bununla birlikte, dışsal nesneleri değil, daha çok düşünceleri temel empirik kesinlikler olarak görme kararı çok önemliydi ve sonraki felsefe üzerinde köklü bir etkisi oldu.

Descartes'ın felsefesi başka iki bakımdan da önemliydi. Birincisi: Platon'la başlayan ve büyük ölçüde dini nedenlerle Hıristiyan felsefenin geliştirdiği zihin ve madde düalizmini tamamladı ya da tamamlamaya çok yaklaştı. Descartes'ın takipçileri tarafından terk edilen epifizdeki tuhaf işlemler bir tarafa bırakılırsa, Kartezyen sistem paralel ama bağımsız iki dünya, her biri diğerine gönderme yapmadan incelenebilen zihin dünyası ile madde dünyasını sunar. Zihnin bedeni hareket ettirmemesi, açık olarak Geulincx'e ama örtük olarak Descartes'a ait yeni bir düşünceydi. Bedenin zihni hareket ettirmediğini söylemeyi olanaklı kılma avantajı vardı. Vücut susadığında zihnin "keder" hissetmesinin nedeni konusunda *Meditasyonlar*'da hatırı sayılır bir tartışma vardır. Doğru Kartezyen yanıt şöyleydi: Zihin ve beden iki saat gibidir ve biri "susama"yı gösterirken, diğeri "keder" gösterir. Ne var ki, dini bakış açısından bu teorinin ciddi bir sakıncası vardı ve bu durum, beni yukarıda sözünü ettiğim Kartezyenciliğin ikinci ayırt edici özelliğine getirir.

Maddi dünyaya ilişkin teoride Kartezyencilik katı bir biçimde deterministti. Canlı organizmalar, ölü madde kadar fizik yasalarınca yönetilmekteydi; Aristotelesçi felsefede olduğu gibi, organizmaların büyümesine ve hayvanların hareketlerini açıklamak için bir ruha ya da *entelekheia*'ya artık ihtiyaç yoktu. Descar-

tes'ın kendisi küçük bir istisnaya izin verir: Bir insan ruhu, yaşamsal tinlerin hareketinin niceliğini değilse bile yönünü değiştirebilir. Ama bu, sistemin ruhuna aykırıydı ve mekanik yasalarına da aykırı olduğu anlaşıldı; bu nedenle terk edildi. Sonuç şöyle oldu; maddenin bütün hareketleri fizik yasalarınca belirlenir ve paralellizm nedeniyle zihinsel olaylar da eşit ölçüde belirlenmiş olmak zorundadır. Bu nedenle Kartezyencilerin özgür irade konusunda güçlükleri vardı. Descartes'ın bilgi teorisinden çok bilimine ilgi gösterenler için, hayvanların otomat olduğunu söyleyen teoriyi genişletmek zor değildi: Neden aynı şey insanlar için söylenmesin ve sistem tutarlı bir materyalizm haline getirilerek basitleştirilmesin? On sekizinci yüzyılda bu adım atıldı.

Descartes'ta o zamanın biliminden öğrendikleri ile La Flèche'de öğrendiği skolastik felsefe arasında çözülmemiş bir düalizm vardır. Bu durum onu tutarsızlığa götürür; ama aynı zamanda verimli düşünceler bakımından, tamamen mantıklı bir filozoftan daha zengin hale getirdi. Tutarlılık onu yalnızca yeni bir skolastik felsefenin kurucusu yapardı; oysa tutarsızlık onu, önemli ama birbirinden uzak iki felsefe okulunun kaynağı yaptı.

10

SPINOZA

Spinoza (1634-77) büyük filozofların en soylusu ve en sevimlisidir. Bazıları entelektüel olarak onu aşmıştır, ama etik olarak Spinoza üstündür. Bunun doğal bir sonucu olarak, sağken ve öldükten sonra bir yüzyıl boyunca, müthiş kötü bir adam sayıldı. Bir Yahudi olarak doğdu, ama Yahudiler onu aforoz etti. Hıristiyanlar da ondan iğrendi; bütün felsefesine Tanrı düşüncesi egemen olmasına rağmen, gelenekçilen onu ateizmle suçladı. Ona çok şey borçlu olan Leibniz, borcunu gizledi ve onu öven bir söz söylemekten özenle kaçındı; hatta, Tanrıtanımaz Yahudiliği ile birlikte kişisel tanışıklığının boyutuyla ilgili yalan söyleyecek kadar ileri gitti.

Spinoza'nın yaşamı çok sadeydi. Ailesi İspanya'dan ya da olasılıkla Portekiz'den Engizisyondan kaçarak Hollanda'ya gelmişti. Yahudi eğitimi aldı; ama geleneksel kalmayı olanaksız buldu. Kuşkularını gizlemesi için kendisini yıllık

1000 florin teklif edildi, kabul etmeyince, öldürülmeye çalışıldı; suikast başarısız olunca, Tesniye'de belirtilen bütün lanetlerle ve Elişa'nın, sonunda dişi ayılarca parçalanan çocuklarla ilgili duyurduğu lanetle lanetlendi. Ama hiçbir dişi ayı Spinoza'ya saldırmadı. Önce Amsterdam'da, sonra Lahey'de sakin bir hayat sürdü ve mercek parlatarak geçimini sağladı. İstekleri az ve basitti, yaşamı boyunca paraya hiç aldırış etmedi. Onu tanıyan birkaç kişi, ilkelerini onaylamasa bile onu sevdi. Orange Hanedanına karşı De Witt'lerin yanında yer aldığı için siyasal olarak kötü bir izlenim bırakmasına rağmen, Hollanda hükümeti her zamanki liberalizmiyle, teolojik konulardaki fikirlerini hoş gördü. Erken yaşta, kırk üç yaşında veremden öldü.

Baş eseri *Ethica*, öldükten sonra yayımlandı. Bu kitabı değerlendirmeden önce, diğer iki kitabı, *Tractatus Theologico-Politicus* ve *Tractatus Politicus*, hakkında birkaç söz söylemek gerekir. İlk kitap Kitabı Mukaddes eleştirisi ile siyasal teorinin tuhaf bir bileşimidir; ikincisi yalnızca siyasal teoriye değinir. Kitabı Mukaddes eleştirisinde Spinoza, özellikle Eski Ahit'in çeşitli kitaplarına geleneğin verdiğinden daha sonraki tarihler verirken, modern görüşleri kısmen önceler; Kutsal Yazıların, liberal bir teolojiyle bağdaşabilir şekilde yorumlanabileceğini göstermeye çalışır.

Spinoza'nın siyasal teorisi, Hobbes'la arasında muazzam bir mizaç farkı olmasına

rağmen, esas olarak ondan türetilir. Bir doğa durumunda haklı ya da haksızın olmadığını savunur; çünkü haksızlık, yasaya uymamaya dayanır. Hükümdarın yanlış yapamayacağını savunur ve Kilisenin devlete tamamen bağlı olması gerektiği konusunda Hobbes'la hemfikirdir. Her türlü başkaldırıya, kötü bir yönetime karşı olsa bile karşı çıkar ve İngiltere'deki sıkıntıları, otoriteye zorla direnmekten kaynaklanan zararın kanıtı olarak gösterir. Ama demokrasiyi "en doğal" yönetim biçimi sayarken Hobbes'la hemfikir değildir. Tebaanın *bütün* haklarını hükümdara feda etmemesi gerektiğini savunurken de onunla hemfikir değildir. Özellikle düşünce özgürlüğünün önemli olduğunu savunur. Dini sorunlara devletin karar vermesi gerektiği fikriyle düşünce özgürlüğünü nasıl bağdaştırdığını bilmiyorum. Sanırım bunu söylerken, Kiliseden çok devletin karar vermesi gerektiğini kasteder; Hollanda'da devlet, Kiliseden çok daha fazla hoşgörülüydü.

Spinoza'nın *Ethica*'sı üç ayrı konuyu ele alır: Metafizikle başlar, sonra tutkular ve irade psikolojisine geçer ve sonunda, önceki kısımlardaki metafiziğe ve psikolojiye dayanan bir etik öne sürer. Metafizik, Descartes'ın değiştirilmiş halidir, psikoloji Hobbes'u hatırlatır, ama etik özgündür ve kitapta en değerli kısımdır. Spinoza'nın Descartes'la ilişkisi, bazı bakımlardan, Plotinos'un Platon'la ilişkisi gibidir. Descartes çok yönlü bir kişiydi, entelektüel merak-

la doluydu, ama ahlaki ciddiyet yükü altına fazla girmedi. Descartes geleneksel inançları desteklemeyi amaçlayan "kanıtlar" icat etmesine rağmen, Karneades'in Platon'u kullanması gibi, kuşkucular da onu kullanabildi. Spinoza, bilimsel konulara ilgi duymasına, hatta gökkuşağı üzerine bir deneme yazmış olmasına rağmen, esas olarak dinle ve erdemle ilgilendi. Descartes'tan ve çağdaşlarından materyalist ve determinist bir fizik alıp kabul etti ve bu çerçevede, *İyi*ye adanmış bir yaşama ve saygıya yer bulmaya çalıştı. Girişimi muhteşemdi ve bu, onu başarılı görmeyenlerde bile hayranlık uyandırır.

Spinoza'nın metafizik sistemi, Parmenides'in başlattığı tiptedir. Yalnızca tek töz vardır, "Tanrı ya da Doğa" sonlu hiçbir şey kendi kendine yetmez. Descartes üç töz kabul etti, Tanrı, zihin ve madde; doğrusu onun için bile Tanrı bir anlamda zihinden ve maddeden daha tözseldi, çünkü onları Tanrı yaratmıştı ve istese yok edebilirdi. Ama Tanrının kadiri mutlaklığıyla kurulan ilişki dışında zihin ve madde iki bağımsız tözdü, sırasıyla düşünce ve yayılım (yer kaplama) öznitelikleriyle tanımlanmaktaydı; Spinoza'da bunların hiçbiri yoktu. Ona göre düşünce ve yayılım, Tanrının öznitelikleriydi. Tanrının sonsuz sayıda başka öznitelikleri de vardır; çünkü her bakımdan sonsuz olmalıdır, ama o diğer öznitelikler bizim için bilinmezdir. Bireysel ruhlar ve ayrı madde par-

çaları, Spinoza'ya göre, sıfattır; *şey* değil, ilahi Varlığın veçheleridir. Hıristiyanların inandığı türden bir kişisel ölümsüzlük olamaz, gittikçe daha çok Tanrıyla bir olmaya dayanan gayrişahsi türden bir ölümsüzlük olabilir. Sonlu şeyler fiziksel ya da mantıksal sınırlarıyla, yani *olmadıkları* şeyle tanımlanırlar: "her belirleme olumsuzlamadır." Tamamen olumlu yalnızca bir Varlık olabilir ve O mutlak sonsuz olmalıdır. Böylece Spinoza, eksiksiz ve sulandırılmamış bir panteizme ulaşır.

Spinoza'ya göre her şeyi, mutlak bir mantıksal zorunluluk yönetir. Zihinsel alanda özgür irade, fiziksel dünyada tesadüf diye bir şey yoktur. Olup biten her şey, Tanrının anlaşılmaz doğasının bir tezahürüdür ve olayların olduklarından başka türlü olmaları mantıksal olarak olanaksızdır. Bu, eleştirmenlerin işaret etmekte gecikmedikleri günahla ilgili güçlüklere yol açar. Spinoza'ya göre her şeyin Tanrı tarafından buyurulduğunu ve bu nedenle iyi olduğunu gözlemleyen eleştirmenlerden biri, öfkeyle sorar: Neron'un kendi annesini öldürmesi iyi miydi? Âdem'in elmayı yemesi iyi miydi? Spinoza bu eylemlerde olumlu olanın iyi, olumsuz olanın kötü olduğu yanıtını verir; ama olumsuzluk yalnızca sonlu yaratıkların bakış açısından vardır. Tek başına eksiksiz varlık olan Tanrıda olumsuzluk yoktur ve bu nedenle bize günah gibi görünen kötülük, bütünün parçası olarak bakıldığında yoktur. Bu öğreti, şu ya da

bu biçimiyle pek çok mistik tarafından savunulmuş olmasına rağmen, geleneksel günah ve lanet öğretisiyle açıkça uzlaştırılamaz. Bu, Spinoza'nın özgür iradeyi tamamen reddetmesiyle ilgilidir. Spinoza tartışmacı olmamasına rağmen, çağdaşları için ne kadar sarsıcı olursa olsun düşüncelerini gizlemeyecek kadar dürüsttü; öğretisinden tiksinti duyulması bu nedenle şaşırtıcı değildir.

Ethica, Eukleides üslubuyla, tanımlarla, aksiyomlarla ve teoremlerle açıklanır; aksiyomlardan sonra her şeyin, tümdengelimsel argümanla kesin bir biçimde tanıtlandığı varsayılır. Bu durum, onu okumayı zorlaştırır. Spinoza'nın saptadığını iddia ettiği türden kesin "kanıtlar" bulunduğunu varsayamayan modern öğrenci, aslında üzerinde uzun uzadıya durmaya değmeyen tanıtlamaların ayrıntılarından sıkılacaktır. Önerme ifadelerini okumak ve *Ethica*'da en iyi olan şeylerin çoğunu içeren açımlamaları incelemek yeterlidir. Ama geometrik yönteminden ötürü Spinoza'yı ayıplamak anlamaktan yoksunluğu gösterir. Her şeyin *tanıtlanabildiğini* savunmak, hem etik olarak hem metafizik olarak onun sisteminin özüydü; bu nedenle, tanıtlamalar üretmek çok önemliydi. Onun yöntemini kabul etmeyebiliriz; ama bu, onun metafiziğini kabul edemediğimiz içindir. Evrenin parçalarının iç bağlantılarının *mantıksal* olduğuna inanamayız, çünkü bilimsel yasaların tek başına akıl yü-

rütmeyle değil, gözlemle keşfedileceğini savunuruz. Ama Spinoza için geometrik yöntem zorunluydu ve öğretisinin en özsel bölümlerine sıkı sıkıya bağlıydı.

Şimdi Spinoza'nın duygulanımlar teorisine geliyorum. Bu teori, zihnin doğasına ve kökenine ilişkin, "insan zihninin, Tanrının öncesiz-sonrasız ve sonsuz özüne ilişkin yeterli bir bilgisi vardır" önermesine zemin hazırlayan metafizik bir tartışmadan sonra gelir. Ama *Ethica*'nın üçüncü kitabında tartışılan tutkular çeldiricidir ve bütüne ilişkin entelektüel görüşümüzü saklar. "Her şey" diyor Spinoza, "kendinde olduğu sürece, kendi varlığını azimle korumaya çalışır." Sevgi, nefret ve anlaşmazlık buradan çıkar. III. Kitabın psikolojisi tamamen egoisttir. "Nefretimin nesnesinin yok olduğunu kavrayan kişi haz duyacaktır." "Herhangi birinin, yalnızca bir kişinin sahip olabildiği bir şeyden zevk aldığını kavrarsak, söz konusu kişinin ona sahip olmamasını sağlamaya çalışırız," ama bu kitapta bile Spinoza'nın matematiksel olarak tanıtlanmış kinizm görüntüsünü terk ettiği anlar vardır; örneğin şöyle der: "Nefret karşılıklı olursa artar ve diğer yanda sevgiyle yok edilebilir." Spinoza'ya göre kendini koruma, tutkuların temel güdüsüdür; ama bizde gerçek ve olumlu olan şeyin, ayrılık görüntüsünü koruyan şey değil, bizi bütünle birleştiren şey olduğunu kavradığımız zaman, kendini koruma nitelik değiştirir.

Ethica'nın sırasıyla "İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti" ve "Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü" başlıklı son iki kitabı en ilginç bölümlerdir. Başımıza gelenler dış nedenler tarafından belirlendiği oranda esaret altındayız ve kendi kaderimizi kendimiz belirlediğimiz oranda özgürüz. Sokrates ve Platon gibi Spinoza da, her yanlış eylemin zihinsel hatadan kaynaklandığına inanır: Kendi koşullarını yeterince anlayan kişi bilgece davranır ve hatta, başka biri için talihsizlik olan şey karşısında mutlu bile olur. Cömertliğe hiç başvurmaz, çıkarcılığın bir anlamda ve daha özel olarak kendini korumanın bütün insan davranışını yönettiğini savunur. "Hiçbir erdem, insanın kendi varlığını koruma gayretinden önce düşünülemez," ama bilge kişinin kendi bencilliğinin hedefi olarak neyi seçeceğine ilişkin Spinoza'nın kavrayışı, sıradan egoistinkinden farklıdır. "Zihnin en yüksek iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en yüksek erdemi Tanrıyı bilmektir." Yetersiz düşüncelerden kaynaklanan duygulanımlara "tutku" denilir; tutkular farklı kişilerde çatışabilir, ama akla itaat içinde yaşayan kişiler birbiriyle anlaşacaktır. Kendinde haz iyidir, ama umut ve korku kötüdür; tevazu ve pişmanlık da kötüdür: "bir eylemden pişmanlık duyan kişi, iki kat kötüdür ya da çürüktür." Spinoza zamanı gerçekdışı sayar ve bu nedenle, bir olayla geçmiş ya da gelecek olarak alakalı olan bütün duygulanımlar akla aykırıdır. "Zihin bir şeyi aklın em-

riyle kavradığı için, ister şimdiye, ister geçmişe, ister geleceğe ait bir şeyin düşüncesi olsun, eşit ölçüde etkilenir."

Bu zor bir sözdür, ama Spinoza'nın sisteminin özüne ilişkindir ve üzerinde biraz durmamız iyi olur. Halk düşüncesinde "sonu iyi biten her şey iyidir;" evren giderek iyileşiyorsa, giderek bozulması durumunda sahip olduğumuz fikrimizi değiştiririz, her iki durumda da iyi ile kötünün toplamı aynı olsa bile. Cengiz Han'ın zamanındaki bir afetten çok kendi zamanımızın bir afetinden endişe ederiz. Spinoza'ya göre bu irrasyoneldir. Olup biten her şey, Tanrının gördüğü şekliyle öncesiz-sonrasız dünyanın parçasıdır; tarihin Tanrıyla ilgisi yoktur. Bilge insan, insan sınırlılığı izin verdiği ölçüde, dünyayı Tanrının gördüğü gibi, *sub specie aeternitatis*, öncesizlik-sonrasızlık durumu altında görmeye çalışır, ama diyebilirsiniz ki, değiştiremeyeceğimiz geçmiş felaketlerden çok, önlenmesi belki olanaklı olabilen gelecek talihsizliklerle ilgilenmekte kesinlikle haklıyız. Spinoza'nın determinizmi bu sorunun yanıtını verir. Yalnızca cahiller geleceği değiştirebileceğini düşünür; olacak olan olur ve gelecek, geçmiş kadar değiştirilemez ölçüde sabittir. Bu yüzden umut ve korku lanetlenir; her ikisi de, geleceği belirsiz görmeye dayanır ve dolayısıyla bilgelik eksikliğinden kaynaklanır.

Elimizden geldiği ölçüde Tanrınınkine benzer bir dünya görüşü edindiğimiz zaman, her

şeyi bütünün parçası olarak ve bütünün iyiliği için zorunlu görürüz. Bu nedenle "kötülük bilgisi, yetersiz bir bilgidir." Tanrını kötülük bilgisi yoktur, çünkü bilinecek kötülük yoktur; kötülük görüntüsü, evrenin parçalarını sanki kendi kendilerine yeterlilermiş gibi görmekten kaynaklanır.

Spinoza'nın bakışı, insanları korkunun tiranlığından kurtarmayı amaçlar. "Özgür bir kişi en az ölümü düşünür; onun bilgeliği, ölümün değil yaşamın tefekkürüdür." Spinoza bu ilkeye tamamen uygun yaşadı. Ömrünün son gününde çok sakindi, heyecanlanmadı, *Phaidon*'daki Sokrates gibiydi, diğer günlerde yaptığı gibi, muhatabını ilgilendiren konularda sohbet etti. Bazı filozoflardan farklı olarak, kendi öğretilerine yalnızca inanmakla kalmadı, uyguladı da bununla birlikte büyük kışkırtmalara rağmen, kendi etiğinin lanetlediği türden bir öfkeye ya da kızgınlığa kapıldığı bir olay bilmiyorum. Tartışmada kibar ve makuldü; asla kınamaz, ikna etmek için elinden geleni yapardı.

Başımıza gelenler bizden kaynaklandığı ölçüde iyidir, yalnızca dışarıdan gelen, bizim için kötüdür. "Fail nedeni bir insan olan her şey zorunlu olarak iyi olduğu için, dışsal nedenler olmadan bir kişinin başına kötü bir şey gelemez." Bu nedenle, açıkçası bir bütün olarak evrenin başına kötü bir şey gelemez, çünkü o, nedenlere tabi değildir. "Evrensel doğanın

bir parçasıyız ve onun düzenine uyarız. Buna ilişkin açık ve seçik bir anlayışımız olsa, doğamızın zekâyla tanımlanan kısmı, başka bir deyişle daha iyi olan kısmımız, başımıza gelenlere kesinlikle razı olacak ve böyle bir rıza içinde varlığını sürdürmeye çalışacaktır." Bir insan daha büyük bir bütünün istemsiz bir parçası olduğu ölçüde köledir; ama anlayış yoluyla, bütünün tek gerçekliğini kavradığı ölçüde özgürdür. Bu öğretinin içerimleri *Ethica*'nın son kitabında geliştirilir.

Spinoza, Stoacılar gibi ***bütün*** duygulanımlara itiraz etmez; yalnızca "tutku" olanlara, yani dış güçlerin gücü altında kendimize pasif gibi göründüğümüz duygulanımlara itiraz eder. "Tutku olan bir duygulanım, onun hakkında açık ve seçik bir fikre sahip olur olmaz tutku olmaktan çıkar." Bütün şeylerin zorunlu olduğunu anlamak, zihnin duygulanımlar üzerinde güç kazanmasına yardım eder. "Kendisini ve duygulanımlarını açık ve seçik anlayan kişi Tanrıyı sever ve kendisini ve duygulanımlarını ne kadar çok anlarsa o kadar çok sever." Bu önerme bizi bilgeliğin dayandığı "zihinsel Tanrı sevgisi"yle tanıştırır. Zihinsel Tanrı sevgisi, bir düşünce ve duygulanım birliğidir: Sanırım, denilebilir ki, hakikatin kavranmasında neşeyle birleşen doğru düşünceye dayanır. Doğru düşüncedeki her neşe, zihinsel Tanrı neşesinin parçasıdır; çünkü olumsuz bir şey içermez ve bu nedenle, düşüncede kötü görünecek şekilde

ayrılmış parçalı şeyler gibi yalnızca görünüşte değil, sahiden bütünün parçasıdır.

Biraz önce, entelektüel Tanrı sevgisinin neşeyi gerektirdiğini söyledim; ama herhalde bu bir hataydı, çünkü Spinoza Tanrının herhangi bir haz ya da acı duygulanımdan etkilenmediğini söyler ve ayrıca "zihnin Tanrıya yönelik entelektüel sevgisi, Tanrının kendini sevdiği sonsuz sevginin parçasıdır" der. Yine de "zihinsel *sevgi*"de salt anlıksal olmayan bir şeyin bulunduğunu düşünüyorum; söz konusu neşe, belki, hazdan üstün bir şey sayılır.

"Tanrıya yönelik sevgi," diyor, "zihinde baş yeri tutmalıdır." Spinoza'nın tanıtlamalarını atladım; ama bunu yaparken, düşüncesinin eksik bir resmini verdim. Yukarıdaki önermenin kanıtı kısa olduğu için, tamamını aktaracağım; okur, diğer önermelerin kanıtlarını zihninde canlandırabilir. Yukarıdaki önermenin kanıtı şöyledir:

"Çünkü bu sevgi bedenin bütün modifikasyonlarıyla bağlantılıdır (önerme 14) ve onların hepsi tarafından beslenir (önerme 15); bu nedenle (önerme 11) zihinde baş yeri almalıdır."

Yukarıdaki kanıtta işaret edilen önermelerden 14 şöyle der: "Zihin, bütün bedensel modifikasyonların ya da şeylerin imgelerinin Tanrı düşüncesine atfedilebileceğim ortaya koyabilir;" önerme 15: "Kendisini ve duygulanımlarını açık ve seçik anlayan kişi Tanrıyı sever ve kendisini ve duygulanımlarını ne kadar çok

anlarsa Tanrıyı da o kadar çok sever;" önerme 11: "Zihinsel bir imge ne kadar çok nesneye işaret ederse, bu imge o kadar sık görünür ya da o kadar sık göz alıcı olur ve zihni o kadar çok kaplar."

Yukarıda aktarılan "kanıt" şöyle ifade edilebilir: Başımıza gelenleri anlamamızda her artış, olayları Tanrı düşüncesine atfetmeye dayanır; çünkü hakikatte her şey Tanrının parçasıdır. Bu şekilde her şeyi Tanrının parçası olarak anlamak, Tanrı sevgisidir. *Bütün* nesneler Tanrıya atfedilince, Tanrı düşüncesi zihni tam olarak kaplayacaktır.

Bu yüzden "Tanrı sevgisi zihinde baş yeri almalıdır" önermesi, öncelikli bir ahlaki öğüt değil, biz anlayış kazandıkça kaçınılmaz olarak olması gerekenlerin bir anlatımıdır.

Kimsenin Tanrıdan nefret edemeyeceği söylenir; ama diğer yandan "Tanrıyı seven kişi, karşılık olarak Tanrının da onu sevmesi için çabalayamaz" da denilir. Daha anlamaya başlamadan Spinoza'ya hayran olan Goethe bu önermeyi, bir kendini-yadsıma örneği saydı. O şekilde değil, ama Spinoza'nın metafiziğinin mantıksal bir sonucudur. Bir kişinin Tanrının kendisini sevmesini istememesi *gerektiğini* söylemez; Tanrıyı seven bir kişi, Tanrının kendisini sevmesini *isteyemez* der. Şu kanıt bunu açıkça ortaya koyar: "Çünkü bir kişi böyle bir çaba içine girseydi, sevdiği Tanrının Tanrı olmamasını isterdi (önerme 17'nin sonucu) ve

dolayısıyla acı duymak isterdi (önerme 19, bölüm III), bu da saçmadır (önerme 28, bölüm III)." Önerme 17 (bölüm V'te), yukarıda işaret edilen ve Tanrının tutkuları, hazları ya da acıları olmadığını söyleyen önermedir; yukarıda işaret edilen sonuç, Tanrının kimseyi sevmediğini ve kimseden nefret etmediğini ortaya çıkarır. Yine burada da söz konusu olan etik bir ilke değil, mantıksal bir zorunluluktur; Tanrıyı seven ve Tanrının kendisini sevmesini isteyen bir kişi acı duymak ister, "bu da saçmadır."

Tanrının kimseyi sevemediği önermesi, Tanrının sonsuz bir zihinsel sevgiyle kendisini sevdiği önermesiyle çelişir sayılmamalıdır. Kendisini sevebilir, çünkü yanlış inanç olmaksızın bu mümkündür ve ne olursa olsun, zihinsel sevgi çok özel bir sevgi türüdür.

Bu noktada Spinoza, "duygulanımlara karşı bütün çareleri" bize verdiğini anlatır. Büyük çare, duygulanımların doğası ve dışsal nedenlerle ilişkileri koşununda açık ve seçik düşüncelerdir. Tanrı sevgisinde, insan sevgisine kıyasla bir avantaj daha vardır. "Manevi hastalık ve talihsizlikler, birçok değişkene tabi bir şeyin aşırı sevgisine bağlanabilir." Oysa açık ve seçik bilgi "değişmez ve öncesiz-sonrasız bir şeye yönelik sevgi doğurur" ve böyle bir sevginin, geçici ve değişken bir nesneye duyulan sevginin çalkantılı ve huzur kaçırıcı niteliği yoktur.

Ölümden sonra kişisel varlığını sürdürme bir yanılsama olmasına rağmen, insan zihnin-

de öncesiz-sonrasız olan bir şey yine de vardır. Beden katlanırken zihin yalnızca hayal edebilir ya da hatırlayabilir; ama Tanrıda, öncesizlik-sonrasızlık biçimi altında şu ya da bu insan bedeninin özünü dışa vuran bir düşünce vardır ve bu düşünce, zihnin öncesiz-sonrasız parçasıdır. Zihinsel Tanrı sevgisi, bir birey yaşayınca, zihnin bu öncesiz-sonrasız parçasında barınır.

Tanrıya yönelik sevgiden ibaret olan kutsanmışlık, erdemin bir ödülü değil, erdemin kendisidir; şehvetimizi kontrol ettiğimiz için ondan zevk almayız, ama ondan zevk aldığımız için şehvetimizi kontrol ederiz.

Ethica şu sözlerle biter:

"Bilge kişi, öyle sayıldığı sürece, tinde pek rahatsız olmaz; ama belli bir öncesiz-sonrasız zorunlulukla kendisinin, Tanrının ve şeylerin bilincinde olduğu için, asla var olmaktan çıkmaz, her zaman kendi tininin gerçek rızasına sahiptir. Bu sonuca götürdüğünü gösterdiğim yol son derece zor gibi görünürse de, keşfedilebilir. Mecburen zordur, çünkü nadir bulunur. Selamet elimizde hazır olsaydı ve büyük emek harcamadan bulunabilseydi, neredeyse bütün insanlar tarafından nasıl ihmal edilebilirdi? Ama bütün mükemmel şeyler, nadir oldukları kadar zordurlar."

Bir filozof olarak Spinoza'nın önemini eleştirel olarak değerlendirirken, onun etiğini metafiziğinden ayırt etmek ve metafiziğinin red-

dedilmesine etiğinin ne kadar dayandığını değerlendirmek gerekir.

Spinoza'nın metafiziği, "mantıksal monizm" –yani dünyanın bir bütün olarak tek bir töz olduğunu, hiçbir parçasının mantıksal olarak tek başına var olamadığını öne süren öğreti– denilebilecek şeyin en iyi örneğidir. Bu görüşün nihai temeli şu inançtır; her önermenin tek bir öznesi ve tek bir yüklemi vardır, bu da bizi, ilişkilerin ve çoğulluğun bir yanılsama olmak zorunda olduğu sonucuna götürür. Spinoza, dünyanın ve insan yaşamının doğasının apaçık aksiyomlardan mantıksal olarak çıkarılabildiğini sandı; olayları, iki kere ikinin dört etmesi olgusunu kabullendiğimiz gibi kabullenmeliyiz, çünkü eşit ölçüde mantıksal zorunluluğun sonucudurlar. Bu metafiziğin tamamını kabul etmek olanaksızdır, modern mantıkla ve bilimsel yöntemle bağdaşmaz. *Olgular* akıl yürütmeyle değil, gözlemle keşfedilmelidir; gelecekle ilgili başarılı çıkarımlar yaptığımızda, bunu mantıksal olarak zorunlu olan ilkelerle değil, empirik verilerin gösterdiği ilkelerle yaparız. Spinoza'nın dayandığı töz kavramı, bugün ne fiziğin ne felsefenin kabul edebildiği bir kavramdır.

Sıra Spinoza'nın etiğine gelince, metafizik temel reddedildiğinde bile her şey olmasa da bazı şeylerin kabul edilebilir olduğunu hissederiz ya da ben hissederim. Geniş anlamda Spinoza, insan gücünün sınırlarını kabul etti-

ğimiz zaman bile soylu yaşamanın nasıl olanaklı olduğunu göstermek ister. Kendisi, kendi zorunluluk öğretisiyle, bu sınırları olduklarından daha dar hale getirir; ama sınırlar kuşku götürmez biçimde var olunca, Spinoza'nın maksimleri olası en iyisidir. Örneğin ölümü ele alalım: İnsanın yapabildiği hiçbir şey onu ölümsüz yapmaz; bu yüzden öleceğiz diye ağıtlar yakarak ve korkarak zaman geçirmek boşunadır. Ölüm korkusuna takıntılı olmak, bir tür köleliktir; Spinoza "özgür bir kişi en az ölümü düşünür" derken haklıdır. Ama bu durumda bile yalnızca genel olarak ölüm bu şekilde ele alınır, tikel bir hastalıktan ölüm, eğer olanaklıysa, tıbbi bakımla savuşturulmalıdır. Bu durumda bile sakınılması gereken şey belli bir kaygı ya da dehşet türüdür; sakin bir biçimde gerekli önlemler alınmalıdır ve düşüncelerimiz, olanaklı olduğu ölçüde başka konulara yönlendirilmelidir. Aynı düşünceler, salt kişisel bütün talihsizlikler için geçerlidir.

Peki sevdiğiniz kişilerin başına gelen talihsizliklere ne demeli? Günümüzde Avrupa'da ya da Çin'de yaşayanların başına gelmesi olası bazı şeyleri düşünelim. Diyelimki, bir Yahudisiniz ve bütün aileniz katledilmiştir. Diyelimki, Nazilere karşı savaşan bir yeraltı çalışanısınız ve siz yakalanmadığınız için karınız kurşuna dizilmiştir. Diyelimki, kocanız salt hayali bir suçtan ötürü Kuzey Kutbunda bir çalışma kampına gönderilmiş ve orada işkenceden ve

açlıktan ölmüştür. Diyelimki, kızınıza düşman askerleri tecavüz edip öldürdü. Bu koşullarda felsefi bir sükuneti korumalı mısınız?

Eğer İsa'nın öğretisine uyarsanız, "Onları affet Baba, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar" dersiniz. Bunu içtenlikle diyebilen ve bunu diyebildikleri için hayran olduğum Quaker'lar tanıdım. Ama hayranlık duymadan önce, talihsizliğin gerektiği kadar derin hissedildiğinden emin olmak gerek. "Ailem acı çekiyorsa bana ne? Yine de erdemli olabilirim" diyen Stoacının tutumu kabul edilemez. Hıristiyan "Düşmanlarınızı sevin" ilkesi iyidir; ama Stoacı "Dostlarınıza aldırış etmeyin" ilkesi kötüdür. Hıristiyan ilke sükunet aşılamaz, en kötü insanlara yönelik bile ateşli bir sevgi aşılar. İçtenlikle uygulamanın pek çoğumuz için çok zor olduğunu belirtmek dışında, buna karşı söylenecek bir şey yoktur.

Bu tür felaketlere ilkel tepki intikamdır. Macduff, karısının ve çocuklarının Macbeth tarafından öldürüldüğünü öğrenince, bizzat tiranı öldürmeye karar verir. Haksızlık büyük ve ilgisiz insanlarda ahlaki dehşet uyandıracak kadar olduğunda, pek çok kişi bu tepkiye hayranlık duyar. Tamamen lanetlenemez; çünkü cezalardan biri de budur ve ceza bazen gereklidir. Dahası akıl sağlığı bakımından, intikam dürtüsü olasılıkla o kadar güçlü olur ki, bir çıkış noktası bulunmazsa, insanın yaşama bakışı bozulup, az çok delilik halini alabilir.

Bu evrensel olarak doğru değildir, ama vakaların büyük bir bölümünde doğrudur. Diğer yanda, intikamın çok tehlikeli bir güdü olduğu söylenmelidir. Toplum kabul ettiği ölçüde, bir kişinin kendi davasının yargıcı olmasına izin verir; hukuk da zaten tam da bu durumu önlemeye çalışır. Dahası, genellikle aşırı bir güdüdür, gerekenden fazla ceza vermeye çalışır. Örneğin işkence, işkenceyle cezalandırılmamalıdır; ama intikam şehvetiyle çıldıran bir kişi, nefret ettiği kişiye acısız bir ölümü çok görür. Dahası ve Spinoza'nın haklı olduğu yer burasıdır– tek bir tutkunun egemen olduğu yaşam dar bir yaşamdır, hiçbir bilgelikle bağdaşmaz. Bu nedenle genel olarak intikam, haksızlığa en iyi tepki değildir.

Spinoza, Hıristiyanların dediğini ve biraz da fazlasını söyler. Ona göre her günah bilgisizlikten kaynaklanır; o, "ne yaptıklarını bilmedikleri için, onları bağışlar"dı. Sizi, kendi inancına göre günahın kaynağı olan dar alandan uzak durmaya ve en büyük talihsizliklerde bile üzüntü dünyanıza kapanmaktan sakınmaya iterdi; talihsizliği nedenleriyle ilişki içinde ve bütünsel doğa düzeninin parçası gibi görerek anlamanızı sağlardı. Gördüğümüz gibi, sevgiyle nefretin üstesinden gelinebildiğine inanır: "Nefret karşılıklı olursa artar ve diğer yanda sevgiyle yok edilebilir. Sevgiyle tamamen yok edilen nefret sevgiye dönüşür; böylece kendisinden önce nefret olan sevgi daha

büyür." Buna inanabilmeyi isterim, ama nefret eden kişinin, karşılığında nefret etmeyi reddeden kişinin tamamen denetimi altında olduğu istisnai durumlar hariç, buna inanamam. Bu tür istisna durumlarda, cezalandırılmama şaşkınlığının iyileştirici bir etkisi olabilir. Ama kötüler güç sahibi olduğu sürece, onlardan nefret etmediğiniz konusunda onlara güvence vermenin fazla yararı yoktur; çünkü sözlerinizi yanlış güdülere atfederler. Ve direnmeden onları güçlerinden yoksun bırakamazsınız.

Spinoza için sorun, evrenin nihai iyiliğine inanmayan biri için olduğundan daha kolaydır. Spinoza'nın düşüncesine göre, talihsizliklerinizi gerçekte olduğu gibi, zamanın başlangıcından sonuna kadar uzanan nedenler silsilesinin parçası olarak görürseniz, evren için değil sizin için talihsizlik olduğunu görürsünüz; bunlar, evren için, nihai bir uyumu yükselten geçici uyumsuzluklardan ibarettir. Bunu kabul edemem; bana göre tikel olaylar neyse odur, bir bütünün içine emilmekle farklı olmazlar. Her acımasızlık edimi ebediyen evrenin bir parçasıdır; daha sonra olup biten hiçbir şey o edimi kötü yerine iyi yapamaz ya da parçası olduğu bütüne kusursuzluk kazandıramaz.

Yine de insanoğlunun olağan kaderinden daha kötü olan (ya da size öyle görünen) bir şeye katlanmak payınıza düştüğünde, Spinoza'nın bütünü ya da sizin kederinizden daha büyük konuları düşünme ilkesi, yararlı olur.

İçerdiği bütün kötülük ve ıstırapla birlikte insan yaşamının, evrenin yaşamının son derece küçük bir parçası olduğunu düşünmenin rahatlatıcı olduğu zamanlar bile vardır. Bu tür düşünceler bir din oluşturmaya yetmeyebilir; ama acı dolu bir dünyada akıl sağlığına yardımcı ve aşırı çaresizlik felcine karşı bir çaredir.

11

LEIBNIZ

Leibniz (1646-1716) bütün zamanların üstün zekâlarından biriydi, ama bir insan olarak hayranlık duyulacak biri değildi. Doğrusu, insanın müstakbel bir çalışanın bonservisinde bulmak isteyeceği erdemlere sahipti; çalışkandı, tutumluydu, ılımlıydı ve mali konularda dürüsttü. Ama Spinoza'da çok göze çarpan yüksek felsefi erdemlerden tamamen yoksundu. En iyi düşüncesi ona popülerlik kazandıracak türden değildi ve taslaklarını yayımlamadan masasında bıraktı. Yayımladıklarını, prenslerin ve prenseslerin takdirini kazanmak amacıyla yayımladı. Bu nedenle Leibniz'i temsil eden iki felsefe sistemi vardır: Açıkça ilan ettiği biri iyimser, geleneksel, fantastik ve sığdı, oldukça yakın zamanda editörlerin onun elyazmalarından gün ışığına çıkardıkları diğer felsefe sistemi derin, tutarlı, büyük ölçüde Spinozacı ve şaşırtıcı ölçüde mantıklıydı. Bütün olası dünyala-

rın en iyisinin bu dünya olduğu (F. H. Bradley'in eklediği küçümseyici yoruma göre "ve içindeki her şeyin zorunlu bir kötülük olduğu") öğretisini icat eden popüler Leibniz'di; Voltaire'in Doktor Pangloss olarak karikatürleştirdiği kişi bu Leibniz'di. Bu Leibniz'i göz ardı etmek tarihsel davranmamak olur; ama diğer Leibniz'in felsefi önemi açık ara büyüktür.

Leibniz, Otuz Yıl Savaşları son bulmadan iki yıl önce Leipzig'de doğdu, babası orada ahlak felsefesi profesörüydü. Üniversitede hukuk okudu ve 1666'da Altdorf'ta doktora diploması aldı; kendisine profesörlük teklif edildi, ama "çok farklı şeyler düşündüğünü" söyleyerek reddetti. 1667'de, diğer Batı Alman prensleri gibi XIV. Louis'nin korkusuyla yaşayan Mainz başpiskoposunun hizmetine girdi. Leibniz, başpiskoposun onayıyla, Fransız kralı Almanya yerine Mısır'ı istila etmeye ikna etmeye çalıştı; ama St. Louis'in zamanından beri kâfire karşı kutsal savaş modasının geçtiği, kendisine kibarca hatırlatıldı. Napoleon 1803'te, kendi başarısız Mısır seferinden dört yıl sonra Hanover'i işgal ettiğinde, keşfedilene kadar, Leibniz'in bu projesinden kimsenin haberi olmadı. 1672'de Leibniz bu planla bağlantılı olarak Paris'e gitti ve sonraki dört yılın büyük bölümünü orada geçirdi. Paris'teki temasları, felsefi gelişimi bakımından çok önemliydi; çünkü o sırada Paris hem felsefe hem matematik alanında dünyaya yön veriyordu. Leib-

niz 1675-6'da Paris'te, Newton'un aynı konuda daha önce yaptığı ama yayınlamadığı çalışmasından habersiz, sonsuz küçükler hesabını icat etti. Leibniz'in çalışması ilk kez 1684'te, Newton'unki ise 1687'de yayınlandı. Öncelikli olarak, bu süreci izleyen tartışma talihsiz ve bütün taraflar için yüz kızartıcıydı.

Leibniz para konusunda biraz pintiydi. Hanover sarayında genç bir hanımefendi evlenince, ona yararlı özdeyişlerden oluşan ve bir koca bulmuşken çamaşır yıkamaktan vazgeçmemesi öğüdüyle biten "düğün hediyesi" verirdi. Tarih, gelinlerin minnettar kalıp kalmadıklarını kaydetmiyor.

Leibniz, Almanya yeni-skolastik Aristotelesçi bir felsefe öğrenmişti ve ömrü boyunca bu felsefeden bir şeyleri korudu. Ama Paris'te Kartezyenizmi ve Gassendi'nin matematiğini tanıdı ve ikisinden de etkilendi, dediğine göre o sırada, "ıvır zıvır okulları," yani skolastik felsefeyi terk etti. Paris'te Malebranche ve Jansenci Arnauld'yu tanıdı. Son olarak 1676'da ziyaret ettiği Spinoza da onun felsefesini etkiledi. Bir ay boyunca onunla sıkça tartıştı ve elyazması *Ethica*'nın bir kısmını edindi. Sonraki yıllarda Spinoza'yı karalama kampanyasına katıldı ve onunla ilişkisini en aza indirip, onunla bir kez buluştuğunu ve Spinoza'nın siyasetle ilgili iyi anekdotlar anlattığını söyledi.

Hanover Hanedanıyla ilişkisi 1673'te başladı ve ömrünün geri kalan kısmında onların

hizmetinde kaldı. 1680'den itibaren Wolfenbüttel'de kütüphanecilik yaptı ve resmi olarak, Brunswick'in tarihini yazmakla görevlendirildi. Öldüğünde tarihi 1009 yılına kadar getirmişti. Eser 1843'e kadar yayımlanmadı. Zamanının bir kısmını Kiliseleri yeniden birleştirme projesine harcadı, ama projenin başarısız olduğu anlaşıldı. Brunswick Düklerinin Este ailesiyle bağlantılı olduğuna ilişkin kanıt bulmak için İtalya'ya gitti. Ama bu hizmetlere rağmen, I. George İngiltere kralı olunca Hanover'de bırakıldı, bunun başlıca nedeni, Newton'la kavgasının İngiltere'de sevilmemesine yol açmış olmasıydı. Ama mektuplaştığı herkese söylediğine göre, Galler Prensesi Newton'a karşı onun yanında yer aldı. Prensesin desteğine rağmen, ihmal edilmiş olarak öldü.

Leibniz'in popüler felsefesi *Monadology* (*Monadoloji*) ve *Principles of Nature and of Grace*'te (*Doğanın ve İnayetin İlkeleri*) bulunabilir; bunlardan birini (hangisi olduğu belli değil), Marlborough'un meslektaşı Savoy Prensi Eugene için yazdı. Teolojik iyimserliğinin temelini, Prusya Kraliçesi Charlotte için yazdığı *Théodicée*'de ortaya koyar. Önce bu yazılarda ortaya konulan felsefeyle başlayacak, sonra yayımlanmadan bıraktığı daha sağlam eserine geçeceğim.

Descartes ve Spinoza gibi Leibniz de felsefesini töz kavramına dayandırdı; ama zihin ile maddenin ilişkisi ve tözlerin sayısı konuların-

da onlardan köklü bir biçimde ayrıldı. Descartes üç töze, Tanrı, zihin ve maddeye izin verdi, Spinoza yalnızca Tanrıyı töz kabul etti. Descartes için yayılım maddenin özüdür; Spinoza için hem yayılım hem düşünce, Tanrının özniteliklerdir. Leibniz, yayılımın bir tözün özniteliği olamayacağını savundu. Gerekçesi şuydu: Yayılım çoğulluğu içerir ve bu nedenle ancak bir tözler kümesine ait olabilir; her tekil töz yayılımsız olmalıdır. Dolayısıyla "monadlar" dediği sonsuz sayıda töze inanmaktaydı. Bunlardan her biri, fiziksel bir noktanın kimi özelliklerine sahip olur, ama yalnızca soyut bakıldıkları zaman aslında her monad bir ruhtur. Tözün bir özniteliği olarak yayılımın reddedilmesinden doğal olarak bu sonuç çıkar; anlaşılan, geriye kalan tek olası özsel öznitelik düşüncedir. Bu şekilde Leibniz maddenin gerçekliğini yadsıma ve onun yerine sonsuz bir ruhlar ailesini geçirme noktasına vardı.

Tözlerin etkileşemeyeceğini öne süren ve Descartes'ın takipçileri tarafından geliştirilen öğretiyi Leibniz korudu ve tuhaf sonuçlara vardı. Ona göre iki monadın nedensel bir ilişkisi olamaz, varmış gibi göründüğünde, görünüşler aldatıcıdır. Onun ifade ettiği şekliyle monadlar "penceresiz"dir. Bu, iki güçlüğe yol açar: Biri, özellikle çarpma sırasında cisimlerin birbirini etkiler gibi göründüğü dinamik alanında, diğeri algılanan nesnenin algılayan üzerinde bir etkisi varmış gibi görünen algı konusunda. Di-

namikle ilgili güçlüğü şimdilik bir tarafa bırakıp, yalnızca algı sorununu ele alacağız. Leibniz'e göre her monad, evren onu etkilediği için değil, Tanrı bu sonucu kendiliğinden üreten bir doğayı ona verdiği için evreni yansıtır. Bir monaddaki değişiklikler ile başka bir monaddaki değişiklikler arasında "önceden sağlanmış bir uyum" vardır ve bu durum, etkileşim görüntüsü yaratır. Bu, her biri zamanı doğru gösterdiği için aynı anda çalan iki saatin bir benzeridir. Leibniz'in, birbirlerini etkiledikleri için değil, her biri kusursuz doğru bir mekanizma olduğu için aynı anda çalacak şekilde Yaradan tarafından ayarlanan sonsuz sayıda saati vardır. Önceden kurulmuş uyumu tuhaf sananlara Leibniz, Tanrının varlığının ne kadar hayranlık verici bir kanıt sunduğunu gösterir.

Monadlar bir hiyerarşi oluşturur; bu hiyerarşide bazıları açıklık ve seçiklikte diğerlerinden üstündür. Hepsinde bir ölçüde algı karışıklığı vardır; ama karışıklığın miktarı, söz konusu monadın asaletine göre değişir. Bir insan vücudu her biri bir ruh ve her biri ölümsüz olan monadlardan oluşur; ama tek egemen monad vardır ve buna, vücudunun bir parçasını oluşturduğu kişinin *ruh*u denilir. Bu monad, diğerlerinden daha berrak algılara sahip olması anlamında değil, başka bir anlamda egemendir. Bir insan vücudundaki değişiklikler (olağan koşullarda) egemen monad hatırına gerçekleşir; kolum hareket edince, hareketin

hizmet ettiği amaç benim kolumu oluşturan monadlarda değil, egemen monaddadır, yani benim zihnimdedir. Sağduyuya irademin kolum üzerindeki kontrolü gibi görünen şeyin aslı budur.

Duyulara göründüğü ve fizikte varsayıldığı şekliyle uzay gerçek değildir, ama gerçek bir benzeri vardır, yani monadların dünyayı yansıttıkları bakış açısına göre üç boyutlu düzenlenişi vardır. Her monad dünyayı kendine özgü belli bir perspektiften görür; bu anlamda, monadın uzamsal bir konumu olduğunu söyleyebiliriz.

Bu şekilde konuşmaya kendimizi kaptırırsak, boşluk diye bir şey olmadığını söyleyebiliriz; her olası görüş noktası bir, yalnızca bir fiili monad tarafından doldurulur. İki monad hiçbir şeklide birbirine tam olarak benzemez; bu, Leibniz'in "ayırt edilemezlerin özdeşliği" ilkesidir.

Kendisini Spinoza'nın karşısında konumlayan Leibniz, sisteminde izin verilen özgür iradenin üzerinde fazlasıyla durdu. Leibniz'in "yeter neden ilkesi" vardı; bu ilkeye göre hiçbir şey nedensiz gerçekleşmez; ama özgür faillerle ilgilendiğimiz zaman, eylemlerinin nedenleri "gerektirmeksizin neden olur." Bir insanın yaptıklarının her zaman bir motivasyonu vardır; ama eyleminin yeter nedeninin hiçbir mantıksal zorunluluğu yoktur. Leibniz, en azından halka açık yazdığı zaman böyle söyler; ama

göreceğimiz gibi, Arnauld'un dehşet verici olduğu şeklinde düşündüğünü anladıktan sonra kendisine sakladığı başka bir öğretisi daha vardı.

Tanrı'nın eylemleri aynı türden özgürlüğe sahiptir. O, her zaman en iyisini eyler; ama bunu yapmak için herhangi bir mantıksal zorlama altında değildir. Leibniz, Tanrının mantığın yasalarına aykırı davranamayacağı, ama mantıksal olarak olanaklı olanı buyurabileceği ve bunun Tanrıya geniş bir tercih olanağı verdiği konusunda Thomas Aquinas'la hemfikirdir.

Leibniz, Tanrının varlığına ilişkin metafizik kanıtları son biçimlerine kavuşturdu. Bu kanıtların uzun bir tarihi vardı; Aristoteles'le, hatta Platon'la başladı, skolastikler biçimselleştirdi ve kanıtlardan birini, ontolojik argümanı, St. Anselmus icat etti. Ontolojik argümanı St. Thomas reddetmesine rağmen, Descartes yeniden canlandırdı. Mantıksal becerisi üstün Leibniz, argümanları önceki hallerinden daha iyi ifade etti. Bu argümanları onunla bağlantılı olarak incelememin nedeni de budur.

Argümanları ayrıntısıyla incelemeden önce, modern teologların artık onlara dayanmadıklarını belirtmek yerinde olur. Ortaçağ teolojisi Yunan zekâsının türevidir. Eski Ahit'in Tanrısı bir güç Tanrısıdır, Yeni Ahit'in Tanrısı ise bir sevgi Tanrısıdır; ama Aristoteles'ten Calvin'e kadar teologların Tanrısı, zihne hitap eden bir

Tanrıdır; Onun varlığı, evreni anlamada argümansal güçlükler yaratacak bazı bilmeceleri çözer. Bir parça akıl yürütmenin sonunda ortaya çıkan bu İlah, geometrideki bir önermenin kanıtı gibi, daha çok İncil'inkine benzeyen bir Tanrı kavrayışına dönen Rousseau'yu tatmin etmedi. Esasında modern teologlar, özellikle Protestanlar, bu konuda Rousseau'yu izledi. Filozoflar daha muhafazakâr oldu; Kant bu türden argümanları ebediyen yok ettiğini iddia etmesine rağmen, Hegel'de, Lotze'de ve Bradley'de bu tür argümanlar varlığını sürdürür.

Leibniz'in Tanrının varlığı için öne sürdüğü argümanlar dört tanedir: (1) ontolojik argüman, (2) kozmolojik argüman, (3) öncesiz-sonrasız hakikatler argümanı, (4) tasarım argümanı ya da Kant'ın ifadesiyle fiziksel-teolojik argüman şeklinde genelleştirilebilen önceden sağlanmış uyum argümanı. Bu argümanları sırasıyla ele alacağız.

Ontolojik argüman varoluş ile öz arasındaki ayrıma dayanır. Bir yanda sıradan bir kişi ya da şey bulunur, diğer yandan ise onun "özünü" oluşturan belli nitelikler vardır. Hamlet var olmamasına rağmen belli bir öze sahiptir; melankoliktir, kararsızdır, hazırcevaptır vb. Bir kişiyi betimlediğimiz zaman, betimlememiz ne kadar ayrıntılı olursa olsun, o kişinin gerçek mi yoksa hayali mi olduğu sorusu açık kalır. Bu, skolastik dilde şöyle ifade edilir; sonlu bir tözün durumunda, o tözün özü varolu-

şunu içermez. Ama en kusursuz Varlık olarak tanımlanan Tanrının durumunda, Descartes'ın izlediği St. Anselmus özün varoluşu içerdiğini savunur; çünkü diğer bütün kusursuzluklara sahip olan bir Varlığın var olması, var olamamasından daha iyidir; yani O, var olmasa olası en iyi Varlık olmaz.

Leibniz bu argümanı ne tamamen kabul eder ne de tamamen reddeder; o şekilde tanımlanan Tarının olanaklı olduğuna ilişkin bir kanıtla tamamlanması gerektiğini söyler. Leibniz Tanrı düşüncesinin olanaklı olduğuna ilişkin bir kanıt yazmış ve Lahey'de karşılaştığı Spinoza'ya göstermişti. Bu kanıt Tanrıyı en mükkemmel varlık, yani bütün mükkemmelliklerin öznesi olarak tanımlar; mükkemmellik, "olumlu ve mutlak olan, ifade ettiğini sınırlamasız ifade eden yalın nitelik" olarak tanımlanır. Leibniz, yukarıda tanımlandığı şekliyle iki mükkemmelliğin bağdaştırılamayacağını kolayca kanıtlar. Şu sonuca varır: "Bu nedenle, bütün mükkemmelliklerin bir öznesi ya da en mükkemmel varlık vardır ya da var olduğu kavranabilir. Bundan onun var olduğu sonucu da çıkar, çünkü mükkemmellikler arasında varoluş da vardır."

Kant, "varoluş"un bir yüklem olmadığını savunarak bu argümana karşı çıktı. Bana ait olan betimlemeler teorisi de bu argümanı çürütür. Bu argüman modern bir zihne çok ikna edici görünmez; ama hatalı olmak zorunda olduğu-

na ikna olduğunu hissetmek, hatanın tam olarak nerede olduğunu bulup çıkarmaktan daha kolaydır.

Kozmolojik argüman, ontolojik argümandan daha akla uygundur. Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici argümanından türetilen İlk Neden argümanının bir türevdir. İlk Neden argümanı basittir. Sonlu her şeyin bir nedeni ve her nedenin de bir nedeni olduğuna işaret eder. Savunuya göre, bu önceki nedenler dizisi sonsuz olamaz ve dizideki ilk terim nedensiz olmalıdır; çünkü aksi takdirde ilk terim olmaz. Bu nedenle her şeyin nedensiz bir nedeni vardır ve bu, Tanrıdır.

Leibniz'de argüman biraz farklı bir biçim alır. Dünyada her tikel şeyin "olumsal" olduğunu, yani o şeyin var olmamasının da mantıksal olarak olanaklı olacağını öne sürer ve bu, yalnızca her tikel şey için değil, bütün evren için geçerlidir. Evrenin her zaman var olduğunu varsaysak bile evrenin içinde onun neden var olduğunu gösteren bir şey yoktur. Ama Leibniz'in felsefesine göre her şeyin yeterli bir nedeni olması lazım; bu nedenle bir bütün olarak evrenin, evrenin dışında olması gereken yeterli bir nedeni olmalıdır. Bu yeter neden Tanrıdır.

Bu argüman, dosdoğru İlk Neden argümanından daha iyidir ve çok kolay çürütülemez. İlk Neden argümanı, her dizinin bir ilk terimi olması gerektiği varsayımına dayanır ve bu varsayım yanlıştır; örneğin basit kesir dizile-

rinin ilk terimi yoktur. Ama Leibniz'in argümanı, evrenin zaman içinde bir başlangıcı olması gerektiği görüşüne dayanmaz. Leibniz'in yeter neden ilkesini kabul ettiğimiz sürece argüman geçerlidir; ama bu ilke yadsınırsa, çöker. Leibniz'in yeter neden ilkesiyle tam olanak neyi kastettiği tartışmalı bir konudur. Couturat, her doğru önermenin "analitik" olduğu anlamına geldiğini savunur; yani öyle ki, önermenin çelişiği kendiyle çelişik olur. Ama bu yorum (Leibniz'in yayımlamadığı yazılarda desteği bulunan), eğer doğruysa, ezoterik öğretiye aittir. Yayımlanmış eserlerinde zorunlu ve olumsal önermeler arasında bir fark bulunduğunu, yalnızca zorunlu önermelerin mantık yasalarından çıktığını ve varoluşu öne süren bütün önermelerin, Tanrının varoluşu hariç, olumsal olduğunu savunur. Tanrı zorunlu olarak var olmasına rağmen, mantık tarafından dünyayı yaratmaya mecbur edilmedi; aksine, bu, İyiliğinin motive ettiği ama zorunlu kılmadığı bir özgür seçimdi.

Bu argümanın ontolojik argümana dayandığını söyleyen Kant'ın haklı olduğu açıktır. Eğer dünyanın varoluşu ancak zorunlu bir varlığın varoluşuyla açıklanabiliyorsa, o zaman özü varoluşu gerektiren bir varlık olmalıdır; çünkü zorunlu bir Varlık, bu demektir. Özü varoluşu gerektiren bir Varlığın var olması olanaklı ise, deneyim olmaksızın tek başına akıl, varoluşu ontolojik argümandan çıkan böyle bir Varlı-

ğı tanımlayabilir; çünkü yalnızca özle ilişkili olan her şey, deneyimden bağımsız bilinebilir, en azından Leibniz'in görüşü böyledir. Bu nedenle ontolojik argümana kaşıt olarak kozmolojik argümanın görünürde daha fazla akla uygunluğu aldatıcıdır.

Öncesiz-sonrasız hakikatler argümanını kesin bir şekilde ifade etmek biraz zordur. Argüman kabaca şöyledir: "Yağmur yağıyor" gibi bir önerme bazen doğrudur bazen yanlıştır; ama "iki kere iki dört eder" her zaman doğrudur. Varoluşla değil yalnızca özle ilgili olan bütün önermeler ya her zaman doğrudur ya hiçbir zaman doğru değildir. Her zaman doğru olanlara, "öncesiz-sonrasız hakikatler" denilir. Argümanın ana fikri şudur; hakikatler, zihin içeriklerinin parçasıdır ve öncesiz-sonrasız bir hakikat, öncesiz-sonrasız bir zihnin içeriğinin parçası olmalıdır. İdeaların öncesiz-sonrasızlığından ölümsüzlüğü çıkaran Platon'da buna benzer bir argüman zaten vardır. Ama Leibniz'de bu argüman daha fazla geliştirilir. Olumsal hakikatlerin nihai nedeninin, zorunlu hakikatlerde bulunması gerektiğini savunur. Burada argüman, kozmolojik argümandaki gibidir; bütün olumsal dünyanın bir nedeni olmalıdır ve bu nedenin kendisi olumsal olamaz, öncesiz-sonrasız hakikatler arasında aranmalıdır. Ama var olan bir şeyin nedeninin kendisi var olmalıdır; bu nedenle öncesiz-sonrasız hakikatler, bir anlamda vardır ve ancak Tanrının zihninde dü-

şünceler olarak var olabilirler. Bu argüman, gerçekten de, kozmolojik argümanın yalnızca başka bir şeklidir. Ne var ki, şöyle bir itiraza daha fazla açıktır: Bir hakikatin onu idrak eden bir zihinde "var" olduğu pek söylenemez.

Leibniz'in ifade ettiği şekliyle önceden kurulmuş uyum argümanı, evreni yansıtan penceresiz monadları kabul edenler için geçerlidir. Argüman şöyledir; bütün saatler nedensel bir etkileşim olmaksızın aynı zamanı gösterdiklerine göre, hepsini ayarlayan tek bir dışsal Neden olmalıdır. Güçlük, bütün monadolojiyi sıkıntıya sokan bir güçlüktür; monadlar hiç etkileşmiyorlarsa, içlerinden biri diğerlerinin var olduğunu nasıl bilir? Evreni yansıtıyor gibi görünen şey, yalnızca bir rüya olabilir. Aslında eğer Leibniz haklıysa yalnızca bir *rüyadır*, ama bütün monadların aynı anda benzer rüyalar gördüğünü bir şekilde saptamıştır. Bu, elbette fantastiktir ve Kartezyenizmin önceki tarihi olmasaydı, hiç inanılır görünmezdi.

Bununla birlikte Leibniz'in argümanı onun kendine özgü metafiziğine bağımlılıktan kurtarılıp, tasarım argümanı denilen şeye dönüştürülebilir. Tasarım argümanına göre, bilinen dünyayı incelediğimizde, akla uygun bir biçimde kör doğal güçlerin ürünü olarak açıklanamayan, ama daha makul bir biçimde iyi bir amacın kanıtları sayılması gereken şeyler görürüz.

Bu argümanın hiçbir biçimsel mantık kusuru yoktur; öncülleri empiriktir ve vardığı so-

nuca, alışılmış empirik çıkarım kanonlarına uygun ulaşıldığını iddia eder. Bu nedenle, kabul edilip edilmemesi sorunu genel metafizik sorunlara değil, görece ayrıntılı mülahazalara bağlıdır. Bu argüman ile diğerleri arasında önemli bir fark vardır; yani eğer geçerliyse, kanıtladığı Tanrının bütün olağan metafizik özniteliklere sahip olmasına gerek yoktur. Her şeye gücü yeten ya da her şeyi bilen olmasına gerek yoktur, yalnızca bizden çok daha bilge ve daha güçlü olabilir. Dünyadaki kötülükler, gücünün sınırlı olmasından kaynaklanabilir. Bazı modern teologlar, kendi Tanrı kavrayışlarını biçimlendirirken bu olasılıklardan yararlandı. Ama bu tür spekülasyonlar, Leibniz'in felsefesinden uzaktır. Artık Leibniz'in felsefesine dönmeliyiz.

Bu felsefenin en karakteristik özelliklerinden biri, çok sayıda olası dünya öğretisidir. Bir dünya, mantık yasalarıyla çelişmezse "olanaklıdır." Sonsuz sayıda olası dünya vardır ve bunların hepsini Tanrı, mevcut dünyayı yaratmadan önce düşünmüştür. Tanrı iyi olduğu için, olası dünyaların en iyisini yaratmaya karar verdi ve o dünyanın, kötü karşısında, en fazla iyiye sahip olan en iyi dünya olmasını düşündü. Hiçbir kötülük içermeyen bir dünya yaratabilirdi, ama mevcut dünya kadar iyi olmazdı; çünkü bazı büyük iyiler, mantıksal olarak belli kötülüklere bağlıdır. Sıradan bir örnek vermek gerekirse, sıcak bir günde çok susamışken so-

ğuk su içmek size öyle büyük bir haz verebilir ki, daha önceki susuzluğunuzun, acı verici de olsa, katlanmaya değer olduğunu düşünürsünüz; çünkü o susuzluk olmasaydı, sonraki keyif o kadar büyük olamazdı. Teoloji bakımından önemli olan bu tür örnekler değil, günahın özgür iradeyle bağlantısıdır. Özgür irade büyük bir iyidir; ama Tanrının özgür iradeyi bahşetmesi ve aynı zamanda günah olmamasını buyurması mantıksal olarak olanaksızdı. Bu yüzden Tanrı, Âdem'in elmayı yiyeceğini önceden bilmesine ve günahın kaçınılmaz olarak cezayı getirmesine rağmen, insanı özgür yapmaya karar verdi. Sonuçta ortaya çıkan dünya kötülük içermesine rağmen, kötülük karşısında içerdiği iyilik diğer olası dünyalarda olduğundan çok daha fazladır; bu nedenle mevcut olan, olası dünyaların en iyisidir ve içerdiği kötülük, Tanrının iyiliğine karşı bir argüman olmaz.

Bu argüman, anlaşılan, Prusya Kraliçesini tatmin etti. Serfleri kötünün ıstırabını çekmeye devam ederken, o da iyinin keyfini sürmeye devam etti; bu durumun adil ve doğru olduğunu büyük bir filozofun doğrulaması rahatlatıcıydı.

Leibniz'in kötülük sorununa getirdiği çözüm, diğer pek çok popüler öğretisi gibi mantıksal olarak olanaklıdır, ama çok ikna edici değildir. Bir Manici şöyle bir yanıt verebilir; bu olası dünyaların en kötüsüdür ve bu dünyada

var olan iyi şeyler yalnızca kötüleri çoğaltmaya yarar. Diyebilirdi ki, dünya, kötü olan günahı sağlama almak için, iyi olan özgür iradeye izin veren kötü bir demiurgos tarafından yaratıldı. Şöyle devam edebilirdi; demiurgos, kötüler tarafından cezalandırılsın diye bir miktar erdemli insan yarattı; çünkü erdemlinin cezalandırılması o kadar büyük bir kötülüktür ki, dünyayı, eğer hiç insan olmasaydı, olduğundan daha kötü yapar. Fantastik saydığım bu görüşü savunmuyorum, yalnızca Leibniz'in teorisi kadar fantastik olduğunu söylüyorum. İnsanlar evreni iyi düşünmek ister ve evrenin iyi olduğunu kanıtlayan kötü argümanlara hoşgörüyle bakarlar; kötü olduğunu kanıtlayan kötü argümanlar ise yakından incelenir. Aslında dünya kısmen iyi kısmen kötüdür ve bu aleni olgu inkâr edilmezse, "kötülük sorunu" ortaya çıkmaz.

Şimdi Leibniz'in ezoterik felsefesine geliyorum; burada, halka açık açıklamalarında keyfi ya da fantastik gibi görünen birçok şeyin nedenini ve genel olarak bilinmesi durumunda daha az kabul görecek öğretilerine ilişkin bir yorum buluyoruz. İşin doğrusu, Leibniz daha sonraki felsefe öğrencilerini o kadar etkiledi ki, onun elyazmalarından seçkiler yayınlayan pek çok editör, sisteminin genel kabul gören yorumunu destekleyen şeyleri tercih edip, kendisinin istediğinden çok daha derin bir düşünür olduğunu kanıtlayan denemele-

rini önemsiz diye reddetti. Ezoterik öğretisini anlamak bakımından yaslandığınız metinlerin büyük bölümü, ilk kez 1901 ya da 1903'te Louis Couturat tarafından iki kitap halinde yayımlandı. Kitaplardan birinin başlığında Leibniz'in bir sözü bile vardı: "Burada muazzam ilerleme kaydettim;" ama buna rağmen hiçbir editör, Leibniz'in ölümünden sonra iki yüzyıl boyunca bunu yayınlamaya değer görmedi. Arnauld'ya yazdığı ve daha köklü felsefesinden bir bölüm içeren mektuplarının on dokuzuncu yüzyılda yayınlandığı doğrudur; ama bunların önemini ilk fark eden ben oldum. Arnauld'nun bu mektuplara verdiği tepki cesaret kırıcıydı. Şöyle yazar: "Bu düşüncelerde beni dehşete düşüren birçok şey görüyorum ve eğer yanılmıyorsam, neredeyse herkes o kadar dehşet verici bulacaktır; bütün dünyanın reddedeceği bir yazının ne yararı olabilir, bilmiyorum." Bu düşmanca kanı, kuşkusuz, Leibniz'in felsefi konular üzerine gerçek düşüncelerini gizleme politikası izlemesine yol açtı.

Descartes'ın, Spinoza'nın ve Leibniz'in felsefelerinde temel olan töz kavrayışı, mantıksal özne ve yüklem kategorisinden türer. Bazı sözcükler ya özne ya yüklem olabilir; örneğin "gökyüzü mavidir" ve "mavi bir renktir" diyebilirim. Bazı sözcükler –bunların en bariz örnekleri özel adlardır– asla yüklem olmaz, yalnızca özne ya da bir ilişkinin terimlerinden biri olabilir. Bu tür sözcüklerin, *töz*leri isim-

lendirdikleri savunulur. Tözler, bu mantıksal ayırt edici özelliğe ek olarak, Tanrının mutlak gücüyle yok edilmedikçe (anlaşılan, hiç gerçekleşmeyen) zaman içinde varlığını sürdürür. Her doğru önerme ya "bütün insanlar ölümlüdür" gibi geneldir ve bu durumda, bir yüklemin diğerini içerdiğini ifade eder ya da "Sokrates ölümlüdür" gibi tikeldir ve bu durumda yüklem özneyle sınırlıdır ve yüklemin gösterdiği nitelik, öznenin gösterdiği töz kavramın parçasıdır. Sokrates'in başına gelen her şey, Sokrates'in özne olduğu ve söz konusu olayları tarif eden sözcüklerin yüklem olduğu bir cümlede belirtilebilir. Bir araya toplanan bütün bu yüklemler Sokrates "kavramını" oluşturur. Hepsi bu anlamda zorunlu olarak ona aittir; bu yüklemleri doğru bir biçimde belirtmeyen bir töz Sokrates olmaz, başka biri olur.

Leibniz, yalnızca kendi alanında değil, metafiziğin temeli olarak da mantığın önemine inanmaktaydı. Matematiksel mantık üzerinde çalıştı ve eğer çalışmayı yayımlasaydı, çok önemli olacaktı; yüz elli yıl sonra bilinen matematiksel mantığın kurucusu olurdu. Yayımlamaktan çekindi; çünkü Aristoteles'in kıyas öğretisinin bazı noktalarda yanlış olduğunu gösteren kanıtlar buldu; Aristoteles'e saygısı buna inanmasını olanaksızlaştırdı ve bu yüzden, kendisinin yanıldığını sandı. Yine de *Characteristica Universalis* dediği, bir tür genelleştirilmiş matematik keşfetme umudunu

ömrü boyunca korudu; bu matematikle, düşünmenin yerini hesaplama alabilirdi. "Böyle bir matematiğimiz olsaydı," diyor, "geometride ve analizde olduğu gibi metafizik ve ahlak alanında da akıl yürütebilirdik." "Anlaşmazlık çıktığında, iki filozof arasındaki tartışma ihtiyacı iki muhasebeci arasında olandan fazla olmazdı. Çünkü ellerine kalem alıp defterlerinin başına oturmaları ve birbirlerine (isterlerse bir arkadaşın tanıklığıyla birlikte) 'Hadi hesaplayalım' demeleri yeterli olurdu."

Leibniz felsefesini iki mantıksal öncüle dayandırdı: Çelişmezlik yasası ve yeter neden yasası. Her iki yasa, yüklemin özneyle sınırlandığı bir "analitik" önerme; örneğin "bütün beyaz erkekler erkektir" kavramına dayanır. Çelişmezlik yasasına göre, bütün analitik önermeler doğrudur. Yeter neden yasasına göre (yalnızca ezoterik sistemde) bütün doğru önermeler analitiktir. Bu, maddi olgularla ilgili empirik önermeler olarak görmemiz gereken şeyler için bile geçerlidir. Bir yolculuk yaparsam, benim kavramım, benim bir yüklemim olan bu yolculuğun kavramını ezelden beri içermiş olmalıdır. "Diyebiliriz ki, bireysel bir tözün ya da eksiksiz bir varlığın doğası, eksiksiz bir kavrama, bu kavramın atfedildiği öznenin bütün yüklemlerini idrak etmeye ya da ondan çıkarsanabilir duruma getirmeye yetecek kadar eksiksiz bir kavrama sahip olmaktır. Bu yüzden, Büyük İskender'e ait olan kral niteliği, özneden so-

yutlanınca bir birey için yeterince belirlenmiş değildir ve aynı öznenin diğer niteliklerini, bu kral kavramının içerdiği her şeyi içermez oysa bireysel kavramı ya da İskender'in özgünlüğünü gören Tanrı, onda aynı zamanda, doğru bir biçimde ona atfedilen bütün yüklemlerin temelini ve nedenini, örneğin Darius'u ve Poros'u yenip yenemeyeceğini görür; hatta ancak tarihin bilebildiği, zehirlenerek mi yoksa doğal yolla mı öleceğini önceden ve deneyim olmaksızın bilir."

Metafiziğinin temeline ilişkin en kesin önermelerden biri, Arnauld'ya yazdığı bir mektupta yer alır:

"Her doğru önermeden edindiğim kavrama danışınca, ister zorunlu olsun ister olumsal, ister geçmişe ister şimdiye ister geleceğe ait olsun her yüklemin, öznenin kavramında kapsandığını görüyorum ve daha fazlasını sormam... Söz konusu önerme büyük önemdedir ve iyi şekilde temellendirilmeyi hak eder; çünkü bundan, her ruhun ayrı bir dünya olarak, Tanrı dışında her şeyden bağımsız olduğu, yalnızca ölümsüz ve deyim yerindeyse hissiz olmakla kalmayıp, aynı zamanda başına gelen her şeyin izini kendi tözünde tuttuğu sonucu çıkar."

Sonra tözlerin birbirlerini etkilemediğini, her birinin kendi bakış açısından evreni yansıtmaya razı olduğunu açıklamaya geçer. Etkileşim olamaz; çünkü her öznenin başına gelen-

ler onun kendi kavramının parçasıdır ve eğer o töz varsa ebediyen belirlenmiştir.

Bu sistem, açıkçası, Spinoza'nınki kadar deterministtir. Arnauld, (Leibniz'in yaptığı) şu önermeden duyduğu dehşeti ifade eder; "Her kişinin bireysel kavramı, onun başına gelecek her şeyi ilk ve son kez içerir." Böyle bir görüşün, Hıristiyan günah ve özgür irade öğretisiyle bağdaşmadığı açıktır. Arnauld'nun bu görüşü iyi karşılamadığını gören Leibniz, kamusallaştırmadan özenle geri durdu.

İnsanlar için, mantıkla bilinen hakikatler ile deneyimle bilinen hakikatler arasında bir fark olduğu doğrudur. Bu fark iki yolla ortaya çıkar. Birincisi Âdem'in başına gelen her şey onun kavramından çıkmasına rağmen, *eğer Âdem varsa*, varlığını ancak deneyimle saptayabiliriz. İkincisi bireysel bir tözün kavramı sonsuz derecede karmaşıktır ve onun yüklemlerini ortaya çıkarmak için gerekli analiz, yalnızca Tanrı için olanaklıdır. Ne var ki, bu farklılıklar bilgisizliğimizden ve zihinsel sınırlılıklarımızdan kaynaklanır; Tanrı için bu farklıklar yoktur. Tanrı, Âdem'in kavramını sonsuz karmaşıklığıyla idrak eder ve bu nedenle, Âdem'le ilgili bütün doğru önermeleri analitik olarak görebilir. Tanrı, Âdem'in var olup olmadığını önceden de saptayabilir. Çünkü Tanrı Kendi iyiliğini bilir ve bundan da, O'nun olası en iyi dünyayı yaratacağı sonucu çıkar, Âdem'in bu dünyanın bir parçasını oluşturup oluşturmadığını da bi-

lir. Bu nedenle, bilgisizliğimiz yüzünden determinizmden gerçek bir kaçış yoktur.

Bununla birlikte çok tuhaf bir nokta daha vardır. Pek çok kez Leibniz, Yaratılışı, Tanrının kendi iradesini kullanmasını gerektiren özgür bir edimi olarak gösterir. Bu öğretiye göre, fiilen var olan şeyin belirlenimine gözlemle ulaşılmaz; Tanrının iyiliği yoluyla varılmalıdır. Tanrının olası en iyi dünyayı yaratmasına yol açan iyiliğinden ayrı olarak, başka bir şeyin değil de bu şeyin var olmasının *a priori* bir nedeni yoktur.

Ama bazen, hiçbir insana gösterilmeyen kâğıtlarda, bazı şeylerin var olmasının ve eşit ölçüde olası bazı şeylerin ise var olmamasının nedeni konusunda oldukça farklı bir teori vardır. Bu görüşe göre var olmayan her şey var olmak için mücadele eder, ama bütün olabilirler var olamaz; çünkü hepsi "birlikte olanaklı" değildirler. A'nın var olması olanaklı olabilir ve B'nin var olması da olanaklı olabilir, ama hem A'nın hem B'nin var olması olanaklı değildir; bu durumda A ve B "birlikte olanaklı" değildir. İki ya da daha fazla şey, yalnızca hepsinin var olması olanaklı olunca "birlikte olanaklı" olur. Leibniz, hepsi var olmayan çatışan özlerin yaşadığı Cehennem Sınırında bir tür savaş hayal etmiş gibi görünüyor; bu savaşta birlikte olanaklı olan gruplar birleşir ve siyasal bir yarıştaki en büyük baskı grubu gibi, en büyük grup kazanır. Hatta Leibniz bu kavrayışı, varoluşu

*tanımlama*nın bir yolu olarak bile kullanır. Şöyle diyor: "Var olan, kendisiyle bağdaşmayana göre daha fazla şeyle bağdaşan şey olarak tanımlanabilir;" yani A, B ile bağdaşmazken, A, C ile D ile ve E ile bağdaşıyorsa, ama B yalnızca F ve G ile bağdaşıyorsa, o zaman tanım gereği B değil, A var olur. "Var olan," diyor Leibniz, "en çok şeyle bağdaşan varlıktır."

Bu anlatımdan Tanrı'dan ve göründüğü kadarıyla yaratma ediminden söz edilmez. Neyin var olduğunu belirlemek için saf mantıktan başka bir şeye de gerek yoktur. A ile B'nin birlikte olanaklı olup olmadığı sorusu, Leibniz'e göre, bir mantık sorusudur; hem A'nın hem B'nin varoluşu bir çelişkiyi gerektirir mi? Demek ki, teoride, hangi birlikte olanaklılar grubunun en büyük olduğuna mantık karar verebilir ve sonuçta bu grup var olacaktır.

Bununla birlikte, Leibniz, yukarıdaki tanımın bir varoluş tanımı olduğunu gerçekten kastetmemiş olabilir. Salt bir ölçüt olsaydı, bu, "metafizik kusursuzluk" dediği şey aracılığıyla popüler görüşleriyle uzlaştırılabilir. Terimi kullandığı şekliyle metafizik kusursuzluk, anlaşılan, varoluşun niceliği demektir. "Kesin bir biçimde anlaşılmış olumlu gerçekliğin büyüklüğünden başka bir şey değildir" diyor. Tanrının olabildiğince çok yarattığını her zaman öne sürer; boşluğu reddetmesinin nedenlerinden biri de budur. Var olmanın var olmamaktan daha iyi olduğuna dair genel bir inanç var-

dır (asla anlamadığım bir inanç); bu gerekçeyle çocuklar, ebeveynlerine minnet duymaya teşvik edilir. Leibniz bu görüşü savunmaktaydı ve olabildiğince dolu bir evren yaratmayı, Tanrının iyiliğinin parçası sanmaktaydı. Buna göre mevcut dünya, en büyük birlikte olanaklılar grubundan oluşmaktadır, yine buna göre, eğer yeterince yetenekli bir mantıkçı varsa, verili bir olası tözün var olup olmadığına tek başına mantık karar verebilir.

Mahrem düşüncesiyle Leibniz, mantığı metafiziğin bir anahtarı gibi kullanan bir filozofun en iyi örneğidir. Bu tip felsefe Parmenides'le başlar ve mantık-üstü çeşitli önermeleri kanıtlamak için idealar teorisinden yararlanan Platon'da daha ileriye taşınır. Spinoza aynı tip felsefeye aittir, Hegel de. Ama bunlardan hiçbiri, sözdiziminden gerçek dünyaya çıkarımlar yapmakta Leibniz kadar keskin hatlı değildir. Kanıtlamanın bu türü, empirizm geliştiği için saygınlığını yitirdi. Dilden dilsel olmayan olgulara geçerli çıkarımların olanaklı olup olmadığı sorunu hakkında ahkâm kesemem; ama Leibniz'de ve diğer *a priori*ci filozoflarda rastlanan çıkarımlar kesinlikle geçerli değildir, çünkü hepsi kusurlu bir mantığa dayanır. Geçmişte bu tür bütün filozofların varsaydığı özne-yüklem mantığı, ya ilişkileri toptan görmezden gelir ya da ilişkilerin gerçek dışı olduğunu kanıtlamak için hatalı argümanlar üretir. Leibniz özne-yüklem mantığını çoğullukla bir-

leştirirken özel bir tutarsızlık suçu işler; çünkü "birçok monad vardır" önermesi, özne-yüklem biçiminde değildir. Bütün önermelerin bu biçimde olduğuna inanan bir filozof, tutarlı olmak için, Spinoza gibi bir monist olmalıdır. Leibniz büyük ölçüde dinamiğe duyduğu ilgi ve yayılımın tekrarı gerektirdiğine ve bu nedenle tekil bir tözün özniteliği olamayacağına ilişkin argümanı nedeniyle monizmi reddetti.

Leibniz donuk bir yazardır ve Alman felsefesi üzerindeki etkisi, onu ayrıntıcı ve sıkıcı yapmak oldu. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* yayımlanana kadar Alman üniversitelerine egemen olan Leibniz'in öğrencisi Wolf, Leibniz'de en ilginç ne varsa dışarıda bıraktı ve kuru bir profesyonel düşünme tarzı üretti. Almanya dışında Leibniz'in felsefesi fazla etkili olmadı; çağdaşı Locke İngiliz felsefesini yönetirken, Fransa'da Descartes, İngiliz empirizmini moda haline getiren Voltaire tarafından devrilene kadar hüküm sürmeye devam etti.

Yine de Leibniz büyük bir adam olarak kalır ve büyüklüğü şimdi, daha önce olduğundan daha fazla belirgindir. Bir matematikçi ve sonsuz küçükler hesabının mucidi olarak üstünlüğü dışında, herkesten önce önemini algıladığı matematiksel mantığın bir öncüsüydü. Ayrıca felsefi hipotezleri, fantastik olmalarına rağmen, çok berraktır. Monadları bile penceresiz sayılamazlar ama olası algı görme yollarını gösterdiği için yararlı olabilirler. Kendi payı-

ma, onun monadlar teorisinde en iyi saydığım şey, uzayın iki türüdür: Biri her bir monadın algılarında bulunan öznel uzay, diğeri çeşitli monadların bakış açılarının toplamından oluşan nesnel uzay. Bana göre bu, algıyı fizikle ilişkilendirmede hâlâ yararlıdır.

12

FELSEFİ LİBERALİZM

Siyasette ve felsefede liberalizmin yükselişi, çok genel ve çok önemli bir sorunu incelemeye malzeme sağlar: Siyasal ve toplumsal koşulların ünlü ve özgün düşünürlerin düşünceleri üzerindeki etkisi ne olmuştur ve öte yandan, bu kişilerin daha sonraki siyasal ve toplumsal gelişmeler üzerindeki etkisi ne olmuştur?

Yaygın olan iki karşıt yanlışa karşı önlem alınmalıdır. Bir yanda, durumlardan çok kitaplara aşina olan kişiler filozofların etkisini abartma eğilimindedir. Falancanın öğretisinden esinlendiğini ilan eden siyasal bir parti görünce, o partinin eylemlerinin o falancaya atfedilebilir olduğunu düşünürler; oysa genellikle, o filozof sadece o partinin her durumda yapacağı şeyi önerdiği için alkışlanır. Yakın zamana kadar kitap yazarlarının neredeyse tümü, aynı işte çalışan öncellerinin etkisini abartmıştır. Öte yandan, eski yanlışa karşı tep-

ki olarak yeni bir yanlış ortaya çıktı ve bu yeni yanlış, teorisyenleri kendi koşullarının neredeyse pasif ürünleri olarak ve olayların seyri üzerinde pek etkisi olmayan kişiler olarak görmeye dayanır. Bu görüşe göre düşünceler, maddi ve teknik nedenlerce belirlenen derin akıntıların yüzeyindeki köpüktür; bir ırmağın akışına, izleyene ırmağın yönünü gösteren kabarcıklar ne kadar neden oluyorsa, düşünce de toplumsal değişimlere o kadar neden olur. Kendi payıma ben, hakikatin bu iki uç arasında olduğuna inanıyorum. Düşünceler ile siyasal yaşam arasında, başka her yerde olduğu gibi, karşılıklı etkileşim vardır; hangisinin neden hangisinin sonuç olduğunu sormak, tavuk ve yumurta sorunu kadar boşunadır. Bu sorunla ilgili soyut bir tartışmaya zaman harcamayacağım, ama genel sorunun önemli bir örneğini, yani on yedinci yüzyılın sonundan bugüne kadar liberalizmin gelişimini ve yan ürünlerini tarihsel olarak ele alacağım.

Erken liberalizm İngiltere'nin ve Hollanda'nın bir ürünüydü ve belirgin karakteristikleri vardı. Dini hoşgörü anlamına gelmekteydi; Protestandı, ama fanatik değil, ileri görüşlü türden Protestandı; din savaşlarını aptallık olarak görüyordu. Sanayiye ve ticarete değer veriyordu, monarşiden ve aristokrasiden çok orta sınıfın yükselmesinden yanaydı; özellikle bireysel mal sahibinin emeğiyle biriktirilen mülkiyet haklarına muazzam saygısı vardı. Ka-

lıtsal ilke reddedilmemesine rağmen, kapsamı sınırlandırıldı; özellikle kralların ilahi hakları reddedildi, onun yerine her topluluğun kendi yönetim biçimini seçme hakkı olduğu görüşü benimsendi. Erken liberalizmin eğilimi, örtük olarak, mülkiyet haklarıyla yumuşatılmış demokrasiye yönelikti. Bütün insanların eşit doğduğuna ve daha sonraki eşitsizliklerinin koşulların bir ürünü olduğuna dair –başlangıçta tamamen açık olmayan– bir inanç vardı. Bu, doğuştan karakteristiklere karşıt olarak eğitimin önemine büyük bir vurguya yol açtı. Hükümete karşı belli bir önyargı vardı; çünkü neredeyse her yerde hükümetler, tüccarların ihtiyaçlarını nadiren anlayan ya da onlara saygı duyan kralların ya da aristokratların elindeydi; ama gerekli anlayış ve saygının yakında kazanılacağı umudu bu önyargıyı kontrol altında tutmaktaydı.

Erken liberalizm iyimser, enerjik ve felsefiydi; çünkü büyümekte olan, büyük zorluk çekmeden muzaffer olmaları ve zaferleriyle insanoğluna büyük yararlar getirmeleri olası görünen güçleri temsil etmekteydi. Hem felsefede hem siyasette ortaçağa ait olan her şeye karşıydı; çünkü ortaçağ teorileri Kilisenin ve kralın yetkilerini onaylamak, zulmü haklı göstermek ve bilimin yükselişini engellemek için kullanılmıştı; ama Kalvincilerin ve Anabastistlerin o zaman modern olan bağnazlıklarına da eşit ölçüde karşıydı. Ticarette ve bilimde,

Doğu Hindistan Kumpanyası ve Bank of England [İngiltere Merkez Bankası], kütle-çekimi teorisi ve kan dolaşımının keşfi gibi heyecan verici girişimlere enerji sağlamak için, siyasal ve teolojik çatışmanın son bulmasını istiyordu. Batı dünyasının her tarafında bağnazlık yerini aydınlanmaya bırakıyordu, İspanyol gücü korkusu son buluyordu, bütün sınıfların refahı artıyordu, en ciddi yargılar en yüksek umutları destekler gibi görünüyordu. Yüz yıl boyunca bu umutları karartacak hiçbir şey olmadı; sonra, bizzat bu umutlar sonunda, doğrudan Napoleon'a ve ardından Kutsal İttifaka yol açan Fransız Devrimi'ni üretti. Bu olaylardan sonra liberalizm, on dokuzuncu yüzyılın yeni iyimserliğini tazelemeden olmadan önce, arkasına yeni bir rüzgâr almak zorunda kaldı.

Ayrıntıya girmeden önce, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar liberal hareketlerin genel örüntüsünü ele almak yerinde olur. Bu örüntü başlangıçta yalındır; ama giderek karmaşıklaşır. Bütün hareketin ayırt edici özelliği, geniş anlamda bireyciliktir; ama bu, daha iyi tanımlanana kadar muğlak bir terimdir. Aristoteles'e kadar ve hatta Aristoteles dahil Yunanistanlı filozoflar, benim terimi kullanmak istediğim anlamda bireyci değildi. Bir kişiyi esasında bir topluluğun üyesi sayıyorlardı; örneğin Platon'un *Devlet*'i, iyi bir bireyi değil iyi bir topluluğu tanımlamakla ilgilenir. İskender'in zamanından itibaren siyasal özgürlüğün yitiril-

mesiyle birlikte bireycilik gelişti ve Kynikler ve Stoacılar tarafından temsil edildi. Stoacı felsefeye göre, toplumsal koşullar ne olursa olsun bir kişi iyi bir yaşam sürebilirdi. Özellikle devletin kontrolünü ele geçirmeden önce Hıristiyanlığın görüşü de buydu; ama ortaçağda mistikler Hıristiyan ahlakındaki özgün bireyci eğilimleri canlı tutarken, filozofların çoğunluğu da dahil pek çok kişinin bakışına, dogma, hukuk ve gelenek göreneğin sağlam bir sentezi egemen oldu; bu sentez, insanların teorik inançlarının ve pratik ahlaklarının toplumsal bir kurum, yani Katolik Kilise tarafından kontrol edilmesine neden oldu; Neyin doğru ve neyin iyi olduğu, münferit düşünceyle değil, fakat Konsillerin kolektif bilgeliğiyle saptanacaktı.

Bu sistemde ilk önemli çatlağı, Genel Konsillerin yanılabileceğini öne süren Protestanlık yarattı. Hakikati belirlemek, artık toplumsal bir girişim değil, bireysel bir girişim haline geldi. Farklı bireyler farklı sonuçlara ulaştığı için, sonuç çatışma oldu ve teolojik kararlar, piskopos meclislerinde değil, savaş alanında arandı. Bir taraf diğerini ortadan kaldıramadığı için, sonunda entelektüel ve etik bireyciliği düzenli toplumsal yaşamla uzlaştırmanın bir yöntemini bulmak gerektiği açık hale geldi. Erken liberalizmin çözmeye çalıştığı ana sorunlardan biri buydu.

Bu arada bireycilik felsefeye sızmıştı. Descartes'in temel kesinliği, "Düşünüyorum, öy-

leyse varım," bilginin temelini her bir kişi için farklı hale getirdi; çünkü her kişi için başlangıç noktası, diğer bireylerin ya da topluluğun değil kendi varoluşuydu. Açık ve seçik düşüncelerin güvenilirliğine yaptığı vurgu da aynı doğrultudaydı; çünkü düşüncelerimizin açık ve seçik olup olmadığını iç gözlemle keşfettiğimizi düşünürüz. Descartes'tan itibaren pek çok felsefenin, entelektüel açıdan bu bireyci yanı az çok vardı.

Bununla birlikte bu genel konumun, pratikte çok farklı sonuçları olan çeşitli biçimleri vardır. Tipik bilimsel kaşifin bakışında, herhalde en düşük dozda bireycilik vardır. Yeni bir teoriye ulaştığında, yalnızca kendisine doğru göründüğü için öyle yapar, otoriteye boyun eğmez; çünkü boyun eğseydi, kendisinden öncekilerin teorilerini kabul etmeye devam ederdi. Aynı zamanda genel kabul gören hakikat kanonlarına başvurur ve başka insanları otoritesiyle değil, birey olarak onlara inandırıcı gelen argümanlarla ikna etmeyi umar. Bilimde birey ile toplum arasındaki her çatışma özünde geçicidir; çünkü bilim insanlarının tümü genellikle aynı entelektüel standartları kabul eder, bu nedenle tartışma ve soruşturma genellikle sonuçta uzlaşı üretir. Ne var ki, bu, modern bir gelişmedir; Galileo'nun zamanında Aristoteles'in ve Kilisenin otoritesi, en az duyu kanıtları kadar inandırıcı sayılmaktaydı. Bu, bilimsel yöntemde bireycilik öğesinin, öne

çıkmamasına rağmen, ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Erken liberalizm entelektüel konularda ve ekonomide bireyciydi; ama duygusal ya da etik açıdan ısrarcı değildi. Liberalizmin bu biçimi on sekizinci yüzyıl İngiltere'sine, Amerikan Anayasasının kurucularına ve Fransız ansiklopedicilerine egemendi. Fransız Devrimi sırasında, bu biçim, Jirondenler de aralarında olmak üzere daha ılımlı partilerce temsil edildi; ama bunların imha edilmesiyle birlikte bir kuşak boyunca Fransız siyasetinden silindi. İngiltere'de, Napoleon savaşlarından sonra, Benthamcıların ve Manchester Okulu'nun yükselişiyle birlikte tekrar etkili oldu. En büyük başarısını, feodalizm ve bir Devlet Kilisesi tarafından engellenmediği Amerika'da gösterdi; 1776'dan bugüne ya da en azından 1933'e kadar egemen oldu.

Giderek gelişen liberalizmin antitezine dönüşen yeni bir hareket Rousseau'yla başlar ve romantik hareketten ve ulusallık ilkesinden güç alır. Bu harekette bireycilik entelektüel alandan tutkular alanına uzatılır ve bireyciliğin anarşik yanları alenileşir. Carlyle ve Nietzsche'nin geliştirdiği şekliyle kahraman kültü bu felsefenin tipik özelliğidir. Bu harekette çeşitli öğeler birleşti. Erken sanayicilikten hoşnutsuzluk, bu sanayiciliğin yarattığı çirkinlikten nefret ve acımasızlıklarına karşı tiksinti vardı. Modern dünyadan nefret yüzünden idealleştirilen Ortaçağ'a bir nostalji vardı. Kilise-

nin ve aristokrasinin sönümlenen ayrıcalıklarını savunmayı imalatçıların zorbalığına karşı ücretlileri savunmayla birleştirme girişimi vardı. Milliyetçilik adına ayaklanma hakkı ve "özgürlük" uğruna savaşın görkemi hararetle savunulmaktaydı. Byron bu hareketin şairiydi; Fichte, Carlyle ve Nietzsche filozoflarıydı.

Ama hepimiz kahraman lider olamayacağımız ve hepimiz bireysel irademizi egemen kılamayacağımız için, bu felsefe, diğer anarşizm biçimleri gibi, benimsenince, kaçınılmaz olarak en başarılı "kahraman"ın despotik yönetimine yol açar. Bu kahramanın tiranlığı kurulunca, kendisini iktidara taşıyan ısrarcı etiği başkalarında bastırır. Bu yüzden bu yaşam teorisinin tamamı, benimsenmesinin son derece farklı bir şeyin, bireyin acımasızca ezildiği diktatör bir devletin gerçekleşmesine yol açması anlamında, kendi kendini çürütücüdür.

Esasında liberalizmin bir yan ürünü olan bir felsefe daha vardır; Marx'ın felsefesi olarak adlandırılan felsefe. Onu daha sonraki bir evrede ele alacağım, şimdilik yalnızca akılda tutmak yeter.

Liberal felsefenin ilk kapsamlı açıklaması, modern filozofların en derini olmasa da en etkilisi olan Locke'ta bulunur. İngiltere'de görüşleri, en zeki insanların görüşleriyle o kadar eksiksiz uyumluydu ki, teorik felsefe dışında etkilerinin izini sürmek zordur, diğer yanda pratikte var olan rejime ve teoride egemen olan

Kartezyenizme bir muhalefete yol açtığı Fransa'da, olayların seyrini şekillendirmede epeyce etkili oldu. Bu, genel bir ilkenin örneğidir; siyasal ve ekonomik açıdan ileri bir ülkede gelişen ve doğum yerinde egemen düşüncenin açıklanmasından ve sistemleştirilmesinden pek farklı olmayan bir felsefe, başka bir yerde devrimci ateşin ve sonunda fiilen devrimin bir kaynağı haline gelebilir. Daha az gelişmiş ülkeler, gelişmiş ülkelerin politikasını düzenleyen maksimleri esas olarak teorisyenler aracılığıyla öğrenirler. Gelişmiş ülkelerde pratik teoriye ilham verir, diğer ülkelerde teori pratiğe ilham verir. Bu fark, nakledilmiş düşüncelerin, doğdukları toprakta oldukları kadar nadiren başarılı olmalarının nedenlerinden biridir.

Locke'un felsefesini ele almadan önce, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde onun düşüncelerinin oluşmasında etkili olan bazı koşulları inceleyelim.

İç savaşta Kral ile Parlamento arasındaki çatışma, İngilizlere uzlaşma ve ılımlılık sevgisi ile bir teoriyi mantıksal sonucuna götürme korkusu kazandırdı ve bu, günümüze kadar onlara egemen oldu. Uzun Parlamentonun uğruna mücadele ettiği ilkeler, başlangıçta büyük bir çoğunluğun desteğine sahipti. Kralın ticari tekel bahşetme hakkını ortadan kaldırmak ve yalnızca Parlamentonun vergi koyma hakkını ona kabul ettirmek istiyorlardı. İngiltere Kilisesinde, Başpiskopos Laud'un baskı uyguladı-

ğı düşünce ve pratiklere özgürlük istiyorlardı. Parlamentonun, kralın Parlamento desteğini vazgeçilmez bulduğu ender durumlarda değil, belirlenen aralıklarla toplanması gerektiğini savunuyorlardı. Keyfi tutuklamaya ve yargıçların kraliyet arzularına boyun eğmesine itiraz ediyorlardı. Ama birçok kişi bu amaçların kışkırtıcılığını yapmaya hazır olduğu halde, krala karşı savaşmaya hazır değildi; krala savaş açmak, onlara dinsizlik ve vatana ihanet gibi görünüyordu. Fiili savaş çıkar çıkmaz, kuvvetler ayrılığı eşit olmaya daha yakın duruma geldi.

İç savaşın patlak vermesinden Cromwell Lord Protector (kral vekili) olarak kabul edilene kadar olan siyasal gelişme, şimdi bilinen ama o zaman eşi olmayan bir seyir izledi. Parlamento grubu iki hizipten, Presbiteryenler ve Bağımsızlardan oluşmaktaydı; Presbiteryenler bir Devlet Kilisesi korumak, ama piskoposları ortadan kaldırmak arzusundaydı, Bağımsızlar ise piskoposlar konusunda onlarla hemfikirdi, ama her cemaatin, merkezi dini yönetimin müdahalesi olmadan kendi teolojisini seçme özgürlüğüne sahip olmasını savunuyorlardı. Presbiteryenler, esas olarak, Bağımsızlardan daha yüksek bir toplumsal sınıfa mensuptular ve siyasal düşünceleri daha ılımlıydı. Yenilgi, kralı uzlaşmacı yapar yapmaz onunla anlaşmak istiyorlardı. Ne var ki, iki koşul politikalarını olanaksızlaştırdı: Birincisi kral piskoposlar konusunda bir şehit inadı geliştirdi,

ikincisi kralın yenilgisinin zor olduğu anlaşıldı ve buna ancak Cromwell'in Bağımsızlardan oluşan Yeni Model Ordusuyla ulaşıldı. Sonuç olarak kralın askeri direnci kırılınca da artık bir anlaşma yapmaya ikna edilemedi ve Presbiteryenler, Parlamento ordularındaki silahlı güç üstünlüğünü kaybetti. Demokrasi savunması iktidarı bir azınlığın eline vermişti ve o da yetkisini, demokrasiye ve parlamenter yönetime hiç aldırmadan kullandı. I. Charles beş parlamento üyesini tutuklamaya kalktığında kıyamet kopmuş ve başaramayıp gülünç duruma düşmüştü; ama Cromwell böyle güçlüklerle karşılaşmadı. Pride Temizliğiyle, yüz kadar Presbiteryen parlamenteri kapı dışarı edip, bir süre itaatkâr bir çoğunluk elde etti. Sonunda Parlamentoyu toptan azletmeye karar verince, "bir köpek bile havlamadı." Savaş yalnızca askeri kuvvetin önemli görünmesini sağlamış ve anayasal biçimlerin küçümsenmesine yol açmıştı. Cromwell'in ömrünün geri kalan yıllarında İngiltere'nin yönetimi, ulusun giderek artan bir çoğunluğunun nefret ettiği askeri bir tiranlıktı, ama yalnızca onun partizanları silahlıyken ondan kurtulmak olanaksızdı.

II. Charles, meşe ormanında saklandıktan ve Hollanda'da mülteci olarak yaşadıktan sonra, Restorasyonda, bir daha seyahate çıkmamaya kararlıydı. Parlamentonun onaylamadığı vergiler koyma yetkisi istemedi. Kralı keyfi tutuklama yetkisinden yoksun bırakan Habe-

as Corpus Yasasına razı oldu. Arada bir XIV. Louis'den aldığı sübvansiyon aracılığıyla Parlamentonun mali yetkisini çiğneyebildi, ama esas olarak anayasal bir hükümdardı. Kraliyet yetkileri konusunda I. Charles'ın muhaliflerinin istediği sınırlamaların büyük bölümü, Restorasyonda kabul edildi ve II. Charles bunlara saygı duydu; çünkü kralların kendi tebaasının elinde eziyet çekebileceği görülmüştü.

II. James, kardeşinden farklı olarak, incelikten ve kurnazlıktan tamamen yoksundu. Bağnaz Katolikliğiyle, Parlamentoyu hiçe sayıp Nonkonformistlere hoşgörü göstererek onları kazanmaya çalışmasına rağmen, Anglikanları ve Nonkonformistleri kendisine karşı birleştirdi. Aynı zamanda dış politika da rol oynadı. Stuartlar, savaş zamanında gereken ve onları Parlamentoya bağımlı hale getirecek vergiden sakınmak için, önce İspanya'ya, sonra Fransa'ya yaranma politikası izlediler. Fransa'nın artan gücü, önde gelen Kıta devletine, değişmez İngiliz düşmanlığını uyandırdı ve Nantes Fermanının İptali, XIV. Louis'ye karşı Protestan duyguyu keskinleştirdi. Sonunda İngiltere'de neredeyse herkes James'ten kurtulmak istedi; ama neredeyse herkes, iç savaş günlerine ve Cromwell'in diktatörlüğüne dönmekten sakınmaya da eşit ölçüde kararlıydı. James'ten kurtulmanın anayasal bir yolu olmadığı için bir devrim olmalıydı; ama yıkıcı güçlere fırsat vermeyecek şekilde hızlı sonlanmalıydı. Parla-

mentonun hakları güvenceye alınmalıydı. Kral gitmeli, ancak monarşi korunmalıydı; ama bir İlahi Hak monarşisi değil, yasal onaya ve dolayısıyla Parlamentoya bağımlı bir monarşi olmalıydı. Aristokrasinin ve büyük sermayenin birleşmesiyle, bütün bunlar tek kurşun atmaya gerek kalmadan bir anda başarıldı. Uzlaşmaz inatçılığın her biçimi denendikten ve başarısız olduktan sonra, uzlaşma ve ılımlılık başarılı olmuştu.

Hollandalı olan yeni kral, ülkesine ün kazandıran ticari ve teolojik bilgeliği getirdi. İngiltere Merkez Bankası yaratıldı; devlet borcu, monarkın kaprisiyle inkâr edilemeyen güvenli bir yatırım haline getirildi. Hoşgörü Yasası, Katolikleri ve Nonkonformistleri çeşitli kısıtlamalara tabi bırakırken, mevcut eziyete son verdi. Dış politika kararlı bir biçimde Fransız-karşıtı oldu ve Napoleon bozguna uğrayana kadar, kısa ara dönemler olmakla birlikte, öyle kaldı.

13

LOCKE'UN BİLGİ TEORİSİ

John Locke (1632-1704), bütün devrimlerin en ılımlısı ve en başarılısı olan 1688 Devriminin havarisidir. Devrimin amaçları mütevazıydı, ne var ki amaçlara eksiksiz ulaşıldı ve o zamandan beri İngiltere'de bir devrime gerek görülmemiştir. Locke bu devrimin ruhunu sadıkane şekilde cisimleştirir ve eserlerinin büyük bölümü, devrimin sürdüğü birkaç yılda çıkar. Teorik felsefe alanındaki baş eseri *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme* 1687'de tamamlandı ve 1690'da yayımlandı. *Hoşgörü Üzerine Birinci Mektup*, 1683'te akıllılık edip çekildiği Hollanda'da 1689'da aslen Latince yayımlandı. 1690'da ve 1692'de *Hoşgörü* üzerine iki mektup daha yayımlandı. *Yönetim Üzerine İki İnceleme* basım iznini 1689'da aldı ve bundan bir süre sonra yayımlandı, *Eğitim* üzerine kitabı 1693'te çıktı. Ömrü uzun olmasına rağmen, bütün etkili yazıları 1687 ile 1693 arasın-

daki birkaç yıla sıkışmıştır. Başarılı devrimler, onlara inananlar için uyarıcıdır.

Locke'un babası, Parlamento saflarında savaşan bir Püritendi. Cromwell zamanında, Locke Oxfort'tayken, üniversitenin felsefesi hâlâ skolastikti; Locke hem skolastik felsefeden hem Bağımsızların bağnazlığından hoşlanmadı. Daha çok Descartes'tan etkilendi. Hekim oldu ve hamisi, Dryden'in "Achitophel"i Lord Shaftesbury'di. Shaftesbury 1683'te düşünce, Locke onunla birlikte Hollanda'ya kaçtı ve Devrime kadar orada kaldı. Devrimden sonra, Ticaret Kurulunda çalıştığı birkaç yıl hariç, ömrünü edebi çalışmalara ve kitaplarından kaynaklanan sayısız tartışmaya adadı.

1688 Devriminden önce, Locke'un ciddi risk almadan İngiliz siyasetinde teorik ya da pratik rol oynayamadığı yılları, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*'yi hazırlamakla geçirdi. Bu, onun en önemli kitabıdır ve ünü buna dayanır; ama siyaset felsefesi üzerindeki etkisi o kadar büyük ve kalıcıydı ki, onu, bilgi teorisinde empirizmin kurucusu olduğu kadar felsefi liberalizmin kurucusu olarak da ele almak gerekir.

Locke, bütün filozofların en talihlisidir. Teorik felsefe üzerine çalışmasını, ülkesinin yönetimi kendisinin siyasal görüşlerini paylaşan kişilerin eline geçtiği anda tamamladı. Hem teoride hem pratikte savunduğu görüşler, yıllarca en kuvvetli ve en etkili politikacılar ve filozoflar tarafından savunuldu. Siyasal öğretile-

ri, Montesquieu'dan kaynaklanan gelişmelerle birlikte, Amerikan Anayasasında cisimleşir ve Başkan ile Kongre arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktığı her seferinde iş başında olduğu görülmektedir. Britanya Anayasası elli yıl öncesine kadar onun öğretilerine dayanmaktaydı ve Fransızların 1871'de kabul ettiği de öyleydi.

On sekizinci yüzyıl Fransa'sında çok büyük olan etkisi, öncelikle, bir genç olarak İngiltere'de bir süre kalan ve *Lettres philosophique*'te İngilizlerin düşüncelerini kendi yurttaşlarına yorumlayan Voltaire'den kaynaklandı. *Philosophe*'ler ve ılımlı reformcular Locke'u izledi, aşırı devrimciler Rousseau'yu. Fransız takipçileri, doğru ya da yanlış, onun bilgi teorisi ile siyaseti arasında yakın bir bağlantıya inanmaktaydı.

İngiltere'de bu bağlantı o kadar açık değildir. En ünlü iki izleyicisinden Berkeley siyasal olarak önemsizdi, Hume da tutucu görüşlerini *History of England*'da [*İngiltere'nin Tarihi*] ortaya koyan bir Tory'ydi; ama Kant'tan sonra, Alman idealizmi İngiliz düşüncesini etkilemeye başlayınca, felsefe ile siyaset arasında yeniden bir bağlantı kuruldu; esas olarak Almanları izleyen filozoflar Muhafazakârken, Radikal olan Benthamcılar Locke'un geleneğindendi. Bununla birlikte, bu ilişki değişmez değildir; örneğin T. H. Green liberaldi ama bir idealistti.

Locke'un yalnızca geçerli görüşleri değil, yanlışları bile pratikte yararlıydı. Örneğin bi-

rincil ve ikincil nitelikler öğretisini alalım. Birincil nitelikler, cisimden ayrılamaz nitelikler olarak tanımlanır ve katılık, yayılım, şekil, hareket ya da durağanlık ve sayı olarak sıralanır. Geri kalanların tümü ikincil niteliklerdir; renkler, sesler, kokular vb. Locke'a göre birincil nitelikler fiilen cisimlerdedir; ikincil nitelikler ise, aksine, algılayandadır. Göz olmasa renk, kulak olmasa ses olmazdı vb. Locke'in ikincil niteliklere ilişkin görüşünün iyi gerekçeleri vardır –sarılık, mavi gözlük vb. Ancak Berkeley, aynı argümanların birincil nitelikler için de geçerli olduğunu gösterdi. Berkeley'den bu yana, Locke'un bu konudaki düalizmi felsefi olarak çağdışıdır. Yine de günümüzde kuantum teorisi doğana kadar pratik fiziğe egemen oldu. Fizikçiler tarafından açık ya da örtük varsayılmakla kalmadı, çok önemli birçok keşfin kaynağı olarak yararlı olduğunu da kanıtladı. Fiziksel dünyanın yalnızca devinim halindeki maddeden oluştuğunu öne süren teori, genel kabul gören ses, ısı, ışık ve elektrik teorilerinin temeliydi. Teorik olarak ne kadar yanlış olursa olsun, teori pragmatik açıdan kullanışlıydı. Bu, Locke'un öğretilerinin tipik özelliğidir.

Deneme'de göründüğü şekliyle Locke'un felsefesinin baştan sona meziyetleri de vardır, kusurları da. Meziyetleri de kusurları da yararlıdır; kusurlar, yalnızca *teorik açıdan* kusurdur. Her zaman duyarlıdır ve her zaman paradoksal olmaktansa mantığı feda etmeye

hazırdır. Okurun algılamakta zorluk çekmeyeceği gibi, tuhaf sonuçlara götürebilen genel ilkeler öne sürer; ama tuhaf sonuçlar ortaya çıkar gibi göründüğü her seferinde, Locke bu sonuçları çıkarmaktan kaçınır. Bir mantıkçı için bu, sinir bozucudur; pratik bir kişi için ise sağlam bir yargının kanıtıdır. Dünya ne ise o olduğuna göre, sağlam ilkelerden geçerli akıl yürütmenin yanlışa yol açamayacağı açıktır; ama bir ilke teorik saygıyı hak edecek kadar doğruya yakın olabilir ve yine de saçma olduğunu düşündüğümüz sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle felsefede sağduyunun bir yeri vardır; ama yalnızca teorik ilkelerimizin, karşı konulmaz olduğunu hissettiğimiz sağduyuya bir başvuruyla o ilkelerin sonuçları mahkûm edildiği sürece, tamamen doğru olamayacağını gösterdiği için. Teorisyen, sağduyunun mantık kadar yanılmaz olduğu yanıtını verebilir. Ama bu yanıt, Berkeley ve Hume tarafından öne sürülmesine rağmen, Locke'un entelektüel mizacına tamamen yabancı olurdu.

Dogmatizmden yoksunluk, Locke'un bütün liberal harekete miras kalan bir özelliğidir. Birkaç kesinliği kendisinden öncekilerden alır: Kendi varoluşumuz, Tanrının varlığı ve matematiğin doğruluğu. Ancak öğretileri kendisinden öncekilerin öğretilerinden ayrıldığı her yerde, bunlar hakikati saptamanın zor olduğu ve rasyonel bir kişinin kanılarını biraz kuşkuyla savunacağı anlamına gelir. Bu zihin mi-

zacı dini hoşgörüyle, parlamenter demokrasinin başarısıyla, *laissez-faire* ile ve liberal maksimler sistemiyle açıkça bağlantılıdır. Koyu bir dindar, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Hıristiyan bir mümin olmasına rağmen, açıklanmış vahiylerin etrafını rasyonel çitlerle çevirir. Bir vesileyle "Vahyin çıplak tanıklığı, en yüksek kesinliktir" diyor, ama başka bir vesileyle de "Vahiy akılla hükme bağlanmak zorundadır" diyor. Böylece sonunda akıl üstün gelir.

"Coşkunluk Üzerine" bölümü bu bakımdan öğreticidir. "Coşkunluğun" o zamanki anlamı şimdikiyle aynı değildi; dini bir lidere ya da onun izleyicilerine gelen kişisel bir vahye inanç anlamına geliyordu. Restorasyonda yenilgiye uğrayan mezheplerin ayırt edici bir özelliğiydi. Birbiriyle tutarsız bu tür kişisel vahiyler çoğalınca, hakikat ya da hakikat yerine geçen şey salt kişisel hale gelir ve toplumsal niteliğini yitirir. Locke'un çok önemli saydığı hakikat sevgisi, hakikat ilan edilen tikel bir öğreti sevgisinden çok farklı bir şeydir. Hakikat sevgisinin şaşmaz bir işareti, diyor, "bir önermeyi dayandığı kanıtların haklı kıldığından daha fazla güvenceyle ağırlamamak"tır. Zorla kabul ettirme hırsı, diyor, hakikat sevgisinin başarısızlığını gösterir. "Aklı kenarda bırakan coşkunluk, akıl olmadan vahyi başlatır; bu şekilde aslında hem aklı hem vahyi ortadan kaldırır ve onun yerine, bir insanın kendi beyninin temel-

siz hülyalarını geçirir." Melankoliden ya da kibirden mustarip kişilerin "İlahla doğrudan karşılıklı ilişkilenme kanaatine sahip olmaları olasıdır. Bu şekilde tuhaf eylemler ve fikirler, "insanların tembelliği, bilgisizliği ve beyhudeliği"ni okşayan İlahi onayı elde eder. Bölümü yukarıda aktarılan maksimle bitirir: "Vahiy akılla hükme bağlanmak zorundadır."

Locke'un "akıl"la neyi kastettiğini, kitabın tamamından çıkarmak gerekir. Doğrusu, "Akıl Üzerine" başlıklı bir bölüm vardır; ama esas olarak aklın kıyaslı akıl yürütmeden ibaret olmadığını kanıtlamakla ilgilenir ve şu cümleyle özetlenir: "Tanrı insanları yalnızca iki ayaklı yaratık yapacak kadar tutumlu olmamış, onları rasyonel yapmayı Aristoteles'e bırakmıştır." Locke'un terimi kullandığı şekliyle akıl iki parçadan oluşur: Birincisi hangi şeyleri kesin bildiğimize ilişkin bir araştırma, ikincisi kesinliği olmamasına ve yalnızca olasılığı bulunmasına rağmen pratikte kabul etmenin akıllıca olduğu önermelere ilişkin bir soruşturma. "Olasılığın temelleri," diyor, "iki tanedir: Bizim kendi deneyimimize uygunluk ya da başkalarının deneyiminin tanıklığı." Siam Kralı'nın, Avrupalılar buzdan söz edince onların dediklerine inanmaktan vazgeçtiğine dikkat çeker.

"Onay Dereceleri Üzerine" bölümünde, herhangi bir önermeye gösterdiği onay derecesinin, o önerme lehine olasılık temeline dayanması gerektiğini söyler. Çoğu kez kesinliği ye-

tersiz kalan olasılıklara göre hareket etmemiz gerektiğini açıkladıktan sonra şöyle diyor: Bu düşüncenin doğru kullanımı karşılıklı iyilik ve tahammüldür. Bu nedenle insanların hepsinin değilse bile büyük bölümünün, doğruluklarının kesin ve kuşku götürmez kanıtları olmayan çeşitli kanılara sahip olmaları kaçınılmaz olduğuna ve hemen yanıt veremedikleri ve yetersizliğini gösteremedikleri bir argüman sunulunca, önceki ilkeleri terk etmek ve yermek insanlara büyük bir bilgisizlik, hafiflik ya da ahmaklık belirtisi gibi görüldüğüne göre; bence, kanı çeşitliliği içinde barışı, ortak insanlık ve dostluk görevlerini sürdürmeyi bütün insanlar uygun bulacaktır; çünkü herhangi bir kimsenin, kendi kanılarını hemen ve uysallıkla bırakıp, insanın anlama yetisinin kabul etmediği bir otoriteye körü körüne boyun eğerek bizim kanılarımızı bağrına basmasını makul ölçüler içinde bekleyemeyiz; çünkü anlamanın, ne kadar yanlış olursa olsun, akıl dışında bir kılavuzu olamaz ve başka birinin iradesine ve buyruklarına körü körüne boyun da eğemez. Duygularınıza razı edeceğiniz kişi onay vermeden önce inceleyen biriyse, onun boş zamanlarında hesabı yeniden gözden geçirmesine ve zihninden çıkanları hatırlayarak ayrıntıları incelemesine, hangi tarafın avantajlı olduğunu görmesine izin vermelisiniz, eğer argümanların bu zahmete yeniden girecek kadar güçlü olmadığını düşünürse, benzer durumda bizim yaptığımızı

yapar; başkaları bize hangi konuları incelememiz gerektiğini söylese, yanlış anlarız. O kişi, görüşlerini güven üzerine kabul etmek isteyen biriyse, zamanın ve gelenek göreneğin zihnine iyice yerleştirdiği ve öyle ki, kendinde apaçık ve kuşku götürmez ölçüde kesin saydığı ya da Tanrıdan ya da onun gönderdiği kişilerden aldığı izlenim olduklarına inandığı ilkelerden vazgeçmesini nasıl düşünebiliriz? Bu şekilde yerleşmiş kanıların, bir yabancının ya da hasmın argümanlarına ya da otoritesine terk edileceğini nasıl bekleyebiliriz? Özellikle de bir çıkar ya da kumpas kuşkusu varsa; nitekim insanların kötü muamele gördüğü durumlar az değildir. Karşılıklı bilgisizliğimizi paylaşmamız, kibar ve dürüst bilgilendirme yoluyla bilgisizliği gidermeye çalışmamız ve kendi görüşlerinden vazgeçip bizimkileri kabul etmedikleri ya da en azından, başkalarının görüşlerini kabul etmeme konusunda en az bizim kadar inatçı olmaları olası olduğunda, onlara zorla dayatacağımız görüşlerimizi kabul etmedikleri için onlara inatçı ve aksi diye kötü davranmamamız iyi olur. Kendisinin savunduğu bütün görüşlerin doğruluğunun ya da karşı çıktığı görüşlerin yanlışlığının tartışma götürmez kanıtlarına sahip olan, kendisinin ya da başka insanların bütün görüşlerini derinliğine incelemiş kişi nerede var? İçinde bulunduğumuz bu fani eylem ve körlük durumunda, bilgisiz, üstelik çok kez çok zayıf gerekçelerle inanma zorunluluğu,

bizi başkalarını sınırlandırmak yerine kendimizi bilgilendirmek için daha çok çaba ve özen göstermemizi sağlamalıdır... İnsanlar daha iyi bilgilenselerdi, başkalarına daha az dayatıcı olacaklarını düşünmek için sebep var."[1]

Buraya kadar Locke'un daha önce insan bilgisinin doğasına ve sınırlarına ilişkin teorik soruşturmasından kısadan hisse çıkardığı *Deneme*'nin en son bölümlerini ele aldım. Şimdi daha saf felsefi konuda söylediklerini incelemenin zamanıdır.

Locke bir kural olarak metafiziği küçümser. Leibniz'in bir kurgusuna ilişkin bir arkadaşına şunları yazar: "Bu tür ıvır zıvırlardan ikimiz de bıktık." Kendi zamanının metafiziğinde egemen olan töz kavrayışını muğlak ve yararsız görür, ama toptan reddetmeye cesaret etmez. Tanrının varlığına ilişkin metafizik argümanların geçerliliğine izin verir, ama üzerinde durmaz ve o konuda biraz huzursuz gibi görünür. Ne zaman yalnızca geleneksel olanı tekrarlamayıp yeni düşünceler ifade etse, geniş soyutlamalar bağlamında değil, daha çok somut ayrıntılar bağlamında düşünür. Felsefesi bilimsel çalışmalar gibi parçalıdır, on yedinci yüzyılın büyük Avrupa sistemleri gibi heybetli ve tek parça değildir.

Locke, bütün bilgimizin (belki mantık ve matematik hariç) deneyimden türediğini öne

[1] *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Kitap IV, bölüm XVI, kısım 4.

süren öğreti olan empirizmin kurucusu sayılabilir. *Deneme*'nin ilk kitabı, Platon'a, Descartes'a ve skolastiklere karşı, doğuştan idealar ya da ilkeler bulunmadığını savunmakla ilgilidir. İkinci kitapta deneyimin çeşitli idea türlerine nasıl yol açtığını ayrıntılı bir biçimde göstermeye çalışır. Doğuştan ideaları reddettikten sonra şöyle diyor:

"O halde zihnin, dediğimiz gibi, üzerinde hiç yazı olmayan, ideasız beyaz kâğıt olduğunu varsayalım; bu zihin nasıl donatılacak? İnsanın hamarat ve sınırsız hayalinin neredeyse sonsuz bir çeşitlilikle boyadığı o geniş ambarı nereden temin eder? Aklın ve bilginin bütün malzemelerini nereden edinir? Buna tek sözcükle yanıt veriyorum: Deneyimden; bütün bilgimiz deneyime dayanır ve eninde sonunda deneyimden çıkar" (Kitap II, bölüm I, kısım 2).

İdealarımız iki kaynaktan gelir: (*a*) Duyum ve (*b*) zihnimizin "iç duyu" denilebilecek işleyişinin algılanması. Yalnızca idealar aracılığıyla düşünebildiğimize ve bütün idealar deneyimden kaynaklandığına göre, hiçbir bilgimizin deneyimden önce gelmediği açıktır.

Algılama, diyor Locke, "bilgiye doğru ilk adım ve derecedir, bilgi malzemesinin giriş kapısıdır." Bu, bir moderne, malumun ilanı gibi görünebilir; çünkü en azından İngilizce konuşan dünyada eğitimli sağduyunun bir parçası olmuştur. Ama onun zamanında zihnin her türlü şeyi *a priori* bildiği varsayılıyordu ve onun

ilan ettiği, bilginin algıya tam bağımlılığı yeni ve devrimci bir öğretiydi. Platon, *Theaitetos*'ta bilginin algıyla özdeşleştirilmesini çürütmeye çalışmıştı ve o günden bugüne, Descartes ve Leibniz'e kadar neredeyse bütün filozoflar en değerli bilgimizin çoğunun deneyimden kaynaklanmadığını öğretmişti. Bu nedenle Locke'un eksiksiz empirizmi cesur bir yenilikti.

*Deneme*nin üçüncü kitabı sözcüklerle uğraşır ve esas olarak, metafizikçilerin dünyayla ilgili bilgi olarak sundukları şeyin laftan ibaret olduğunu göstermekle ilgilenir. "Genel Terimler" üzerine olan III. Bölüm, tümeller konusunda aşırı nominalist bir tutum takınır. Var olan bütün şeyler tikeldir; ama biz, "insan" gibi, birçok tikele uygulanabilir genel idealar şekillendirebilir ve bu genel idealara adlar verebiliriz. Genellikleri yalnızca, çeşitli tikel şeylere uygulanabilir olmaları ya da olmamaları olgusuna dayanır; kendi varlıkları içinde, zihinlerimizdeki idealar olarak, var olan her şey kadar tikeldirler.

III. Kitabın VI. Kısmı, "Tözlerin Adları Üzerine," skolastik öz öğretisini çürütmekle ilgilenir. Şeylerin, kendi fiziksel yapılarından oluşan gerçek bir özleri *olabilir*; ama bu, esas olarak bizce bilinmezdir ve skolastiklerin sözünü ettiği "öz" değildir. Bilebildiğimiz şekliyle öz, salt sözeldir; yalnızca genel bir terimin tanımlanmasına dayanır. Örneğin bir cismin özünün yayılım mı yoksa yayılım artı katılık mı olduğunu

tartışmak, sözcükler hakkında tartışmaktır; "cisim" sözcüğünü her iki şekilde de tanımlayabiliriz ve tanımımıza bağlı kaldığımız sürece bir zararı olamaz. Ayrı türler doğanın değil, dilin bir olgusudur; "onlara yapıştırılan ayrı adlara sahip ayrı karmaşık idealar"dır. Doğada farklı şeylerin olduğu doğrudur, ama farklılıklar sürekli derecelenmeyle oluşur: "Türlerin sınırları insanlar tarafından çizilir, onları bu sınırlara göre sınıflandırırlar." İnsan olup olmadıkları kuşkulu ucubelik örnekleri vermeye geçer. Bu bakış açısı, Darwin insanları aşamalı değişimle evrim teorisini benimsemeye ikna edene kadar genel kabul görmedi. Yalnızca skolastiklerden çekenler, bunun ne kadar çok metafizik kereste temizlediğini fark edecektir.

Hem empirizm hem idealizm, şimdiye kadar felsefenin doyurucu bir çözüm bulmadığı bir sorunla karşılaşır. Bu, kendimiz ve zihnimizin faaliyetlerinden başka şeylerin bilgisine nasıl sahip olduğumuzu gösterme sorunudur. Locke bu sorunu ele alır, ama söyledikleri açıkça doyurucu değildir. Bir yerde[1] şöyle denir: "Bütün düşüncelerinde ve akıl yürütmelerinde zihnin, tek başına tefekkür eden ya da edebilen kendi idealarından başka dolaysız nesnesi olmadığına göre, bilgimizin yalnızca onlara aşina olduğu açıktır." Yine şöyle diyor: "Bilgi, iki ideanın uyuşmasının ya da uyuşmamasının algılanmasıdır." Bundan şöyle bir sonuç çıkacak gibidir;

[1] *A.g.e.*, Kitap IV, bölüm I.

başka insanların ya da fiziksel dünyanın varoluşunu bilemeyiz; çünkü bunlar, eğer varlarsa, yalnızca benim zihnimdeki idealardır. Dolayısıyla her birimiz, bilgi söz konusu olduğu ölçüde, kendi içimize kapanmış ve dış dünyayla her türlü ilişkiyi kesmiş olmalıyız.

Ne var ki, bu bir paradokstur ve Locke paradokslardan hiç hoşlanmaz. Bu nedenle başka bir bölümde, daha öncekiyle hiç tutarlı olmayan farklı bir teori ortaya koyar. Bize anlattığına göre, gerçek varoluşla ilgili üç tür bilgimiz vardır: Kendi varoluşumuza ilişkin bilgimiz sezgiseldir, Tanrının varoluşuna ilişkin bilgimiz tanıtlamalıdır ve duyulara sunulan şeyleri ilişkin bilgimiz duyusaldır (Kitap IV, Bölüm III).

Bir sonraki bölümde tutarsızlığın az çok farkına varır. Bir kişinin şöyle diyebileceğini öne sürer: "Bilgi ideaların uyuşmasına dayanıyorsa, coşkulu ile ağırbaşlı aynı düzeydedir." Şu yanıtı verir: "İdealar şeylerle uyuşursa öyle olmaz." Devamında bütün *yalın* ideaların şeylerle uyuşması gerektiğini öne sürer; çünkü "zihin, gösterildiği gibi, hiçbir şekilde kendi kendine" yalın idealar "meydana getiremez;" bu ideaların hepsi, "zihne doğal bir biçimde etki eden şeylerin ürünü"dür. Karmaşık töz idealarına gelince, "onlara ilişkin bütün karmaşık idealarımız, sadece, doğada bir arada var oldukları keşfedilen yalın idealardan ve yalnızca bunlardan oluşmalıdır." Yine, (1) sezgiyle, (2) akılla, iki ideanın

uyuşmasını ya da uyuşmamasını inceleme ve (3) "duyumla, tikel şeylerin varlığını algılamayla" elde edilen bilgi dışında bir bilgimiz olamaz (Kitap IV, bölüm III, kısım 2).

Bütün bunlarda Locke, duyum dediği belli zihinsel olayların kendileri dışında nedenleri bulunduğu ve bu nedenlerin en azından bir ölçüde ve bazı bakımlardan, neden oldukları duyumlara benzediklerinin bilindiğini varsayar. Peki, ama empirizmin ilkeleriyle tutarlı bir biçimde bu nasıl bilinebilir? Biz duyumları deneyimleriz, fakat nedenlerini değil; deneyimimiz, duyumlarımız kendiliğinden ortaya çıkarsa, bire bir aynı olacaktır. Duyumların nedenlere sahip olduğu ve dahası duyumların kendi nedenlerine benzedikleri inancı, eğer savunulursa, bu, deneyimden tamamen bağımsız gerekçelerle savunulması gereken bir inançtır. "Bilgi, iki ideanın uyuşmasının ya da uyuşmamasının algılanmasıdır" görüşü, Locke'un hakkı olan bir görüştür ve bunun gerektirdiği paradokslardan kaçış, o kadar kaba bir tutarsızlıkla sağlanır ki, yalnızca sağduyuya sarsılmaz bağlılığı bunu görmesini engelleyebilirdi.

Bu güçlük, empirizmi bugüne kadar uğraştırmıştır. Hume, duyumların dışsal nedenleri olduğu varsayımını bırakarak bundan kurtuldu; ama o bile sıkça yaptığı gibi kendi ilkelerini unuttuğu her seferinde bu varsayımı sürdürdü. Locke'tan aldığı temel maksimi, "öncesinde bir izlenim olmayan hiçbir düşünce"

yoktur maksimi, izlenimlerin, bizzat "izlenim" sözcüğünün karşı konulmaz bir biçimde gösterdiği dışsal nedenlere sahip olduklarını düşündüğümüz sürece akla uygundur. Hume'un bir ölçüde tutarlılığa ulaştığı anlarda, o, yine kaba paradoksa düşer.

Aynı anda inanılır ve kendi içinde tutarlı bir felsefe icat etmeyi henüz kimse başaramadı. Locke inanılırlığı hedefledi ve hedefine, tutarlılığı harcayarak ulaştı. Büyük filozofların çok büyük bölümü tersini yaptı. Kendi içinde tutarlı olmayan bir felsefe bütünüyle doğru olamaz; ama tutarlı olan bir felsefe pekâlâ bütünüyle yanlış olabilir. En verimli felsefeler göz kamaştıran tutarsızlıklar içermiştir ve tam da bu nedenle kısmen doğru olmuştur. Tutarlı bir sistemin, Locke'unki gibi açıkça az çok yanlış olan bir sistemden daha fazla doğruluk içerdiğini varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Locke'un etik öğretileri, kısmen kendi başlarına, kısmen Bentham'ı önceledikleri için ilginçtir. Onun etik öğretilerinden söz ettiğim zaman, pratik bir kişi olarak onun ahlaki eğiliminden değil, insanların nasıl davrandığı ve nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin genel teorilerini kastediyorum. Bentham gibi Locke da, yüreği iyilik dolu, ama yine de herkesin (kendisi de dahil) eylemde, her zaman yalnızca kendi mutluluğu ya da hazzı için hareket etmesi gerektiğini savunan bir kişiydi. Birkaç alıntı bunu berraklaştırır.

"Şeyler yalnızca haz ya da acıyla ilişki içinde iyi ya da kötüdür. Bizde haz doğurmaya ya da hazzı arttırmaya ya da acıyı azaltmaya yatkın olan şeye 'iyi' deriz."

"Arzuyu harekete geçiren nedir? Bana göre mutluluk, yalnızca mutluluk."

"Tam kapsamıyla mutluluk, muktedir olduğumuz azami hazdır."

"Doğru mutluluğu arama zorunluluğu, tüm özgürlüğün temeli"dir.

"Kötülüğün erdeme tercih edilmesi, en bariz yanlış yargı"dır.

"Tutkularımızın yönetimi, özgürlüğün doğru şekilde iyileştirilmesi"dir.[1]

Bu önermelerin sonuncusu, anlaşılan, öteki dünyada ödül ve ceza öğretisine dayanmaktadır. Tanrı bazı ahlaki kurallar koymuştur; bu kurallara uyanlar cennete gider, uymayanlar cehenneme gitmeyi göze alır. Bu yüzden basiretli haz arayıcısı, erdemli olacaktır. Günahın cehenneme götürdüğüne dair inancın bozulmasıyla birlikte, erdemli bir yaşam lehine salt kendini gözeten bir argüman öne sürmek zorlaşmıştır. Özgür düşünceli biri olan Bentham, Tanrı'nın yerine insan yasa koyucuyu geçirdi; genel çıkar ile özel çıkar arasında, herkes kendi mutluluğunu ararken genel mutluluğa hizmet etmeye mecbur olacak şekilde bir uyum yaratmak yasaların ve toplumsal kurumların işiydi. Fakat bu, cennet ve cehennem aracılı-

[1] Yukarıdaki alıntılar Kitap II, bölüm XX'den.

ğıyla sağlanan genel ve özel çıkarın uzlaşmasından daha az doyurucudur; çünkü hem yasa koyucular her zaman bilge ya da erdemli değildir, hem insani yönetimler her şeyi bilmezler.

Locke aleni olanı, insanların her zaman, rasyonel bir hesaplamayla kendilerine azami haz sağlaması olası olacak şekilde davranmadıklarını kabul etmek zorunda kalır. Gelecekteki hazdan çok şimdiki hazza, uzak gelecekteki hazdan çok yakın gelecekteki hazza değer veririz; denilebilir ki, faiz oranı gelecekteki hazdan genel indirimin niceliksel bir ölçüsüdür –Locke bunu söylemez. Bir yıl sonra 1000 sterlin harcama ihtimali, onu bugün harcama düşüncesi kadar keyifli olsa, zevkimi ertelemem için bana ödeme yapılmasına gerek olmaz. Dindar müminlerin, inançları gereği cehenneme gitmelerine neden olacak günahlar işlediklerini Locke kabul eder. Dişçiye gitmeyi, rasyonel haz peşinde koşsalardı erteleyeceklerinden, daha uzun süre erteleyen insanları hepimiz tanıyoruz. Demek ki, haz ya da acıdan kaçınma güdümüz olsa bile şunu eklemek gerekir; hazlar çekiciliklerini ve acılar korkunçluklarını, gelecekteki uzaklıkla orantılı olarak yitirirler.

Locke'a göre yalnızca uzun erimde öz-çıkar ile genel çıkar örtüştüğü için, insanların olabildiğince uzun erimli çıkarlarına uygun hareket etmeleri önemli olur; yani insanlar basiretli olmalıdırlar. Basiret, hâlâ telkin edilecek tek erdemdir; çünkü erdemden her uzaklaşma,

basiretin başarısızlığıdır. Basirete vurgu liberalizmin ayırt edici özelliğidir. Kapitalizmin yükselişiyle bağlantılıdır; çünkü basiretli zenginleşirken, basiretsiz yoksullaşır ya da yoksul kalır. Protestan dindarlığın belli biçimleriyle de bağlantılıdır; cennet umuduyla erdem, psikolojik olarak yatırım umuduyla biriktirmeye çok benzer.

Kamusal çıkar ile özel çıkarın uyumuna inanç, liberalizmin ayırt edici özelliğidir ve Locke'taki teolojik temelinden daha uzun süre yaşamıştır.

Locke'a göre özgürlük gerçek mutluluk arayışı zorunluluğuna ve tutkularımızın yönetilmesine dayanır. Bu kanıyı, özel çıkar ile kamusal çıkarın, kısa dönemlerde olmasa bile uzun erimde özdeş olduğunu öne süren öğretisinden türetir. Bu öğretiden şu sonuç çıkar; hepsi hem dindar hem basiretli olan yurttaşlardan oluşan bir topluluk veriliyse, yurttaşlar özgürlüğü göz önüne alarak genel iyiliği geliştirecek şekilde davranacaktır. Onları sınırlamak için insan yasalarına gerek kalmayacaktır; çünkü ilahi yasalar yeterli olacaktır. Bu zamana kadar erdemli olup haydut olmaya kapılan biri, kendi kendine şöyle diyecektir: "İnsan yargıçtan kaçabilirim, ama İlahi Adaletin cezasından kaçamam." Böylece menfur planlarından vazgeçecek ve polis tarafından yakalanacağından eminmiş gibi erdemli yaşayacaktır. Bu nedenle yasal özgürlük, yalnızca hem basiretin hem

dindarlığın evrensel olduğu yerde tamamen olanaklıdır; bunun dışındaki yerlerde ise ceza yasasının dayattığı kısıtlamalar vazgeçilmezdir.

Locke, ahlakın tanıtlamaya elverişli olduğunu defalarca ifade eder; ama bu düşünceyi, istendiği ölçüde geliştirmez. En önemli pasaj şudur:

"*Ahlak tanıtlamaya elverişlidir*: Bizi yaratan ve kendisine bağımlı olduğumuz, gücü, iyiliği ve bilgeliği sonsuz bir Üstün Varlık ideası ve anlayan ve rasyonel varlıklar olarak kendi ideamız, bizde açıkça oluştuktan sonra, gerektiği gibi incelenir ve izlenirse, görevimizin temellerini ve eylem kurallarımızı, ahlakı tanıtlamaya elverişli bilimler arasına koyacak şekilde verebileceğini sanıyorum: Bu konuda, matematikte gösterdiği tarafsızlığı ve dikkati ahlakta da gösteren birinin, matematiktekiler kadar karşı konulmaz zorunlu sonuçlarla, açık seçik önermelerden doğru ve yanlışın ölçülerini çıkarabileceğinden kuşku duymuyorum. Sayı ve yayılım bağıntısı kadar öteki kiplerin bağıntısı da kesin bir biçimde algılanabilir; bunların uyuşmalarını ya da uyuşmamaları incelemek ya da izlemek için uygun yöntemler düşünülse, bunların da tanıtlamaya elverişli olmaması için hiçbir neden göremiyorum. 'Mülkiyetin olmadığı yerde adalet yoktur,' Eukleides'teki bir tanıtlama kadar kesin bir önermedir; mülkiyet ideası bir şey üzerinde hak ise

ve 'adaletsizlik' adı verilen idea da o hakkın ihlali ya da gaspı ise, açıktır ki, böyle saptanmış olan ve bu türden adlar verilen idealarla, bu önermenin bir üçgenin iki dik açıya eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesin olarak bilebilirim, yine: 'Hiçbir hükümet mutlak özgürlüğe izin vermez,' hükümet ideası toplumun uyulması gereken belli kurallar ya da yasalar üzerinde kurulması ise ve mutlak özgürlük ideası da kişinin istediğini yapması ise, bu önermenin doğruluğundan, matematikteki herhangi bir önermenin doğruluğu kadar emin olmaya eğilimli olabilirim."[1]

Bu pasaj kafa karıştırıcıdır; çünkü ilk önce, ahlak kurallarını Tanrının buyruklarına bağımlı hale getirmiş gibi görünürken, verilen örneklerde ahlak kurallarının analitik olduğu izlenimi uyandırılır. Sanırım, Locke etiğin bazı bölümlerini analitik, bazı bölümlerini Tanrının buyruklarına bağlı saydı. Verilen örneklerin etik önerme gibi görünmemesi de başka bir muammadır.

Ele alınması istenebilecek bir güçlük daha vardır. Teologlar, Tanrı buyruklarının keyfi olmadığını, onun iyiliğinden ve bilgeliğinden esinlendiğini genellikle savunurlar. Bu, Tanrının buyruklarından önce, Tanrının başka buyruklar değil de, bu buyrukları vermesine yol açan bir iyilik kavramının olmasını gerektirir. Bu kavramın ne olabileceğini, Locke'ta keşfet-

[1] *A.g.e.*, Kitap IV, bölüm III, kısım 18.

mek olanaksızdır. Basiretli bir kişinin falan filan şekilde davranacağını, aksi takdirde Tanrının onu cezalandıracağını söyler; ama cezanın neden belli hareketlere verilip, tersi hareketlere verilmediği konusunda bizi bütünüyle karanlıkta bırakır.

Locke'un etik öğretileri, elbette, savunulabilir değildir. Basireti tek erdem sayan bir sistemde isyan ettirici bir şey olması dışında, onun teorilerine daha az duygusal başka itirazlar da vardır.

İlk önce, insanların yalnızca hazzı arzuladığını söylemek, arabayı atın önüne koşmaktır. Neyi arzularsam arzulayayım, onu elde edince haz duyarım; ama bir kural olarak, haz arzudan ileri gelir, arzu hazdan değil. Mazoşistlerde olduğu gibi, acıyı arzulamak olanaklıdır; bu durumda da arzunun karşılanmasında haz vardır, ama karşıtıyla karışıktır. Locke'un kendi öğretisinde bile arzulanan genel olarak haz değildir; çünkü yakın bir haz, uzak hazdan daha fazla arzu edilir. Locke ve takipçilerinin yapmaya çalıştıkları gibi, arzu psikolojisinden ahlak çıkarılacaksa, uzak hazları dikkate almamaya itiraz etmek ya da ahlaki bir görev olarak basireti teşvik etmek için hiçbir sebep olamaz. Argümanı kısaca şöyledir: "Yalnızca hazzı arzularız, ama aslında birçok kişi genel olarak hazzı değil, yakın hazzı arzular. Bu, genel olarak hazzı arzuladıklarına ilişkin öğretimizle çelişir ve bu nedenle kötüdür." Nere-

deyse bütün filozoflar, etik sistemlerinde, önce yanlış bir öğreti ortaya koyar, sonra kötülüğün onun yanlışlığını kanıtlar şekilde davranmaya dayandığını, öğreti doğru olsaydı bunun olanaksız olacağını öne sürer. Locke bu örüntünün örneğidir.

14

LOCKE'UN SİYASET FELSEFESİ

A. KALITIM İLKESİ

1689 ve 1690 yıllarında, 1688 Devriminden hemen sonra, *iki Yönetim Üzerine İncelemesi*ni yazdı; özellikle ikinci inceleme, siyasal düşünceler tarihinde çok önemlidir.

Bu iki incelemenin ilki, kalıtsal iktidar öğretisinin bir eleştirisidir. Sir Robert Filmer'in 1680'de yayımlanan, ama I. Charles döneminde yazılan *Patriarcha: or The Natural Power of Kings*'ine [*Patriyarka: ya da Kralların Doğal İktidarı*] bir yanıttır. Kralların ilahi hakkını sadakatle savunan Sir Robert Filmer 1653'e kadar yaşama talihsizliğine uğradı ve I. Charles'ın idamından ve Cromwell'in zaferinden çok acı çekmiş olmalı. *Patriyarka* bu üzücü olaylardan önce, ama iç savaş sırasında yazıldı; bu yüzden, doğal olarak yıkıcı öğretilerin varlığının farkında olunduğunu gösterir. Bu tür öğretiler,

Filmer'in de işaret ettiği gibi, 1640'ta yeni değildi. Aslında hem Protestan hem Katolik din adamları, Katolik ve Protestan hükümdarlarla çatışmalarında, tebaanın zorba hükümdarlara direnme hakkını kuvvetli bir biçimde onaylamıştı ve onların yazdıkları, Sir Robert'e bol miktarda tartışma malzemesi sağlamaktaydı.

Sir Robert Filmer, I. Charles tarafından şövalye yapıldı ve evinin, Parlamentocular tarafından on kez yağmalandığı söylenir. Filmer, Nuh'un Akdeniz'e yelken açıp Afrika, Asya ve Avrupa'yı sırasıyla Ham, Sam ve Yafes'e paylaştırmasının ihtimal dışı olmadığını düşünür. İngiliz Anayasasına göre yalnızca Lordlar Kamarasının krala tavsiyede bulunduğunu ve Avam Kamarasının daha az yetkiye sahip olduğunu savunur; kral, diyor Filmer, kendi iradesinden kaynaklanan yasaları tek başına yapar. Filmer'e göre kral her türlü insan denetiminden muaftır ve kendisinden öncekilerin edimleriyle sınırlanamaz, hatta kendi yasalarıyla bile sınırlanamaz; çünkü "bir kişinin kendine yönelik yasa çıkarması tabiatı gereği olanaksızdır."

Bu görüşlerin de gösterdiği gibi Filmer, İlahi Hak grubunun en uç kesimine mensuptu.

Patriyarka, şu "genel kanı"ya savaş açarak başlar; "İnsanoğlu her türlü bağımlılıktan muafiyetle doğar ve bu ona doğal olarak bahşedilmiştir, istediği yönetim biçimini seçme özgürlüğüne sahiptir ve bir kimsenin başkaları

üzerindeki iktidarı, ona ilk önce çoğunluğun takdiriyle verilmiştir." "Bu akide," diyor Filmer, "önce okullarda ortaya çıktı." Ona göre, hakikat tamamen farklıdır; başlangıçta Tanrı krallık yetkisini Âdem'e verdi, ondan onun varislerine geçti ve sonunda modern zamanın çeşitli hükümdarlarına ulaştı. Şimdi krallar, diyor Filmer, "ilk olarak tüm halkın ebeveyni olan ilk ataların ya varisleridir ya varisi sayılır." Anlaşılan, ilk ebeveynimiz evrensel hükümdar olma ayrıcalığının yeterince kıymetini bilmedi; çünkü "özürlük arzusu, Âdem'in günaha düşmesinin ilk nedeniydi." Özgürlük arzusu, Sir Robert Filmer'in dinsizlik olarak gördüğü bir duygudur.

I. Charles'ın ve onu destekleyenlerin talepleri, daha önceki zamanlarda krallara verilenleri aşmaktaydı. Filmer, başka hiçbir konuda anlaşamayan İngiliz Cizvit Parsons ve İskoç Kalvinci Buchanan'ın, hükümdarların kötü yönetimden ötürü halk tarafından azledilebileceğini savunduğuna işaret eder. Elbette Parsons, Protestan Kraliçe Elizabeth'i ve Buchanan, İskoçların Katolik Kraliçesi Mary'i düşünüyordu. Buchanan'ın öğretisi başarıyla onaylandı; ama Parsons'unki, arkadaşı Campion'un idamıyla çürütüldü.

Reformasyondan önce bile teologlar, krallık iktidarına sınırlar koymaya inanma eğilimindeydi. Bu, ortaçağın büyük bölümünde bütün Avrupa'ya yayılan Kilise ile devlet arasındaki

savaşın parçasıydı. Bu savaşta devlet silahlı güce, Kilise ise zekâya ve kutsallığa dayandı. Kilise bu iki meziyete birden sahip olduğu sürece kazandı, elinde yalnızca zekâ kalınca, kaybetti; ama ünlü ve kutsal kişilerin kralların iktidarına karşı söyledikleri şeyler kayıtlarda kaldı. Bunlar, Papanın çıkarlarını savunmak için söylenmiş olmalarına rağmen, halkın özyönetim hakkını savunmak için de kullanılabilirdi. "Kurnaz mektepliler," diyor Filmer, "kralı Papadan aşağı düzeye yerleştirmeyi kesinleştirmek için, halkı kralın üstüne çıkarmayı en güvenli yol saydılar, böylece papalık iktidarı kraliyet iktidarının yerini alabilirdi." Teolog Bellarmine'in seküler iktidar, insanlar tarafından (yani Tanrı tarafından değil) verilir ve "bir hükümdara vermedikçe halka aittir" dediğini aktarır; Filmer'e göre Bellarmine bu şekilde "Tanrıyı demokratik bir mülkün dolaysız eser sahibi haline getirir," bu durum ona dehşet verici gelir, tıpkı Tanrının Bolşevizmin dolaysız eser sahibi olduğunu söylemenin modern bir plütokrata dehşet verici gelmesi gibi.

Filmer siyasal iktidarı herhangi bir sözleşmeden, herhangi bir kamu yararı düşüncesinden değil, tamamen bir babanın çocukları üzerindeki otoritesinden türetir. Görüşü şöyledir: Kraliyet otoritesinin kaynağı çocukların ebeveynlerine bağımlılığıdır, Tekvin'deki atalar, hükümdardı, krallar Âdem'in varisleridir ya da en azından öyle sayılmalıdır, oğul yetişkin

ve ebeveyn bunamış olsa bile; oğullar doğası gereği hiçbir zaman babaların yetkisinden çıkamaz.

Bu teori modern bir zihne o kadar fantastik görünür ki, ciddi bir biçimde savunulduğuna inanmak zordur. Siyasal hakları Âdem ile Havva öyküsünden türetmeye alışık değiliz. Erkek ya da kız evlat yirmi bir yaşına gelince ebeveyn iktidarının tamamen son bulması ve bundan önce de, hem devlet tarafından, hem gençlerin tedricen kazandığı bağımsız inisiyatif hakkıyla sınırlanması gerektiğini açıkça savunuruz. Annenin en az babanınkine eşit haklara sahip olduğunu kabul ederiz. Bu düşüncelerden ayrı olarak, siyasal iktidarı bir şekilde ebeveynlerin çocuklar üzerindeki iktidarına benzetilmesi gerektiğini düşünmek, Japonya dışında hiçbir modern insanın aklına gelmez. Japonya'da Filmer'inkine çok benzer bir teorinin savunulduğu, bütün profesörler ve öğretmenler tarafından öğretildiği doğrudur. Mikado, kendi soyunu varisi olduğu Güneş Tanrıçaya kadar götürebilir, diğer Japonlar da kraliçenin soyundan gelir; ama ailesinin küçük oğul koluna mensuplardır. Bu nedenle Mikado ilahidir ve ona direnmek dinsizliktir. Bu teori esas olarak 1868'de icat edildi; ama şimdi Japonya'da, dünya kurulduğundan beri gelenekle aktarıldığı iddia edilmektedir.

Benzer bir teoriyi Avrupa'ya dayatma girişimi –Filmer'in *Patriyarka*'sı bu girişimin bir

parçasıdır– bir fiyaskoydu. Neden? Böyle bir teoriyi kabul etmek insan doğasına aykırı değildi; örneğin Japonya dışında, eski Mısırlılar ve İspanyol fethinden önce Meksikalılar ve Perululular tarafından savunuldu. İnsanın gelişiminin belli bir evresinde bu doğaldır. Stuart İngiltere'si bu evreyi geçmiş, modern Japonya geçmemişti.

İngiltere'de ilahi hak teorilerinin yenilgisinin iki ana nedeni vardı. Nedenlerden biri dinlerin çokluğuydu; diğeri, monarşi, aristokrasi ve yüksek burjuvazinin iktidar çatışmasıydı. Dine gelince; Kral, VIII. Henry döneminden beri, hem Roma'ya hem Protestan mezheplerin pek çoğuna karşı olan İngiltere Kilisesinin başıydı. İngiltere Kilisesi bir uzlaşma olmakla övünmekteydi; Onaylı Kitabı Mukaddes'in Önsözü, "İlk ayinini yaptığından beri iki uç arasında orta yolu sürdürme bilgeliğini göstermiştir" ifadesiyle başlar. Bir bütün olarak bu uzlaşma pek çok kişiye uygundu. Kraliçe Mary ve Kral II. James ülkeyi Roma'ya doğru, iç savaşın galipleri Cenova'ya doğru sürüklemeye çalıştı; ama bu girişimler başarısız oldu ve 1688'den sonra İngiltere Kilisesinin gücü tartışılmaz oldu. Yine de muhalifleri varlığını sürdürdü. Özellikle Nonkonformistler kuvvetliydi ve güçleri giderek artan tüccarlar ve bankerler arasında kalabalıktılar.

Kralın teolojik konumu bir bakıma kendine özgüydü; çünkü yalnızca İngiltere Kilisesinin

değil İskoçya Kilisesinin de başıydı. İngiltere'de piskoposlara inanıp Kalvinciliği reddetmek zorundaydı; İskoçya'da ise piskoposları reddedip, Kalvinciliğe inanmak zorundaydı. Stuartların, bu belirsiz tutumu olanaksız kılan ve İskoçya'da, İngiltere'de olduğundan daha fazla sorun yaşamalarına neden olan sahici dini inançları vardı; ama 1688'den sonra siyasal ortamın uygunluğu kralların aynı anda iki dini kabul etmelerine yol açtı. Bu durum dini gayrete engel oldu ve onları ilahi kişi olarak görmeyi zorlaştırdı. Ne olursa olsun, ne Katolikler ne de Nonkonformistler, monarşi adına dini iddialarda bulunabildi.

Kral, aristokrasi ve zengin orta sınıfta oluşan üç grup, farklı zamanlarda farklı bileşimler meydana getirdi. IV. Edward ve XI. Louis döneminde kral ve orta sınıf aristokrasiye karşı birleşti, XIV. Louis döneminde kral ve aristokrasi orta sınıfa karşı birleşti, İngiltere'de 1688'de aristokrasi ve orta sınıf krala karşı birleşti. Kral diğer gruplardan birini kendi yanına çektiğinde güçlüydü; diğer iki grup ona karşı birleşince de, güçsüzdü.

Diğer nedenlerin yanı sıra bu nedenlerle de, Locke, Filmer'in argümanlarını yıkmakta zorluk çekmedi.

Akıl yürütme söz konusu olduğu ölçüde, Locke'un işi kolaydı. Söz konusu olan ebeveyn yetkisi ise, annenin yetkisinin babanınkine eşit olması gerektiğine işaret eder. Monarşinin

temeli kalıtım olduğunda kaçınılmaz olan en büyük çocuğa devrolma hakkı kuralının adaletsizliğini vurgular. Güncel hükümdarların gerçek anlamda Âdem'in varisleri olduğunu varsaymanın saçmalığıyla alay eder. Âdem'in yalnızca bir varisi olabilir, ama kimse kim olduğunu bilemez. Locke şu soruyu sorar; gerçek varis bulunsa, Filmer, var olan bütün hükümdarların taçlarını onun ayağının dibine bırakmalarını savunur mu? Filmer'in monarşi temeli kabul edilse, biri hariç bütün krallar gaspçı olur ve *de facto* tebaalarından itaat bekleme hakları olmaz. Dahası, diyor Locke, ebeveyn yetkisi geçicidir; yaşama ya da mülkiyete uzanmaz.

Locke'a göre, daha temel gerekçelerden ayrı olarak, bu tür nedenlerden ötürü kalıtım, meşru siyasal iktidarın temeli olarak kabul edilemez. Bu yüzden Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'de daha savunulabilir bir temel arar.

Kalıtım ilkesi siyasetten neredeyse silinmiştir. Ben yaşarken Brezilya, Çin, Rusya, Almanya ve Avusturya imparatorları ortadan kalktı, yerlerini kalıtsal bir hanedan kurmayı amaçlamayan diktatörler aldı. Aristokrasi, neredeyse tarihsel bir biçim haline geldiği İngiltere hariç, bütün Avrupa'da ayrıcalıklarını kaybetti. Bütün bunlar pek çok ülkede çok yakın zamanda oldu ve bu diktatörlüklerin yükselişiyle çok alakalıdır; çünkü iktidarın geleneksel temeli yıkılmış ve başarılı demokrasi pratiği için gerekli zihin

alışkanlıkları oluşmaya zaman bulamamıştır. Herhangi bir kalıtsal öğesi bulunmayan büyük bir kurum vardır; Katolik Kilise. Diktatörlüklerin, eğer varlıklarını sürdürürlerse, gelişip Kiliseninkine benzer bir yönetim biçimine dönüşmeleri beklenebilir. Bu durum Amerika'da, neredeyse hükümetinkine eşit güce sahip olan ya da Pearl Harbour'a kadar sahip olan büyük şirketlerde zaten gerçekleşmiştir.

Siyasette kalıtsal ilkenin reddedilmesinin demokratik ülkelerde ekonomik alanı hiç etkilememiş olması tuhaftır. (Totaliter devletlerde ekonomik güç, siyasal iktidar tarafından emilmiştir.) Bir kişinin malını çocuklarına bırakmasının hâlâ doğal olduğunu düşünürüz; yani kalıtsal ilkeyi siyasal güçle ilgili olarak reddederken, ekonomik güçle ilgili olarak kabul ediyoruz. Siyasal hanedanlar yok oldu, ama ekonomik hanedanlar varlığını sürdürüyor. Şu anda bu iki iktidar biçiminin farklı ele alınmasının lehine ya da aleyhine bir şey söylemiyorum; yalnızca böyle bir şeyin var olduğuna ve bek çok kişinin bunun farkında olmadığına işaret ediyorum. Büyük servet sahibi olmanın sonucu olarak başka kişilerin yaşamı üzerinde iktidarın kalıtsal olmasının bize ne kadar doğal göründüğü düşünülürse, Sir Robert Filmer gibi kişilerin aynı görüşü kralların iktidarı konusunda nasıl savunabildiği Locke gibi düşünenlerin temsil ettiği yeniliğin ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.

Filmer'in teorisine nasıl inanılabildiğini ve Locke'un karşı teorisinin nasıl devrimci görünebildiğini anlamak için, sadece, o zaman bir krallığa, bugün bir taşınmaz mülke bakıldığı gibi bakıldığını düşünmemiz gerekir. Toprak sahibinin çeşitli önemli hakları vardır; bu hakların en başta geleni ise, toprağın üzerinde kimin olacağını seçme yetkisidir. Sahiplik miras yoluyla aktarılabilir ve bir mülkü miras alan kişinin yasaların kendisine tanıdığı bütün ayrıcalıkları isteme hakkına sahip olduğunu düşünürüz. Ama o mülk sahibinin konumu, Sir Robert Filmer'in haklarını savunduğu hükümdarların konumuyla aynıdır. Bugün California'da İspanya kralının gerçek ya da iddia edilen bağışlarıyla hak kazanılan çok sayıda büyük mülk vardır. Yalnızca İspanya kralı bu tür bağışlarda bulunacak konumdaydı; çünkü (*a*) İspanya Filmer'inkine benzer görüşleri kabul etmekteydi ve (*b*) İspanyollar Kızılderilileri savaşta yenebildi; yine de İspanya kralının bağışta bulunduğu kişilerin varislerinin hak sahibi olduklarını savunuruz. Belki gelecekte bu durum, şimdi Filmer'in göründüğü kadar fantastik görünür.

B. DOĞA DURUMU VE DOĞAL HUKUK

Locke *Yönetim Üzerine İnceleme*'nin ikincisine, yönetim yetkisini bir babanın yetkisinden türetmenin olanaksızlığını gösterdikten sonra,

şimdi yönetimin doğru kaynağı olarak kavradığı şeyi ortaya koyacağını söyleyerek başlar.

Bütün insani yönetimlerden önce gelen bir durumu, "doğa durumu" dediği şeyi varsayarak başlar. Doğa durumunda bir "doğa yasası" vardır ve doğa yasası ilahi emirlerden oluşur, herhangi bir insani yasa koyucu tarafından dayatılmaz. Doğa durumunun Locke için ne ölçüde salt açıklayıcı bir hipotez olduğu ve tarihsel bir varoluşa sahip olduğunu ne ölçüde varsaydığı belli değildir; korkarım, fiilen gerçekleşmiş bir evre sayma eğilimindeydi. İnsanlar sivil yönetim kuran bir toplum sözleşmesiyle doğa durumundan çıktı. Bunu da az çok tarihsel saydı. Ama şimdilik bizi ilgilendiren doğa durumudur.

Locke'un doğa durumu ve doğa yasası hakkında söyledikleri esasında özgün değildir, skolastik ortaçağ öğretilerinin bir tekrarıdır. St. Thomas Aquinas şöyle diyor:

"İnsanın biçimlendirdiği her yasa doğa yasasından türetildiği ölçüde bir yasa niteliğini taşır. Ama herhangi bir noktada doğa yasasıyla çatışsa, derhal yasa olmaktan çıkar; yasadan bir sapma olur."[1]

Ortaçağ boyunca doğa yasasının "tefeciliği," yani faizle borç para vermeyi mahkûm ettiği savunuldu. Kilisenin mal varlığı neredeyse tamamen topraktan oluşuyordu ve toprak sahipleri

[1] Aktaran Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism.*

her zaman borç veren değil daha çok borç alandı. Protestanlık yükselince, borç alan değil daha çok borç veren zengin orta sınıftan destek gördü, özellikle Kalvinciliğin desteği. Bu yüzden önce Calvin, sonra diğer Protestanlar ve sonunda da Katolik Kilisesi "tefeciliği" onayladı. Böylece doğal hukuk farklı kavranır oldu, ama hiç kimse böyle bir şeyin varlığından kuşkulanmadı.

Doğal hukuka inançtan kurtulan birçok öğreti, kökenini ona borçludur; örneğin *laissez-faire* ve insan hakları. Bu öğretiler püritenlikle bağlantılıdır ve kökeni oraya dayanır. Tawney'in yaptığı iki alıntı bunu bu açıkça ortaya koyar. 1604'te bir Avam Kamarası komitesi şöyle demiş:

"Bütün özgür uyruklar kendi toprakları konusunda ve ayrıca uğraştıkları ve geçimlerini sağladıkları mesleklerde özgürce çalışma konusunda mirasçı doğar."

Ve 1656'da Joseph Lee şöyle yazar:

"Aklın ve doğanın ışığında herkesin kendisine en büyük yararı sağlayan şeyi yapacak olması inkâr edilemez bir maksimdir... Özel kişinin ilerlemesi, kamunun yararına olacaktır."

"Aklın ve doğanın ışığında" sözleri hariç, bu cümle on dokuzuncu yüzyılda da yazılabilirdi.

Tekrarlıyorum; Locke'un yönetim teorisinde özgün olan çok az şey vardır. Bu bakımdan Locke, düşüncelerinden ötürü ün kazanan pek çok kişiye benzer. Bir kural olarak, yeni bir düşünceyi ilk akıl eden kişi kendi zamanının o

kadar ilerisindedir ki, herkes onu ahmak zanneder ve bu yüzden gölgede kalır ve kısa sürede unutulur. Sonra dünya giderek o düşünceye hazır hale gelir ve uygun zamanda o düşünceyi ilan eden kişi, bütün takdiri toplar. Örneğin Darwin'de durum böyleydi; zavallı Lord Monboddo, alay konusu oldu.

Doğa durumu konusunda Locke, doğa durumunu herkesin herkesle savaştığı ve yaşamın pis, acımasız ve kısa olduğu bir durum olarak gören Hobbes kadar özgün değildi. Ama Hobbes ateist sayılıyordu. Locke'un kendisinden öncekilerden aldığı doğa durumu ve doğal hukuk görüşü, teolojik önyargısından kurtarılamaz; çoğu modern liberalizmde olduğu gibi, onsuz varlığını sürdürdüğü yerde mantıksal temelden yoksundur.

Uzak geçmişte mutlu bir "doğa durumuna" inanç, kısmen Kitabı Mukaddes'in atalar çağına ilişkin anlatısından, kısmen klasik altın çağ mitinden kaynaklanır. Uzak geçmişin kötülüğüne genel inanç, ancak evrim öğretisiyle birlikte geldi.

Locke'ta bir doğa durumu tanımına en yakın şey şöyledir:

"Aralarında yargıçlık yapma yetkisiyle, yeryüzünde ortak bir üst olmaksınız, akla göre birlikte yaşayan insanlar usulen doğa durumudur."

Bu, vahşilerin yaşamının tarifi değil, ilahi kökenli olduğu savunulan davranış yasaların-

dan (örneğin "Öldürmeyeceksin" doğal hukukun parçasıdır, ama trafik kuralları değildir) oluşan "doğal hukuk"la aynı şey olan "akla" her zaman itaat ettikleri için polise ya da mahkemelere gerek görmeyen hayali bir erdemli anarşistler topluluğunun tarifidir.

Biraz daha alıntı, Locke'un kastını daha da berraklaştırır:

"Siyasal iktidarı doğru anlamak [diyor] ve orijinalinden türetmek için, insanların doğal olarak içinde bulunduğu durumun üzerinde düşünmeliyiz ve bu, doğa yasasının sınırları içinde, izin istemeden ya da başka bir kişinin iradesine dayanmadan, mallarını ve şahıslarını uygun gördükleri gibi kullanma ve eylemlerini düzenleme özgürlüğünün kusursuz olduğu bir durumdur.

"Aynı zamanda bir eşitlik durumudur; burada efendiler ya da beyler açık bir irade beyanıyla, birini diğerinden üstün tutup, ona açık ve seçik bir atamayla, kuşku götürmez bir egemenlik ve hükümranlık hakkı vermedikçe, bütün iktidar ve yargı yetkisi karşılıklıdır, hiç kimse başka birinden fazla bir şeye sahip değildir; aynı türden ve seviyeden, fark gözetmeksizin aynı doğa koşullarında doğan, aynı yetenekleri kullanan yaratıkların, üstünlük ya da bağımlılık olmaksızın birbirlerine eşit olmalarından daha aleni bir şey yoktur.

"Ama bu [doğa durumu] bir özgürlük durumu olmasına rağmen, bir keyfiyet durumu de-

ğildir, bu durumda insanın kendi şahsını ya da mallarını kontrol dışı kullanma özgürlüğü vardır, ama kendini yok etme ya da sahibi olduğu herhangi bir yaratığı, o yaratığın korunmasından daha soylu bir kullanımın gerektirdiği durumlar hariç, yok etme özgürlüğüne sahip değildir. Doğa durumunun, doğayı yöneten bir doğa yasası vardır ve bu yasa herkesi bağlar; o yasayla aynı şey olan akıl, herkes eşit ve bağımsız olduğu için hiç kimsenin başka birinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mallarına zarar vermemesi gerektiğini bütün insanoğluna öğretir."[1] (Çünkü hepimiz Tanrının malıyız).[2]

Bununla birlikte, şimdilik öyle görünüyor ki, pek çok kişinin doğa durumunda olduğu yerde, doğa yasasına uygun yaşamayan bazı kimseler olabilir ve doğa yasası, bu suçlara direnmek için yapılabilecekleri bir noktaya kadar sunar. Bize anlatılana göre bir doğa durumunda herkes kendini ve kendine ait olanı savunabilir. "Her kim insan kanı dökerse, onun kanı da insan eliyle dökülsün" doğa yasasının parçasıdır. Bir hırsızı malımı çalarken öldürebilirim ve bu hak hükümet kurulduktan sonra da devam eder, ama hükümetin olduğu yerde, hırsız kaçarsa, şahsi intikamdan vazgeçip hukuka başvurmalıyım.

---

[1] Krş. Bağımsızlık Bildirisi.

[2] "Onun malıdırlar, onun eseridirler, başka birinin değil onun keyfi istediği sürece kalıcı olurlar."

Doğa durumuna büyük itiraz şöyledir; doğa durumu devam ederken herkes kendi davasının yargıcıdır, çünkü kendi haklarını savunmak için kendine güvenmek zorundadır. Hükümet bu kötülüğün dermanıdır; ama bu *doğal* bir çare değildir. Locke'a göre, bir yönetim yaratma anlaşmasıyla doğa durumundan kaçınıldı. Her anlaşma değil, yalnızca bir siyasal topluluk meydana getiren anlaşma doğa durumuna son verir. Şimdi bağımsız devletlerin farklı hükümetleri birbirlerine göre bir doğa durumundadırlar.

Olasılıkla Hobbes'a yönelik olan bir pasajda, bize anlatıldığına göre doğa durumu bir savaş durumuyla aynı değildir, daha çok onun tersidir. Hırsız bana savaş açmış sayılabilir gerekçesiyle hırsız öldürme hakkını açıkladıktan sonra Locke şunları söylüyor:

"Bazıları birbirine karıştırmasına rağmen, bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu ile düşmanlık, kötülük, şiddet ve karşılıklı yıkım durumunun birbirinden uzak olduğu kadar birbirinden uzak olan 'doğa durumu ile savaş durumu arasındaki fark'ı burada açıkça görüyoruz."

Herhalde doğa *yasası*nı, doğa *durumu*ndan daha geniş bir kapsama sahip kabul etmek zorunludur; çünkü doğa yasası hırsızlarla ve katillerle ilgilenir, oysa doğa durumunda bu tür suçlular yoktur. Bu, en azından, doğa durumunu bazen herkesin erdemli olduğu bir durum

gibi gösteren ve bazen bir doğa durumunda kötülerin tecavüzlerine karşı haklı olarak neler yapılabileceğini tartışan Locke'taki açık tutarsızlıktan bir çıkış yolunu gösterir.

Locke'un doğal hukukunun bazı bölümleri şaşırtıcıdır; örneğin haklı bir savaşta alınan esirlerin doğa yasasına göre köle olduklarını söyler. Aynı zamanda doğası gereği her insanın kendisine ya da mallarına saldıranları ölümle bile cezalandırma hakkına sahip olduğunu da söyler. Hiçbir koşul koymaz; öyle ki, ufak hırsızlıklar yapan birini yakalarsam, doğa yasasına göre onu silahla vurma hakkım vardır.

Mülkiyet, Locke'un siyaset felsefesinde çok fazla öne çıkar ve ona göre, sivil hükümet kurulmasının başlıca sebebidir.

"Devletlerde birleşen ve hükümetin yönetimi altına giren insanların büyük ve başlıca amacı mülklerini korumaktır; doğa durumunda korumasız birçok şey vardır."

Doğa durumuna ve doğal hukuka ilişkin bu teorinin bütünü bir anlamda berraktır, ama başka bir anlamda çok kafa karıştırıcıdır. Locke'un ne düşündüğü açıktır, ama bunu nasıl düşünebildiği açık değildir. Locke'un etiği, gördüğümüz gibi faydacıdır; ama "haklar"ı ele alırken, faydacı düşünceleri işe karıştırmaz. Böyle bir şey, hukukçuların öğrettiği şekliyle hukuk felsefesinin her tarafına yayılır. *Yasal* haklar tanımlanabilir; genel olarak bir kişi, zarara karşı onu koruyacak yasaya başvura-

bildiği zaman, yasal bir hakka sahiptir. Bir kişinin genel olarak yasal mülkiyet hakkı vardır; ama (diyelim) yasadışı bir depo kokaini varsa, onu çalan kişiye karşı yasal çaresi yoktur. Ama yasa koyucu hangi yasal hakların yaratılacağına karar vermek zorundadır ve doğal olarak "doğal" haklar kavrayışına başvurur.

Olabildiğince ileri gidip, Locke'un teorisine benzer bir şeyi teolojik olmayan terimlerle ifade etmeye çalışıyorum. Etiğin ve edimleri "doğru" ve "yanlış" olarak sınıflandırmanın mantıksal olarak fiili yasadan önce olduğu varsayılırsa, teoriyi efsanevi tarih gerektirmeyen terimlerle yeniden ifade etmek olanaklı olur. Doğa yasasına ulaşmak için soruyu şöyle sorabiliriz; hukuk ve hükümet olmadığında, A'nın B'ye karşı hangi eylemleri B'nin A'ya misillemede bulunmasına hak verir ve farklı vakalarda hangi tür misilleme haklıdır? Öldürücü bir saldırıya karşı, gerekirse saldırganı öldürme ölçüsünde kendini savunduğu için hiç kimsenin suçlanamayacağı genellikle kabul edilir. Karısını ve çocuklarını ya da genel kamunun herhangi bir üyesini de eşit ölçüde savunabilir. Bu tür durumlarda, kolayca olabileceği gibi, saldırıya uğrayan kişi polisten yardım istemeye fırsat olmadan öldürülecekse, öldürmeye karşı yasanın varlığı yersizleşir; bu nedenle "doğal" hakka başvurmak zorunda kalırız. Bir kişinin mülkiyetini savunma hakkı da vardır; ama hırsıza verebileceği zararın miktarı konusunda görüşler farklıdır.

Locke'un açıkladığına göre devletlerarası ilişkilerde "doğal" hukuk uygundur. Hangi durumlarda savaş haklıdır? Uluslararası bir hükümet var olmadığı sürece, bu sorunun yanıtı salt etiktir, hukuki değil; anarşi durumunda bir birey için ne şeklide yanıt verilecekse aynı şekilde verilmelidir.

Hukuk teorisi, birey "haklarının" devlet tarafından korunması gerektiği görüşüne dayanacaktır. Yani bir kişi doğal hukuk ilkelerine göre misillemeyi haklılaştıracak bir zarara uğradığı zaman, pozitif hukuk misillemenin devlet tarafından yapılacağını yasalaştırmalıdır. Kardeşinize öldürücü saldırıda bulunan bir adamı görürseniz, başka türlü kardeşinizi koruyamayacaksanız, o kişiyi öldürme hakkınız vardır. Bir doğa durumunda bir kişi kardeşinizi öldürmeyi başarmışsa, sizin onu öldürme hakkınız vardır, en azından Locke böyle savunuyor. Ama hukuk varsa, bu hakkı kaybedersiniz; o işi devlet üstlenir. Kendinizi ya da başka birini savunurken öldürürseniz, öldürmenin gerekçesinin bu olduğunu bir mahkemeye kanıtlamak zorundasınız.

O halde, "doğal hukuku" pozitif hukuki yasalardan bağımsız oldukları ölçüde ahlak kurallarıyla özdeşleştirebiliriz. İyi ve kötü yasalar arasında bir ayrım olacaksa, bu tür kurallar olmak zorundadır. Locke'a göre konu basittir; çünkü ahlak kuralları Tanrı tarafından saptanmıştır ve Kitabı Mukaddes'te bulunur. Bu

teolojik temel ortadan kaldırılınca, konu daha fazla zorlaşır; ama doğru eylemler ile yanlış eylemler arasında etik bir ayrım olduğu savunulduğu sürece, şöyle diyebiliriz: Doğal hukuk, hükümeti olmayan bir toplulukta hangi eylemlerin etik olarak doğru, hangilerinin yanlış olacağına karar verir; pozitif hukuk ise, olabildiğince doğal hukuktan esinlenmeli ve onu rehber almalıdır.

Bir bireyin devredilemez hakları olduğu öğretisi, mutlak biçimiyle, faydacılıkla, yani doğru eylemin genel mutluluğu en fazla geliştiren eylemler olduğu öğretisiyle bağdaşır. Ama bir öğretinin hukukun uygun bir temeli olabilmesi için, olası her durumda doğru olması zorunlu değildir; yalnızca vakaların ezici çoğunluğunda doğru olması gerekir. Hepimiz cinayetin haklı olduğu durumları hayal edebiliriz; ama bu durumlar enderdir ve cinayetin yasadışılığına karşı bir argüman oluşturmaz. Benzer şekilde, her bireye belli bir kişisel özgürlük alanı ayırmak, faydacı bir bakış açısından istenir olabilir, ancak ben böyle olduğunu söylemiyorum. Öyle olsa, İnsan Hakları öğretisi, bu haklar istisnalara tabi olsa bile uygun yasaların uygun temeli olur. Bir faydacı, öğretiyi incelemek, pratik sonuçları bakımından yasaların temeli olarak ele almak zorundadır; kendi etiğine aykırı diye onu *ab initio* lanetleyemez.

C. TOPLUM SÖZLEŞMESİ

On yedinci yüzyılın siyasal kurgusunda, hükümetin kökeni konusunda iki ana teori tipi vardı. Bir tipin örneğini Sir Robert Filmer'de gördük; bu teori, Tanrının belli kişilere iktidar bahşettiğini ve o kişilerin ya da onların varislerinin meşru yönetimi oluşturduklarını, ona karşı başkaldırmanın yalnızca ihanet değil, dinsizlik de olduğunu savundu. Bu görüş hatırlanmayacak kadar eski zamanların duygularıyla onaylandı; neredeyse bütün erken uygarlıklarda kral kutsal bir kişiydi. Krallar bunu doğal olarak hayranlık verici bir teori saydılar. Aristokrasilerin bunu desteklemek için de, karşı çıkmak için de nedenleri vardı. Kalıtım ilkesini vurgulaması ve yeni zengin tüccar sınıfına direnmeye güçlü destek vermesi, aristokrasinin yararınaydı. Aristokrasinin kraldan çok orta sınıftan korktuğu ya da nefret ettiği yerlerde, bu nedenler ağır bastı. Tersinin geçerli olduğu durumlarda ve özellikle aristokrasinin üstün güç elde etme şansına sahip olduğu yerlerde krala karşı çıkma, dolayısıyla ilahi hak teorilerini reddetme eğiliminde oldu.

Diğer tip teori –Locke'un bir temsilcisi olduğu teori– sivil yönetimin bir sözleşmenin sonucu olduğunu ve ilahi otoriteyle kurulmuş bir şey değil, tamamen bu dünyaya ait bir iş olduğunu savunmaktaydı. Bazı yazarlar toplum sözleşmesini tarihsel bir olgu olarak, ba-

zıları hukuki bir kurmaca olarak gördü; hepsi için önemli olan, hükümet otoritesine dünyevi bir köken bulmaktı. Aslında, farazi sözleşme dışında ilahi hakka bir alternatif düşünemiyorlardı. Hükümetlere itaat etmek için *bir* neden bulmak gerektiğini asiler hariç herkes hissediyordu ve pek çok kişi için hükümet otoritesinin uygun olduğunu söylemek yeterli sayılmıyordu. Hükümetin bir anlamda itaat dayatma *hak*kı olmalıdır ve sözleşmeyle verilen hak, ilahi bir buyruğa tek seçenek gibi görünüyordu. Bu yüzden, hükümetin bir sözleşmeyle kurulduğunu öne süren öğreti, kralların ilahi hakkına karşı çıkan herkes tarafından beğenildi. Thomas Aquinas'ta bu teorinin bir işareti vardır, ama ilk ciddi gelişimine Grotius'ta rastlanır.

Sözleşme öğretisi tiranlığı haklılaştıran biçimler alabilirdi. Örneğin Hobbes'a göre, yurttaşlar arasında bütün iktidarı seçkin bir hükümdara devretme sözleşmesi vardı, ama hükümdar sözleşmeye taraf değildi ve bu nedenle, mecburen sınırsız yetki kazandı. Bu teori, ilk önce, Cromwell'in totaliter devletini haklı gösterebilirdi ama Restorasyondan sonra II. Charles'ı haklı gösterdi. Bununla birlikte, öğretinin Locke'taki biçiminde hükümet sözleşmenin bir tarafıdır ve pazarlığın kendine düşen kısmını yerine getirmezse, ona karşı konulabilir. Locke'un öğretisi özünde az çok demokratiktir; ama demokratik öğe, mülk sahibi

olmayanların yurttaş sayılmaması görüşüyle (ifade edilmekten çok ima edilir) sınırlıdır.

Şimdi de Locke'un bu konuda söylediklerine bakalım.

Önce bir siyasal iktidar tanımı vardır:

"Siyasal iktidarı, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için, ölüm cezası ve daha düşük cezalarla birlikte yasalar çıkarma, bu yasaları uygularken ve yabancılardan gelecek zarara karşı devleti savunurken topluluk gücünü kullanma ve bütün bunları yalnızca kamu yararına yapma hakkı olarak anlıyorum."

Bize anlatıldığına göre hükümet, doğa durumunda herkesin kendi davasının yargıcı olmasından kaynaklanan aksaklıkları gidermek için bir çaredir. Ama hükümdarın anlaşmazlığın bir tarafı olduğu yerde, bu bir çare değildir; çünkü hükümdar hem yargıç hem davacıdır. Bu düşünceler, hükümetlerin mutlak olmaması gerektiği ve yargının yürütmeden bağımsız olması gerektiği görüşüne yol açtı. Bu tür argümanların hem İngiltere'de hem Amerika'da önemli bir geleceği oldu; ama şimdilik onlarla ilgilenmiyoruz.

Doğası gereği, diyor Locke, her insanın kendisine ya da mallarına saldırıları ölümle bile cezalandırma hakkı vardır. İnsanların bu hakkı topluluğa ya da hukuka teslim ettiği yerde ve yalnızca orada siyasal toplum vardır.

Mutlak monarşi sivil bir yönetim biçimi değildir; çünkü hükümdar ile bir tebaa arasında-

ki anlaşmazlıkları karara bağlayacak tarafsız bir otorite yoktur; aslında hükümdar, tebaasıyla ilişkide hâlâ doğa durumundadır. Kral olmanın doğal olarak şiddete düşkün birini erdemli yapacağını ummak boşunadır.

"Amerika ormanlarında terbiyesiz ve ziyankar olacak kişi bir krallık tahtında, tebaasına yaptıklarını haklı gösterecek bilginin ve dinin bulunduğu ve bunu sorgulamaya cesaret edenlerin kılıçla susturulduğu yerde herhalde çok daha iyi olmaz."

Mutlak monarşi, adeta kokarcalara ve tilkilere karşı kendilerini koruyan insanların "daha güvenli sanarak aslanlar tarafından yenilmeye razı" olmalarıdır.

Sivil toplum, daha fazla sayının gerekli olduğu konusunda hemfikir olunmadıkça (örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde Anayasa değişikliği ya da bir antlaşmanın onaylanması konusunda olduğu gibi), çoğunluk kuralını gerektirir. Bu demokratik gibi görünür; ama Locke'un kadınların ve yoksulların yurttaşlık haklarından mahrum kaldığını varsaydığını unutmamak gerekir.

"Siyasal toplumun başlangıcı, bireylerin birleşip bir toplum meydana getirme rızasına dayanır." Böyle bir rızanın bir zamanlar fiilen gerçekleşmiş olması gerektiği öne sürülür, biraz yarım ağızla; ama hükümetin kökeninin, Yahudiler hariç her yerde tarih öncesine dayandığı kabul edilir.

Hükümeti kuran sivil anlaşma yalnızca onu yapanları bağlar; oğul, babasının yaptığı bir anlaşmaya yeniden rıza göstermelidir. (Locke'un ilkelerinden bunun nasıl çıktığı açıktır, ama bu, çok gerçekçi değildir. Yirmi bir yaşına gelince "Amerika Birleşik Devletleri'ni oluşturan anlaşmaya bağlı kalmak istemiyorum" diyen Amerikalı bir genç, zor duruma düşer.)

Bize anlatıldığına göre, sözleşmeyle hükümetin yetkisi asla ortak iyinin ötesine geçmez. Biraz önce hükümetin yetkileriyle ilgili "bütün bunları yalnızca kamu yararına yapma" ifadesiyle biten bir alıntı yaptım. Kamu yararına karar verecek yargıcın kim olduğunu sormak Locke'un aklına gelmemiş gibi görünüyor. Açıkçası hükümet yargıçsa, her zaman kendi lehine karar verecektir. Locke, herhalde yurttaşların çoğunluğunun yargıç olacağını söylerdi. Ama birçok soruna, seçmenin görüşünü saptamaya olanak vermeyecek kadar çabuk karar vermek gerekir ki; bu sorunların herhalde en önemlisi de savaş ve barıştır. Bu tür durumlarda tek çare, daha sonra halk tarafından beğenilmediği anlaşılan hareketlerden ötürü yürütme görevlilerini cezalandırma yetkisini –görevini kötüye kullanma suçlamasında bulunmak gibi– kamuoyuna ya da onun temsilcilerine vermektir. Ama bu da çoğu kez çok yetersiz bir çaredir.

Daha önce yaptığım bir alıntıyı tekrarlamam gerekir:

"Devletlerde birleşen ve hükümetin yönetimi altına giren insanların büyük ve başlıca amacı mülklerini korumaktır."

Bu öğretiyle tutarlı olarak Locke şunu der:

"Üstün güç, hiç kimseden rızası olmadan malının hiçbir kısmını alamaz."

Askeri komutanlar kendi askerlerinin yaşamı üzerinde yetki sahibi olmalarına rağmen, para alma yetkisine sahip olmadıklarına ilişkin açıklama daha da şaşırtıcıdır. (Demek ki, bir orduda küçük disiplin ihmallerini para cezasıyla cezalandırmak yanlış, ama kırbaçlamak gibi bedensel yaralamayla cezalandırmak serbestti. Bu, mülkiyete tapmanın Locke'u ne kadar saçma noktalara götürdüğünü gösterir.)

Vergi sorununun Locke'a sorun çıkaracağı sanılabilir; ama o hiçbir zorluk görmez. Hükümet harcamalarını, diyor, yurttaşlar üstlenmelidir, ama rızayla, yani çoğunluğun rızasıyla; ama şu sorulabilir; çoğunluğun rızası neden yeterli olsun? Bize anlatılana göre her kişinin rızası, kişinin malının bir kısmının hükümetçe alınmasının haklı olması için gereklidir. Sanırım, çoğunluğun kararına uygun vergilendirmeye verdiği örtük onay, gönüllü olduğu varsayılan yurttaşlığın gerektirdiği bir durum farz edilir. Bütün bunlar, elbette, bazen olgulara tamamen aykırıdır. Pek çok kişinin ait olacağı devleti seçme özgürlüğü yoktur ve bugün, hiç kimsenin hiçbir devlete ait olmama özgürlüğü yoktur. Diyelim bir pasifistsiniz ve savaşı

onaylamıyorsunuz. Nerede yaşarsanız yaşayın, hükümet malınızın bir kısmını savaş amacıyla alacaktır. Hangi hakla buna boyun eğmeye mecbur edilebilirsiniz? Birçok yanıt düşünebilirim, ama hiçbirinin Locke'un ilkeleriyle tutarlı olacağını sanmam. Yeterince düşünmeden çoğunluk kuralı maksimine atlar ve efsanevi toplum sözleşmesi dışında, bireyci öncüllerinden buraya bir geçiş önermez.

Gerektiği anlamda toplum sözleşmesi, daha önceki bir dönemde söz konusu hükümeti yaratın bir sözleşme fiilen var olduğu zaman bile efsanevidir. Amerika Birleşik Devletleri bu duruma bir örnektir. Anayasa kabul edildiği zaman, insanların seçim özgürlüğü vardı. O zaman bile birçok kişi aleyhte oy kullandı ve dolayısıyla sözleşmenin tarafı değildi. Elbette ülkeyi terk edebilirlerdi ve ülkede kalmakla, onay vermedikleri bir sözleşmeye bağlı sayıldılar. Pratikte, bir kişinin ülkesini terk etmesi genellikle zordur. Ve Anayasa kabul edildikten sonra doğan kişilerin rızası meselesi daha da karanlıktır.

Hükümete karşı bireyin hakları sorunu çok zor bir sorundur. Demokratlar, hükümet çoğunluğu temsil edince azınlığa baskı yapmaya hakkı olduğunu kolayca varsayarlar. Bu, bir noktaya kadar doğru olmalı; çünkü baskı yapma, hükümetin özünde vardır. Ama çoğunlukların ilahi hakkı, çok zorlanırsa, neredeyse kralların ilahi hakkı kadar zorbalaşabilir. Lo-

cke *Yönetim Üzerine Denemeler*'inde bu konuda fazla bir şey söylemez; ama *Hoşgörü Üzerine Mektuplar*'ında bu konuyu uzun uzadıya ele alır; orada Tanrıya inanan hiç kimsenin dini görüşlerinden ötürü cezalandırılmaması gerektiğini öne sürer.

Hükümetin bir sözleşmeyle yaratıldığı teorisi, elbette ön-evrimseldir. Hükümet, kızamık ve boğmaca gibi, yavaş yavaş gelişmiş olmalı; ama onlar gibi, Polinezya gibi yeni bölgelere aniden sokulmuş olabilir. İnsanlar antropoloji öğrenmeden önce, onların hükümetin başlangıcında söz konusu olan psikolojik mekanizmalara ya da daha sonra yararlı oldukları anlaşılan kurumların ve geleneklerin benimsenmesine yol açan fantastik nedenlere ilişkin bir düşünceleri yoktu. Ama hükümeti *haklı göstermek* için hukuki bir kurmaca olarak toplum sözleşmesi teorisi *bir ölçü*de doğrudur.

D. MÜLKİYET

Locke'un mülkiyet üzerine görüşleriyle ilgili buraya kadar söylenenlerden, hem toplumsal üstlerine hem toplumsal astlarına karşı büyük kapitalistlerin savunucusuymuş gibi görünebilir; ama bu yarı yarıya doğrudur. Locke'ta ileri kapitalizmin belirtisi olan öğretiler ile daha sosyalist bir bakışı içeren öğretiler yan yana ve uzlaşmaz bir biçimde bulunur. Diğer

konularda olduğu gibi bu konuda da tek yanlı alıntılarla onu yanlış göstermek kolaydır.

Locke'un mülkiyet konusundaki temel açıklamalarını yer alma sırasına göre sıralayacağım.

Bize ilk anlatılana göre herkesin kendi emeğinin ürününde özel mülkiyet hakkı vardır ya da en azından olmalıdır. Sanayi öncesi günlerde bu maksim, o günden bugüne olduğu kadar gerçekdışı değildi. Kentsel üretim, esas olarak kendi aletlerinin sahibi olan ve ürünlerini satan zanaatkarlar tarafından yapılmaktaydı. Tarımsal üretime gelince, Locke'un mensubu olduğu okul, köylü sahipliğinin en iyi sistem olacağını savunmaktaydı. Bir kişi ekebileceği kadar toprağa sahip olabilir, diyor. Avrupa'nın bütün ülkelerinde, kanlı bir devrim olmadan bu programı gerçekleştirmenin pek olanaklı olmadığının hiç farkında değilmiş gibi görünüyor. Her yerde tarımsal toprağın çok büyük bölümü, çiftçilerden ya sabit oranda ürün (çoğu kez yarısını) ya da zaman zaman değişen bir kira alan aristokratlara aitti. İlk sistem Fransa ve İtalya'da, ikinci sistem İngiltere'de yaygındı. Daha doğuda, Rusya'da ve Prusya'da işçiler, toprak sahibi için çalışan ve fiilen hiçbir hakkı olmayan serflerdi. Eski sistem Fransa'da Fransız Devrimi'yle, kuzey İtalya ve batı Almanya'da Fransız devrim ordularının fetihleriyle son buldu. Serflik Prusya'da Napoleon'a yenilmenin bir sonucu olarak, Rusya'da Kırım

Savaşındaki yenilginin bir sonucu olarak kaldırıldı. Ama her iki ülkede aristokratlar taşınmaz mülklerini korudular. Doğu Prusya'da bu sistem, Naziler tarafından sıkıca kontrol edilmesine rağmen, bugüne kadar varlığını sürdürdü, Rusya'da ve şimdi Litvanya, Letonya ve Estonya olan yerlerde aristokratlar, Rus Devrimi'yle mülksüzleştirildi. Macaristan'da ve Polonya'da varlıkları sürdü; doğu Polonya'da 1940'ta Sovyet Hükümeti tarafından "tasfiye edildi." Bununla birlikte Sovyet Hükümeti, bütün Rusya'da köylü sahipliğini değil, daha çok kolektif çiftçiliği yerleştirmek için elinden gelen her şeyi yaptı.

İngiltere'de gelişme daha karmaşık oldu. Locke'un zamanında kırsal emekçinin konumu, üzerinde önemli haklara sahip olduğu ortak kaynakların varlığıyla hafiflemekteydi; yiyeceğinin önemli bir kısmını oradan temin edebiliyordu. Bu sistem ortaçağdan kalmaydı ve sisteme, üretim açısından israf olduğunu öne süren modern kafalı kişilerce olumsuz bakılmaktaydı. Bu nedenle VIII. Henry döneminde başlayan, Cromwell döneminde devam eden ve 1750'ye kadar güçlenmeyen ortak toprakları çitleme hareketi ortaya çıktı. Ondan sonra yaklaşık doksan yıl boyunca peş peşe ortak topraklar çitle çevrilip yerel toprak sahiplerine verildi. Her çitleme çevirme için bir Parlamento Kararı gerekiyordu ve parlamentonun her iki kanadını kontrol eden aristokratlar, yetkile-

rini kendilerini zenginleştirmek için kullanırken, tarım emekçilerini açlıktan ölecek düzeye getirdiler. Sanayinin gelişmesi nedeniyle tarım emekçilerinin durumu giderek düzeldi; yoksa kentlere göçleri önlenemezdi. Şimdi, Lloyd George'un başlattığı vergi sisteminin bir sonucu olarak aristokratlar, kırsal mülklerinin çok büyük bir bölümünden ayrılmak zorunda kaldılar. Ama kentsel ve sınai mülkiyet sahipleri mülklerini koruyabildiler; ani bir devrim olmadı, ama hâlâ devam eden peyderpey bir geçiş oldu. Şu anda hâlâ zengin olan aristokratlar zenginliklerini kentsel ya da sınai mülkiyete borçludurlar.

Bu uzun gelişme, Rusya'daki hariç, Locke'un ilkelerine uygun görülebilir. Tuhaf olan, uygulamaya konulmadan önce bu kadar çok devrim gerektiren öğretiler dillendirmiş olmasına rağmen, kendi zamanında var olan sistemi adaletsiz saydığına ve savunduğu sistemden çok farklı olduğunun farkında olduğuna dair hiçbir işaret vermemiş olmasıdır.

Bazılarının Karl Marx'a ve bazılarının Ricardo'ya atfettiği emek-değer teorisi –yani bir ürünün değerinin ona harcanan emeğe bağlı olduğunu öne süren öğreti– Locke'ta da bulunur ve onun aklına getiren de, Aquinas'a kadar uzanan bir selefler silsilesidir. Skolastik öğretiyi özetleyen Tawney'in söylediği gibi:

"Argümanın özü şuydu; malları yapan zanaatkarlar ya da nakleden tüccarlar uygun bir

ödeme talebinde bulunabilir; çünkü her ikisi de kendi işini yapar ve ortak ihtiyaca hizmet eder. Kamusal ihtiyaçları sömürerek özel kazanç elde eden spekülatörün ya da aracının günahı affedilemez. Aquinas'ın öğretilerinin gerçek evladı emek-değer teorisidir. Skolastiklerin sonuncusu Karl Marx'tı."

Emek-değer teorisinin biri etik, diğeri ekonomik iki boyutu vardır; yani bu şu demeye gelir: Bir ürünün değeri ona harcanan emekle orantılı *olmalı*dır ya da *aslında* emek, fiyatı düzenler. İkinci öğreti, Locke'un da kabul ettiği gibi yalnızca yaklaşık olarak doğrudur. Değerin onda dokuzunun kaynağı emektir, diyor Locke; ama geriye kalan onda bir hakkında bir şey söylemiyor. Her şeyde değer farkını yaratan emektir, diyor. Amerika'da Yerlilerin işgal ettiği ve Yerliler işlemediği için neredeyse hiçbir değeri olmayan toprakları örnek gösterir. İnsanlar toprakta çalışmayı *istediği* anda ve fiilen çalışmaya başlamadan önce değer kazanabildiğini anlamamış gibi görünüyor. Başka birinin petrol bulduğu bir parça çöl araziniz varsa, üzerinde herhangi bir çalışma yapmadan iyi bir fiyata satabilirsiniz. Locke bu tür durumları düşünmez, yalnızca tarımı düşünür ve onun zamanında bu doğaldı. Savunduğu köylü sahipliği, pahalı aygıtları ve çok sayıda işçiyi gerektiren büyük ölçekli madencilik gibi işlere uygulanamaz.

Bir kişinin kendi emeğinin ürününe hakkı olduğu ilkesi, sınai bir uygarlıkta yararsızdır.

Diyelim, Ford arabaları imalatının bir bölümünde çalışıyorsunuz, toplam çıktının ne kadarının sizin emeğinizden kaynaklandığı nasıl hesaplanacak? Ya da diyelim ki, nakliyat işi yapan bir demiryolu şirketinde çalışıyorsunuz, malların üretiminde ne kadar payınızın olduğuna kim karar verebilir? Bu tür değerlendirmeler emeğin sömürülmesini önlemek isteyenleri, kendi ürününe hak ilkesini bırakıp, üretimi ve bölüşümü örgütlemenin daha sosyalist yöntemlerini desteklemeye yöneltti.

Emek-değer teorisi genellikle talancı sayılan bir sınıfa düşmanlıktan ötürü savunulmuştur. Skolastikler, teoriyi savundukları ölçüde, büyük bölümü Yahudi olan tefecilere muhalefetten ötürü savundular. Ricardo toprak sahiplerine, Marx kapitalistlere karşıtlık için savundu; ama Locke bir boşlukta, herhangi bir sınıfa düşmanlık duymadan savunmuş gibi görünüyor. Tek düşmanlığı hükümdarlaradır; ama bunun da değerle ilgili görüşleriyle bir ilişkisi yoktur.

Locke'un bazı görüşleri o kadar tuhaftır ki, onları nasıl anlaşılır hale getireceğimi bilemiyorum. Şöyle diyor; bir kişi, kendisi ve ailesi yiyemeden çürüyecek kadar çok eriğe sahip olmamalıdır; ama yasal olarak elde edebileceği kadar çok altına ve elmasa sahip olabilir, çünkü altın ve elmas bozulmaz. Erik sahibi olan kişinin erikleri bozulmadan satabileceği Locke'un aklına gelmez.

Paranın ve servet eşitsizliğinin kaynağı olduğunu söylediği değerli metallerden epeyce bozulmaz nitelik çıkarır. Ekonomik eşitsizliğe soyut ve akademik bir biçimde üzülmüş gibi görünüyor; ama bunu önleyebilecek türden önlemler almanın akıllıca olacağını kesinlikle düşünmez. Kuşkusuz, zamanının bütün insanları gibi o da, esas olarak sanatın ve edebiyatın hamileri olan zenginlerin uygarlığa kazandırdıklarından etkilendi. Bilimin ve sanatın büyük ölçüde çok zenginlerin bağışlarına bağımlı olduğu modern Amerika'da da aynı tutum vardır. Uygarlık, bir ölçüde, toplumsal adaletsizlikle ilerler. Muhafazakârlıkta en saygıdeğer olan şeyin temeli, bu olgudur.

E. DENETİM VE DENGE

Yönetimin yasama, yürütme ve yargı işlevlerinin ayrı tutulması gerektiği öğretisi, liberalizmin ayırt edici özelliğidir; bu öğreti İngiltere'de Stuartlara direnişin seyri içinde doğdu ve en azından yasama ve yürütme konusunda Locke tarafından açıkça ifade edildi. İktidarın kötüye kullanılmasını önlemek için, diyor Locke, yasama ve yürütme ayrı olmalıdır. Elbette yasama derken Parlamentoyu, yürütme derken kralı kastettiği anlaşılmalıdır; mantıksal olarak niyeti ne olursa olsun, duygusal olarak söylemek

istediği budur. Bu nedenle yasamayı erdemli sayarken, yürütme genellikle kötüdür.

Yasama, diyor Locke, üstün olmak zorundadır; ama topluluk tarafından uzaklaştırılabilmelidir. Yasama organının, İngiliz Avam Kamarası gibi, zaman zaman halk oylamasıyla seçileceği ima edilir. Yasama organının halk tarafından görevden alınacağı koşulu, eğer ciddiye alınırsa, Locke'un zamanında İngiliz Anayasasının yasama gücünün parçası olarak Krala ve Lordlara verdiği rolü mahkûm eder.

İyi çerçevelenmiş bütün hükümetlerde, diyor Locke, yasama ile yürütme ayrıdır. O zaman şu soru ortaya çıkar: Çatıştıklarında ne yapmalı? Bize anlatılana göre, yürütme organı yasama organını uygun zamanlarda çağırmazsa, yürütme organı halkla savaştadır ve zorla uzaklaştırılabilir. Bu, I. Charles döneminde olan bitenlerin gösterdiği bir görüştür. 1628'den 1640'a kadar Parlamentosuz yönetmeye çalıştı; Locke'a göre böyle bir şey, gerekirse iç savaşla önlenmelidir.

"Zor," diyor Locke, "yalnızca haksız ve gayrimeşru zora karşı olmalıdır." Zorun "haksız ve gayrimeşru" olduğu zamanı ilan etme hukuki hakka sahip bir organ var olmadıkça, bu ilke hiçbir işe yaramaz. I. Charles'ın Parlamentonun rızası olmadan donanma vergisi toplama girişimi, onun muhalifleri tarafından "haksız ve gayrimeşru, kendisi tarafından haklı ve meşru ilan edildi. Ancak iç savaşın askeri sonucu,

I. Charles'ın Anayasa yorumunun yanlış yorum olduğunu kanıtladı. Aynı şey Amerikan İç Savaşında da oldu. Eyaletlerin ayrılma hakkı var mıydı? Kimse bilmiyordu ve ancak Kuzey'in zaferi hukuki sorunu karara bağladı. Her dürüst insanın neyin haklı ve meşru olduğunu bilebileceği inancı ki bu Locke'ta ve onun zamanında pek çok yazarda rastlanan bir inançtır, her iki taraftaki parti önyargılarının gücünü ya görünürde ya da insanların vicdanında, çetrefilli konularda yetkili olarak açıklama yapabilecek bir mahkeme kurmanın zorluğunu, hesaba katmayan bir inançtır. Pratikte bu tür sorunlar, eğer yeterince önemlilerse, adaletle ya da yasayla değil, güç kullanılarak karara bağlanır.

Locke örtülü bir dille de olsa, bu olguyu bir ölçüde kabul eder. Yasama ile yürütme arasında çıkan bir anlaşmazlıkta, belli durumlarda Tanrı katının altında hiçbir yargıç yoktur. Tanrı katı aleni açıklamalar yapmadığına göre, ancak savaşla bir karara varılabilecek demektir; çünkü Tanrı katının daha iyi bir ülküye zafer kazandıracağı varsayılır. Devlet iktidarını bölen bir öğreti için böyle bir görüş, özseldir. Böyle bir öğretinin anayasada cisimleştiği yerde, arada bir iç savaştan sakınmanın tek yolu uzlaşma ve sağduyu pratiğidir. Ama uzlaşma ve sağduyu zihin alışkanlıklarıdır ve yazılı bir anayasada cisimleşemez.

Onun zamanında yakıcı bir sorun olmasına rağmen, Locke'un yargı hakkında hiçbir şey

söylememesi şaşırtıcıdır. Devrime kadar yargıçlar, kral tarafından her an azledilebilirdi; bu nedenle, kralın düşmanlarını mahkûm ediyor, dostlarını aklıyorlardı. Devrimden sonra, Parlamentonun her iki kanadından bir başvuru olmadan azledilemez oldular. Bunun, yargıçların yasalara göre karar vermelerine yol açacağı düşünüldü; aslında, parti ruhunu gerektiren davalarda, kralın önyargısının yerine yargıcın önyargısını geçirmekten ibaret kaldı. Ama ne olursa olsun, denge ve denetim ilkesinin egemen olduğu her yerde yargı; yasama ve yürütmeyle birlikte yönetimin üçüncü bağımsız kolu haline geldi. Bunun en dikkate değer örneği Amerika Birleşik Devletleri'nin Yüksek Mahkemesidir.

Denetim ve denge öğretisinin tarihi ilginç olmuştur.

Kökeninin İngiltere olduğu yürütme, Devrime kadar yürütmeye tamamen egemen olan kralın yetkisini sınırlamak için düşünüldü. Ne var ki, giderek yürütme Parlamentoya bağımlı hale geldi; çünkü bir bakanlığın Avam Kamarasında çoğunluğun desteğini almadan çalışması olanaksızdı. Böylece yürütme, şeklen olmasa da gerçekte Parlamento tarafından seçilen bir komite haline geldi; bunun sonucunda yasama ve yürütme giderek daha az ayrı duruma geldi. Son elli yılda, başbakanın feshetme yetkisi ve parti disiplininin artan katılığı nedeniyle bir gelişme daha oldu. Şimdi Parlamento çoğun-

luğu, hangi partinin iktidarda olacağına karar verir ama bu kararı verdikten sonra pratikte başka hiçbir şeye karar veremez. Yasa önerisi, hükümet tarafından sunulmadıkça zor yasalaşır. Bu nedenle hükümet hem yasama hem yürütme organıdır ve yetkisi, arada bir genel seçim ihtiyacıyla sınırlanmaktadır. Bu sistem, elbette, Locke'un ilkelerine toptan aykırıdır.

Montesquieu'nün büyük bir güçle vaaz ettiği öğretisi Fransa'da, Fransız Devrimi'nde daha ılımlı partilerce savunuldu; ama Jakobenlerin zaferiyle birlikte geçici olarak unutuldu. Napoleon'un doğal olarak buna ihtiyacı yoktu; ama Restorasyonda canlandı ve III. Napoleon'un yükselişiyle birlikte tekrar kayboldu. 1871'de tekrar canlandı ve cumhurbaşkanının çok az yetkiye sahip olduğu ve hükümetin meclisleri feshedemediği bir anayasanın benimsenmesine yol açtı. Sonuç, hem hükümete hem seçmene karşı Temsilciler Meclisine büyük yetki vermek oldu. Modern İngiltere'de olduğundan daha fazla, ama Locke'un ilkelerine göre olması gerekenden daha az kuvvetler ayrılığı vardı; çünkü yasama yürütmeyi gölgede bırakmaktaydı. Şimdiki savaştan sonra Fransız Anayasasının nasıl olacağını kestirmek olanaksızdır.

Locke'un kuvvetler ayrılığı ilkesinin en eksiksiz uygulamasını bulduğu ülke Amerika Birleşik Devletleri'dir; burada Başkan ve Kongre birbirinden tamamen bağımsızdır ve Yüksek Mahkeme ikisinden de bağımsızdır. Anayasa,

bilmeden Yüksek Mahkemeyi yasamanın bir kolu yaptı; çünkü Yüksek Mahkemenin hayır dediği hiçbir şey yasa değildir. Yetkilerinin ismen yalnızca yorumsal olması, gerçeklikte o yetkileri arttırır; çünkü salt hukuki oldukları varsayılan kararları eleştirmeyi zorlaştırır. Bu anayasanın yalnızca bir kez silahlı çatışmaya yol açmış olması, Amerikalıların siyasal dirayeti hakkında çok şey anlatır.

Locke'un siyaset felsefesi, sanayi devrimine kadar yeterli ve yararlıydı. Ondan sonra giderek önemli sorunları ele alamaz oldu. Büyük şirketlerde cisimleştiği şekliyle mülkiyetin gücü, Locke'un hayal ettiğinin ötesinde arttı. Devletin zorunlu işlevleri –örneğin eğitimde– muazzam arttı. Milliyetçilik ekonomik ve siyasal gücün bir ittifakını, bazen bir alaşımını beraberinde getirdi ve savaşı rekabetin temel aracı yaptı. Tekil yurttaş, Locke'un kurgusal düşüncelerinde sahip oluğu güce ve bağımsızlığa artık sahip değildi. Çağımız örgüt çağıdır ve çatışmaları, ayrı bireyler arasında değil, örgütler arasındadır. Locke'un dediği gibi, doğa durumu devletlerarasında hâlâ vardır. Hükümetin vaat edilen yararlarını görmeden önce, yeni bir uluslararası Toplum Sözleşmesi gereklidir. Uluslararası bir hükümet yaratıldığında, Locke'un siyaset felsefesinin çoğu, özel mülkiyetle ilgili bölümü hariç, tekrar uygulanabilir olacaktır.

15

LOCKE'UN ETKİSİ

Locke'un zamanından bugüne kadar Avrupa'da başlıca iki tip felsefe var olmuştur; ve bunlardan bir hem öğretisini hem yöntemini Locke'a borçludur, diğeri önce Descartes'tan ve daha sonra Kant'tan türedi. Kant, Descartes'tan türeyen felsefe ile Locke'tan türeyen felsefenin bir sentezini yaptığını düşündü; ama en azından tarihsel bir bakış açısından bu kabul edilemez, çünkü Kant'ın izleyicileri Lockeçu gelenekte değil, Kartezyen gelenekteydi. Locke'un varisleri ilk önce Berkeley ve Hume'dur, ikincisi Rousseau'nun okuluna mensup olmayan Fransız *philosophe*'lerdir, üçüncüsü Bentham ve felsefi Radikallerdir, dördüncüsü, Kıta felsefesinden önemli katılımlarla birlikte Marx ve onun çömezleridir. Ama Marx'ın sistemi eklektiktir ve onunla ilgili basit bir açıklamanın yanlış olması neredeyse kesindir; bu yüzden, ayrıntılı bir biçimde ele almaya sıra gelene kadar, onu bir kenarda bırakacağım.

Locke'un zamanında onun başlıca felsefi muhalifleri Kartezyenciler ve Leibniz'di. Hiç alakasız bir biçimde, Locke'un İngiltere ve Fransa'daki zaferi, büyük ölçüde Newton'un itibarı sayesinde oldu. Descartes'ın bir filozof olarak otoritesi, onun kendi zamanında matematik ve doğa felsefesi alanında yaptığı çalışmalarla güçlendi. Ama onun verteksler teorisi, güneş sisteminin açıklanması olarak Newton'un kütle-çekimi yasasından kesinlikle aşağıdır. Newtoncu kozmogoninin zaferi insanların Descartes'a saygısını azaltırken, İngiltere'ye saygısını arttırdı. Bu iki neden insanları Locke'a yöneltti. On sekizinci yüzyıl Fransa'sında çağdışı, yozlaşmış ve halsiz bir despotizme başkaldıran entelektüeller İngiltere'yi özgürlüğün yuvası olarak gördüler ve Locke'un siyasal öğretileri nedeniyle onun felsefesine eğilimli oldular. Devrimden hemen önce Locke'un Fransa'daki etkisi, bir süre Fransa'da yaşayan ve önde gelen birçok *savant*'la şahsen tanışan Hume'un etkisiyle takviye edildi.

İngiliz etkisini Fransa'ya taşıyan kişi Voltaire'di.

İngiltere'de Locke'un felsefi takipçileri, Fransız Devrimi'ne kadar onun siyasal öğretilerine ilgi duymadılar. Berkeley siyasetle fazla ilgilenmeyen bir piskopostu; Hume, Bolingbroke'un peşinden giden bir Tory'di. Onların zamanında İngiltere siyasal olarak sakindi ve bir filozof, dünyanın durumunu kendine dert

etmeden teori yapmakla yetinebilirdi. Fransız Devrimi bunu değiştirdi ve en iyi beyinleri *status quo*'ya muhalefete zorladı. Yine de soyut felsefe geleneği kesintiye uğramadı. Shelley'in Oxford'dan kovulmasına yol açan *Necessity of Atheism*'i [*Ateizmin Gerekliliği*], Locke'un etkisiyle doludur.[1]

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* 1781'de yayınlanana kadar Descartes'ın, Spinoza'nın ve Leibniz'in eski felsefi geleneği, yeni empirik yöntem tarafından kesin bir biçimde alt edilecekmiş gibi görünmüş olabilir. Ne var ki, bu yeni yöntem Alman üniversitelerinde hiçbir zaman egemen olmamıştı ve 1792'den sonra Devrimin korkunçluklarından sorumlu tutuldu. Coleridge gibi dönek devrimciler, Fransız ateizmine muhalefetlerine Kant'ta entelektüel bir destek buldular. Fransızlara direnen Almanlar, kendilerini destekleyen bir Alman felsefesine sahip olmaktan memnundu. Fransızlar bile Napoleon'un düşüşünden sonra, Jakobenliğe karşı her türlü silahtan memnuniyet duydular. Bütün bu faktörler Kant'tan yanaydı.

Darwin gibi Kant da, nefret ettiği bir harekete yol açtı. Kant bir liberal, demokrat ve pasifistti, onun felsefesinin geliştirdiğini iddia edenler bunlardan hiçbiri değildi ya da kendilerine hâlâ liberal dedilerse de, yeni türden li-

[1] Örneğin Shelley'in şu özdeyişini alalım: "Zihne bir önerme sunulduğunda, zihin onu oluşturan düşüncelerin uyumunu ya da uyumsuzluğunu algılar."

beraldiler. Rousseau ve Kant'tan beri, dik-başlı ve yufka-yürekli olarak ayırt edilebilen iki liberalizm okulu var oldu. Dik-başlı liberalizm mantıksal evrelerle Bentham, Ricardo ve Marx üzerinden gelişip Stalin'e ulaştı, yufka-yürekli liberalizm öteki mantıksal evrelerle Fichte, Byron, Carlyle ve Nietzsche üzerinden gelişip Hitler'e ulaştı. Bu açıklama, elbette tamamen doğru olamayacak kadar şematiktir; ama bir harita ve anımsatıcı işlevi görebilir. Düşüncelerin evrimindeki evreler, neredeyse Hegelci diyalektiğin niteliğine sahip olmuştur; öğretiler her biri doğal görünen adımlarla gelişip kendi karşıtlarına dönüştü. Ama gelişmeler, yalnızca düşüncelerin asli hareketinden kaynaklanmadı; dış koşullar ve bu koşulların insanın duygularına yansıması tarafından yönlendirildiler. Durumun bu olduğu, öne çıkan bir olguyla açığa kavuşturulabilir: Amerika'da liberalizm düşünceleri bu gelişmenin hiçbir evresinden geçmedi; bugüne kadar Locke'ta olduğu gibi duruyorlar.

Siyaseti bir tarafa bırakıp, kabaca sırasıyla Kıta ve İngiliz felsefesi olarak ayırt edilebilecek iki felsefe okulu arasındaki farkları inceleyelim.

Her şeyden önce bir yöntem farkı vardır. İngiliz felsefesi Kıta felsefesinden daha ayrıntılı ve parçalıdır; genel bir ilkeyi kabul edince, çeşitli uygulamalarını inceleyerek tümevarımla kanıtlamak için çalışmaya koyulur. Bu yüzden

Hume, öncesinde bir izlenim olmayan düşünce yoktur diye ilan ettikten sonra, hemen şu itirazı ele alıp incelemeye geçer; diyelim benzer ama özdeş olmayan iki renk tonu görüyorsunuz ve diyelim ki, ikisinin arasında bir renk tonunu hiç görmemişsiniz, yine de böyle bir ara tonu tasavvur edebilir misiniz? Hume bu soruyu bir karara bağlamaz ve kendi genel ilkesine ters bir kararın kendisi için ölümcül olmayacağını düşünür; çünkü ilkesi mantıksal değil, empiriktir. Tersinden bir örnek verirsek, Leibniz monadolojisini kurmak isterken, kabaca şunu savunur: Karmaşık olan ne varsa yalın parçalardan oluşmak zorundadır; yalın olan yayılımlı olamaz; bu nedenle her şey yayılımı olmayan parçalardan oluşur, ama yayılımlı olmayan şey madde değildir. Bu nedenle, şeylerin nihai kurucu bileşenleri maddi değildir ve maddi olmadıklarına göre, zihinseldir. Dolayısıyla bir masa, aslında ruhların bir kolonisidir.

Burada yöntem farkı şöyle ayırt edilebilir: Locke'ta ya da Hume'da, birçok olgunun kapsamlı bir biçimde incelenmesinden görece mütevazı bir sonuç çıkarılır; oysa Leibniz'de iğne ucu büyüklüğünde mantıksal bir ilkenin üzerinde büyük bir tümdengelim piramidi kurulur. Leibniz'de ilke tamamen doğru ve tümdengelimler tamamen geçerli ise, her şey yolundadır; ama yapı istikrarsızdır ve herhangi bir yerde en ufak bir kusur yapıyı yıkıp yerle bir eder. Locke'ta ya da Hume'da ise, aksine, pi-

ramidin temeli gözlemlenmiş olguların sağlam zeminine dayanır ve piramit aşağıya doğru değil, yukarıya doğru sivrilir; dolayısıyla denge süreklidir ve ötede beride bir kusur, topyekûn felaketle sonuçlanmadan düzeltilebilir. Bu yöntem farkı, Kant'ın empirik felsefeden bir şeyler alma girişimini atlattı; bir yanda Descartes'tan Hegel'e, diğer yanda Locke'tan John Stuart Mill'e değişmeden duruyor.

Yöntem farkı diğer birçok farkla bağlantılıdır. Önce metafiziği ele alalım.

Descartes Tanrının varlığının metafizik kanıtlarını sundu; bu kanıtların en önemlisi, on birinci yüzyılda Canterbury Başpiskoposu St. Anselmus tarafından bulunmuştu. Spinoza'nın, ortodokslara Tanrı değilmiş gibi görünen panteist bir Tanrısı vardı; ama ne olursa olsun, Spinoza'nın argümanları özünde metafizikti ve izi, her önermenin bir öznesinin ve bir yükleminin olması gerektiğini öne süren öğretiye kadar götürülebilir (kendisi bunun farkında olmasa bile). Leibniz'in metafiziğinin kaynağı da aynıydı.

Locke'ta, kendisinin başlattığı felsefi yönelim henüz tam gelişmemiştir; Descartes'ın Tanrının varlığına ilişkin argümanlarını kabul eder. Berkeley tamamen yeni bir argüman buldu; ama Hume, yeni felsefeye tamamına erdiren– metafiziği tamamen reddetti ve metafiziğin ilgilendiği konularda akıl yürütmeyle hiçbir şeyin keşfedilemeyeceğini savundu. Bu

görüş empirik okulda varlığını sürdürürken, biraz değiştirilen karşıt görüş Kant'ta ve çömezlerinde varlığını sürdürdü.

Etikte, iki okul arasında benzer bir bölünme vardır.

Locke, gördüğümüz gibi, hazzın iyi olduğuna inanıyordu ve on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca empiristler arasında bu görüş egemen oldu. Onların karşıtlarıysa, aksine, hazzı bayağılık diye küçümsediler ve daha yüce gibi görünen çeşitli etik sistemlere sahiptiler. Hobbes iktidara değer verdi ve Spinoza bir noktaya kadar Hobbes'la hemfikirdi. Spinoza'da uzlaşmaz iki etik görüşü vardır; biri Hobbes'un etiği, diğeri iyinin Tanrıyla mistik birleşmeye dayandığını söyleyen etik. Leibniz etiğe önemli bir katkıda bulunmadı; ama Kant etiği üstün hale getirdi ve metafiziğini etik öncüllerden türetti. Kant'ın etiği önemlidir; çünkü faydacılık karşıtıdır, *a priori*dir ve "soylu" denilen bir etiktir.

Kant'ın dediğine göre, kardeşinize onu sevdiğiniz için kibar davranıyorsanız, ahlaki bir meziyetiniz yoktur; bir edim, ahlak yasası emrettiği için yerine getirilince ahlaki bir meziyete sahip olur. Haz iyi değildir, ama erdemlilerin acı çekmesi de haksızlıktır. Kant bunu savunuyor. Bu dünyada erdemliler sıkça acı çektiğine göre, ölümden sonra ödüllendirilecekleri başka bir dünya olmak zorundadır ve öteki dünyada adaleti sağlayan bir Tanrı olmak

zorundadır. Tanrı ve ölümsüzlük lehine öne sürülen bütün eski argümanları reddeder, ama yeni etik argümanının çürütülemez olduğunu düşünür.

Kant pratik konulardaki bakışı kibar ve insancıl olan bir kişiydi; ama mutluluğu iyi diye reddedenlerin pek çoğu için aynı şey söylenemez. "Soylu" denilen etik türünün dünyayı iyileştirme girişimleriyle bağlantısı, insanları daha mutlu yapmaya çalışmamız gerektiğini söyleyen dünyevi görüşünkinden daha azdır. Bu şaşırtıcı değildir. Mutluluk bizim değil de, başkalarının olunca onu küçümsemek daha kolaydır. Mutluluğun yerini, genellikle kahramanlığın bir biçimi tutar. Bu, iktidar dürtüsüne bilinçdışı çıkış ve acımasızlığa bol bahane sağlar, ya da yine değer verilen şey güçlü coşku olabilir; romantiklerde durum budur. Bu, nefret ve intikam gibi tutkuların hoş görülmesine yol açtı; Byron'un kahramanları tipiktir ve örnek davranışları olan kişiler değildir. İnsanın mutluluğunu geliştirmek için en çok çalışanlar –beklenebileceği gibi– daha "yüce" bir şeye kıyasla mutluluğu küçümseyenler değil, mutluluğu önemli sayanlardı. Dahası, bir kişinin etiği genellikle onun karakterini yansıtır ve iyilikseverlik bir genel mutluluk arzusuna yol açar. Bu yüzden mutluluğu yaşamın amacı sayanlar daha iyiliksever olma eğilimindeydi; başka amaçlar önerenlere ise, çoğu kez, farkında olmadan acımasızlık ya da iktidar aşkı egemen oldu.

Bu etik farklar, her zaman olmasa bile genellikle siyasetteki farklılıklarla bağlantılıdır. Gördüğümüz gibi Locke, inançlarında geçicidir, asla otoriter değildir ve her sorunun özgür tartışmayla karara bağlanmasından yanadır. Sonuç, hem onda hem takipçilerinde, tedrici türden reforma inanç sağladı. Düşünce sistemleri parçalı ve çok sayıda farklı sorunun ayrı ayrı araştırılmasının sonucu olduğu için, siyasal görüşleri de doğal olarak aynı niteliğe sahip olma eğiliminde oldu. Hepsi tek bloktan kesilip çıkarılmış büyük programlardan uzak durdular ve her sorunu kendi meziyetleriyle ele almayı tercih ettiler. Felsefede olduğu gibi siyasette de kararsız ve deneyseldiler. Diğer yanda, "bu üzücü resmi tamamen kavrayabildiklerini" düşünen karşıtları, "resmi parçalayıp, gönlün arzusuna daha yakın biçimde yeniden şekillendirme"ye çok daha fazla istekliydi. Bunu, devrimci olarak ya da var olan iktidarların otoritesini arttırmak isteyen kişiler olarak yapabilirler; her iki durumda da, büyük hedeflerin peşinde şiddetten uzak durmadılar ve barış sevgisini bayağılık diye lanetlediler.

Modern bir bakış açısından Locke'un ve çömezlerinin büyük siyasal kusuru, mülkiyete tapmalarıydı. Ama bu gerekçeyle onları eleştirenler, kapitalistlerden daha zararlı sınıfların, hükümdarlar, aristokratlar ve militaristler gibilerinin, çıkarına bunu yaptılar. Çaba harcamadan ve ezeli bir gelenek gereğince geliri

ayağına gelen aristokrat toprak sahibi kendisini paragöz saymaz ve pitaresk yüzeyin altına bakmayan kişiler de öyle düşünür. İş insanı ise, aksine, bilinçli olarak servet edinmeye çalışır ve faaliyetleri az çok yeniyken, toprak sahibinin kibarca zoralımlarına karşı hissedilmeyen bir kızgınlık doğurur. Yani orta sınıf yazarların ve onları okuyanların durumu buydu, Fransız ve Rus devrimlerinde göründüğü şekliyle köylülerde durum öyle değildi; ama köylüler, muammadır.

Locke'un okulunun pek çok karşıtı, rahatlığı ve kolaylığı küçümsemeyi gerektirdiği ve kahramanca olduğu için savaşa hayranlık duymaktaydı. Faydacı bir etik benimseyenler, aksine, pek çok savaşı ahmaklık olarak görme eğilimindedir; yine bu da, en azından on dokuzuncu yüzyılda onları, ticareti bozdukları için savaştan hoşlanmayan kapitalistlerle ittifak içine soktu. Kapitalistlerin güdüsü, elbette, salt özel çıkardı; ama genel çıkarla, militaristlerin ve onların edebi destekçilerininkinden daha uyumlu görüşlere yol açtı. Kapitalistlerin savaşa yönelik tutumu, doğrusu, inişli çıkışlı oldu. İngiltere'nin on sekizinci yüzyıl savaşları, Amerikan savaşı hariç, genel olarak karlıydı ve iş dünyasınca desteklendi; on dokuzuncu yüzyılın başından son yıllarına kadar barıştan yana oldular. Modern zamanda her yerde büyük işletmeler ulusal devletle o kadar ise yakın ilişki içinde girdi ki, durum büyük ölçüde de-

ğişmiştir. Ama şimdi bile hem İngiltere'de hem Amerika'da büyük işletmeler genel olarak savaştan hoşlanmaz.

Aydınlanmış özel çıkar, elbette, en yüce güdü değildir; ama bu güdüyü yerenler, bilerek ya da bilmeyerek, onun yerine genellikle nefret, kıskançlık ve iktidar aşkı gibi çok daha kötü güdüleri geçirirler. Bir bütün olarak, kökenini Locke'a borçlu olan ve aydınlanmış özel çıkarı vaaz eden okul, insanın mutluluğunu arttırıp sefaletini azaltmak için, kahramanlık ve fedakarlık adına özel çıkarı küçümseyen okullardan fazlasını yaptı. Erken sanayiciliğin korkunçluklarını unutmuyorum; ama bunlar, her şeyden önce, sistem içinde yumuşatıldı. Bunları Rus serfliğiyle, savaşın kötülükleriyle ve savaş sonrasının korku ve nefretiyle, yaşamsallıklarını yitiren eski sistemleri korumaya çalışanların kaçınılmaz gericiliğiyle karşılaştırıyorum.

16

BERKELEY

George Berkeley (1685-1753), felsefede maddenin varlığını yadsıması dolayısıyla önemlidir –çok sayıda usta işi argümanla desteklediği bir yadsıma. Maddi nesnelerin ancak algılanmayla var olduklarını savundu. Bu durumda, örneğin kimsenin bakmadığı bir ağacın var olmaktan çıkacağı itirazına, Tanrı her zaman her şeyi algılar yanıtını verdi; Tanrı olmasaydı, maddi nesne olarak kabul ettiğimiz şeylerin, biz onlara bakınca aniden var oluveren sallantılı bir yaşamları olurdu; ama Tanrının algıları sayesinde, ağaçların, kayaların ve taşların sağduyunun varsaydığı kadar sürekli bir varoluşları vardır. Bu, ona göre, Tanrının varlığı lehine okkalı bir argümandır. Roland Knox'un nükteli bir şiiri, Berkeley'in maddi nesneler teorisini ortaya koyar:

> **Bir delikanlı vardı, diyordu ki**
> **"Tanrı ziyadesiyle tuhaf bulmalı**

Görürse ağacın var olduğunu
Kimseler yokken Avluda."
YANIT
Sayın bayım:
Sizin şaşırmanız tuhaf:
Hep Avludayım *ben.*
Ağacın sürekli var olacak olması bundan
Çünkü gözlenir *benim* tarafından.
Saygılarımla.
TANRI

Berkeley bir İrlandalıydı ve yirmi iki yaşında Dublin'de Trinity College'de öğretim üyesi oldu. Swift tarafından saraya takdim edildi ve Swift'in Vanessa'sı, mülkünün yarısını Berkeley'e bıraktı. Bermuda'da bir kolej kurma planları yaptı ve bu amaçla Amerika'ya gitti; ama Rhode Island'da üç yıl geçirdikten sonra, geri döndü ve projeden vazgeçti. Şu ünlü satırın yazarıydı:

Batıya doğru yol alıyor bu imparatorluk.

Bu nedenle California'daki Berkeley kenti adını ondan alır. 1734'te Cloyne Piskoposu oldu. Sonraki yaşamında, harika tıbbi özellikler atfettiği katran suyu için felsefeyi terk etti. Katran suyuyla ilgili şunları yazdı: "Bu fincanlar, neşelendirir ama sarhoş etmez," daha sonra Cowper'in çay için söylediklerine çok benzer bir ifade.

En iyi eserlerini, daha çok gençken verdi: 1709'da *A New Theory of Vision* [*Yeni Bir Viz-*

yon (Algı) Teorisi], 1710'da *The Principles of Human Knowledge* [*İnsan Bilgisinin İlkeleri*], 1713'te *The Dialogues of Hylas and Philonous* [*Hylas ile Philonous'un Diyalogları*]. Yirmi sekiz yaşından sonra yazdıkları daha az önemlidir. Büyüleyici bir üslubu olan çok çekici bir yazardır.

Maddeye karşı argümanı, en ikna edici biçimde *The Dialogues of Hylas and Philonous*'ta ortaya konulur. Bu diyaloglardan yalnızca birincisini ve ikincisinin başlangıç bölümünü ele almayı öneriyorum; çünkü ondan sonra söylenenler bana çok önemsiz görünüyor. Eserin ele alacığım bölümünde Berkeley, kanıtlamakta olduğunu sandığı sonucun lehine çok olmasa da, önemli bir sonuç lehine geçerli argümanlar öne sürer. Tüm gerçekliğin zihinsel olduğunu kanıtlamakta olduğunu zanneder, kanıtladığı şey ise şudur; şeyleri değil, nitelikleri algılarız ve nitelikler, algılayana göre değişir.

Diyaloglarda bana önemli görünen şeyin eleştirisiz bir anlatımını vererek başlayacağım; sonra eleştiriye geçeceğim; en sonunda da bana göründükleri şekliyle sorunları ifade edeceğim.

Diyaloglarda iki kahraman vardır: Bilimsel eğitimli sağduyuyu temsil eden Hylas ve Berkeley'i temsil eden Philonous.

Birkaç sevimli açıklamadan sonra Hylas, Philonous'un düşüncelerine, onun maddi töze inanmadığına ilişkin tuhaf haberler işittiğini

söyler. "*Madde* diye bir şey olmadığına inanmaktan daha fantastik, sağduyuya daha aykırı bir şey ya da daha aleni bir kuşkuculuk olabilir mi?" Philonous, duyulur şeylerin, yani duyular tarafından dolaysız algılanan şeylerin gerçekliğini inkâr etmediğini, ama renklerin nedenlerini görmediğimizi ya da seslerin nedenlerini işitmediğimizi söyleyerek yanıt verir. Her ikisi de, duyuların çıkarımlar yapmadığı konusunda hemfikirdir. Philonous görmeyle yalnızca ışığı, rengi ve şekli, işitmeyle yalnızca sesleri algıladığımıza işaret eder. Dolayısıyla duyulur niteliklerden ayrı duyulur bir şey yoktur ve duyulur şeyler, duyulur niteliklerden ya da duyulur nitelik bileşimlerinden başka bir şey değildir.

Sonra Philonous, "*var olmak* bir şeydir ve *algılanmak* başka bir şeydir" diyen Hylas'ın düşüncesine karşı, "duyulur şeylerin *gerçekliği* algılanmalarına dayanır" görüşünü kanıtlamaya çalışır. Duyu verilerinin zihinsel olduğu tezi, Philonous'un çeşitli duyuları ayrıntılı bir biçimde inceleyerek desteklediği bir tezdir. Sıcak ve soğukla başlar. Yüksek ısı bir acıdır ve bir zihinde olmalıdır. Bu nedenle ısı zihinseldir; benzer bir argüman soğuk için de geçerlidir. Bu, ılık suyla ilgili ünlü argümanla desteklenir. Bir eliniz sıcak bir eliniz soğukken, her iki elinizi ılık suya koyarsanız, bir eliniz ılık suyu sıcak, diğeri soğuk hisseder; ama su aynı anda sıcak ve soğuk olamaz. Bu, "sıcak ve soğuk yal-

nızca zihinlerimizde var olan duyumlardır" görüşünü kabul eden Hylas'ı bitirir. Umutla, diğer duyulur niteliklerin kaldığına işaret eder.

Philonous sonra tatları ele alır. Tatlı bir tadın bir haz, acı bir tadın bir acı ve haz ile acının zihinsel olduğuna işaret eder. Aynı argüman, hoş ve nahoş oldukları için kokular için de geçerlidir.

Hylas sesi kurtarmak için büyük bir çaba gösterir; boşlukta ses olmaması olgusundan da anlaşılabileceği gibi, sesin havadaki devinim olduğunu söyler. "Algılandığı şekliyle ses ile kendi başına olduğu haliyle sesi; ya da dolaysız algıladığımız ses ile bizsiz var olan sesi ayırt etmemiz" gerektiğini söyler. Philonous, Hylas'ın "gerçek" ses dediği şey, bir devinim olduğu için, belki görülebilir ya da hissedilebilir ama kesinlikle işitilemez, diyor; bu nedenle, algıda bildiğimiz şekliyle ses değildir. Bu konuda şimdi Hylas da bunu kabul eder: "seslerin de zihin dışında gerçek varlıkları yoktur."

Sıra renklere gelir ve burada Hylas kendinden emin bir şekilde işe başlar: "Beni bağışlayın; renklerin durumu çok farklıdır. Nesnelerin üzerinde gördüğümüz renklerden daha açık bir şey olabilir mi?" Zihin olmadan var olan tözlerin, diyor Hylas, üzerlerinde gördüğümüz renkleri vardır. Ama Philonous, bu görüşü bertaraf etmekte zorluk çekmez. Günbatımında kırmızı ve sarı olan bulutlarla başlar ve onların yanına yaklaşılınca, bir bulutun bu renklere sahip

olmadığına işaret eder. Sonra bir mikroskopun yarattığı farka ve sarılığı olan bir kişiye her şeyin sarı görünmesine geçer. Çok küçük böcekler, diyor Philonous, bizim gördüğümüzden çok daha küçük nesneleri görebilmeliler. Bunun üzerine Hylas rengin nesnelerde değil, ışıkta olduğunu; ince akışkan bir töz olduğunu söyler. Philonous, ses örneğinde olduğu gibi, Hylas'a göre "gerçek" renklerin gördüğümüz kırmızı ve maviden farklı bir şey olduğuna ve bunun işe yaramadığına işaret eder.

Bunun üzerine Hylas ikincil nitelikler konusunda pes eder, ama devamında birincil niteliklerin, özellikle şekil ve devinimin, düşünmeyen dışsal tözlerde aslen var olduğunu söyler. Philonous, yakın olduğumuzda şeylerin büyük, uzak olduğumuzda küçük göründüklerini ve devinimin bir kişiye hızlı, başka bir kişiye yavaş gibi görünebileceğini söyleyerek buna yanıt verir.

Bu noktada Hylas yeni bir çıkış yapar. *Nesne*yi *duyum*dan ayırmamakla hata ettiğini söyler; algılama ediminin zihinsel olduğunu kabul eder, ama algılanan şeyin öyle olmadığını söyler; örneğin renkler "düşünmeyen bir tözde, zihin olmaksızın, gerçek bir varoluşa sahiptir." Philonous buna şu yanıtı verir: "Dolaysız herhangi bir duyu nesnesinin –yani herhangi bir ideanın ya da idea bileşiminin– düşünmeyen bir tözde ya da *bütün* zihinlerin dışında var olması, kendi içinde aleni bir çe-

lişkidir." Bu noktada argümanın artık empirik olmadığı ve mantıksallaştığı görülecektir. Philonous birkaç sayfa sonra şöyle diyor: "Dolaysız algılanan her şey bir idedir ve bir ide, zihin dışında var olabilir mi?"

Metafizik bir töz tartışmasından sonra Hylas, şeyleri belli bir mesafede gördüğü argümanıyla, görsel duyumlar tartışmasına geri döner. Philonous buna şu yanıtı verir; bu durum, herkesin zihinsel olduğunu kabul ettiği rüyalarda görülen şeyler için de eşit ölçüde geçerlidir; dahası mesafe görmeyle algılanmaz, deneyimin sonucu olarak kararlaştırılır ve kör doğan, ama şimdi ilk kez görebilen bir kişiye, görsel nesneler uzak görünmez.

İkinci diyalogun başlangıcında Hylas, beyindeki belli kıvrımların duyumların nedeni olduğunu öne sürer; ama Philonous, "duyulur bir şey olan beyin, yalnızca zihinde vardır" yanıtını yapıştırır.

Diyalogların geri kalanı fazla ilginç değildir ve ele almaya değmez.

Şimdi Berkeley'in savunmalarının eleştirel bir çözümlemesini yapalım.

Berkeley'in argümanı iki parçadan oluşur. Bir yanda, maddi şeyleri algılamadığımızı, yalnızca renkleri, sesleri ve benzeri şeyleri algıladığımızı ve bunların "zihinsel" ya da "zihnin içinde" olduğunu öne sürer. Akıl yürütmesi, birinci noktayla ilgili tamamen ikna edicidir; ama ikinci noktayla ilgili ise, "zihinsel" sözcü-

günün herhangi bir tanımının olmamasından muzdariptir. Aslında, her şeyin ya maddi ya zihinsel olması gerektiğine ve hiçbir şeyin her ikisi olmadığına ilişkin genel kabul gören görüşe yaslanır.

"Şeyleri" ya da "maddi tözleri" değil, nitelikleri algıladığımızı ve sağduyunun tek "şeye" ait saydığı farklı niteliklerin, her birinden ve hepsinden ayrı bir tözde asli olarak var olduğunu varsaymak için hiçbir neden bulunmadığını söylediği zaman, akıl yürütmesi kabul edilebilir. Ama devamında duyulur niteliklerin –birincil nitelikler de dahil– "zihinsel" olduğunu söylediği zaman, argümanların türü ve geçerlilik dereceleri çok farklı olur. Bazıları mantıksal zorunluluğu kanıtlamaya çalışırken, bazıları daha empiriktir. Önce ilkini ele alalım.

Philonous şöyle diyor: "Dolaysız algılanan her şey bir idedir ve bir ide zihin dışında var olabilir mi?" Bu, "ide" sözcüğünün uzun uzadıya tartışılmasını gerektirir. Düşünce ile algının özne ile nesne arasında bir ilişkiden ibaret olduğu savunulsaydı, zihni özneyle özdeşleştirmek ve zihnin "içinde" bir şey bulunmadığını, yalnızca "önünde" nesneler bulunduğunu savunmak olanaklı olurdu. Berkeley, algılama edimini algılanan nesneden ayırmamız gerektiği ve ilkinin zihinsel olduğu, ikincisinin olmadığı görüşünü tartışır. Bu görüşe karşı argümanı bulanıktır ve mecburen öyledir; çünkü Berkeley gibi zihinsel töze inanan biri için,

bunu çürütmenin geçirli bir yolu yoktur. Şöyle diyor: "Dolaysız herhangi bir duyu nesnesinin düşünmeyen bir tözde ya da *bütün* zihinlerin dışında var olması, kendi içinde aleni bir çelişkidir." Burada şuna benzer bir yanılgı vardır: "Bir yeğenin dayısız var olması olanaksızdır; şimdi Bay A bir yeğendir; bu nedenle Bay A'nın bir dayıya sahip olması mantıksal olarak zorunludur." Bay A'nın bir yeğen olduğunu farz edersek, bu elbette mantıksal olarak zorunludur, ama Bay A'nın çözümlenmesiyle keşfedilecek bir şeyden ötürü değil. Dolayısıyla eğer bir şey duyu nesnesiyse, bir zihin onunla ilgilidir; ama bundan, aynı şeyin bir duyu nesnesi olmadan var olmuş olamayacağı sonucu çıkmaz.

Kavranan şeyle ilgili de benzer bir yanılgı vardır. Hylas, kimsenin algılamadığı ve herhangi bir zihnin içinde olmayan bir evi kavrayabildiğini savunur. Philonous şu yanıtı verir; Hylas'ın kavradığı şey onun zihninin içindedir, bu yüzden varsayılan ev her şeyden önce zihinseldir. Hylas şu yanıtı vermiş olmalıydı: "Zihnimde bir evin imgesinin olduğunu kastetmiyorum; kimsenin algılamadığı bir evi kavrayabilirim dediğim zaman, aslında şunu kastederim; 'kimsenin algılamadığı bir ev vardır' ya da daha iyisi 'kimsenin ne algıladığı ne de kavradığı bir ev vardır' önermesini anlayabilirim." Bu önerme tamamen anlaşılır sözcüklerden oluşturulur ve sözcükler doğru bir biçimde bir araya getirilir. Önermenin doğru mu

yoksa yanlış mı olduğunu bilmiyorum; ama kendisiyle çelişkili olduğunun gösterilemeyeceğinden eminim. Çok benzer bazı önermeler kanıtlanabilir. Örneğin iki tamsayının olanaklı çarpımlarının sayısı sonsuzdur, bu nedenle hiçbir zaman düşünülmemiş bazı sayılar vardır. Berkeley'in argümanı doğru olsaydı, bunun olanaksız olduğunu kanıtlardı.

Söz konusu yanılgı çok yaygındır. Deneyimden çıkarılan kavramlarla, bazı ya da bütün üyeleri deneyimlenmemiş sınıflarla ilgili önermeler kurabiliriz. Çok sıradan bir kavramı, örneğin "çakıl" kavramını alalım; bu, algıdan çıkarılan empirik bir kavramdır. Ama bundan, algılanmış olma olgusunu "çakıl" tanımımıza dahil etmedikçe, bütün çakılların algılandığı sonucu çıkmaz. Bunu yapmadıkça, bir örneğini algılamak mantıksal olarak olanaksız olmasına rağmen, "algılanmamış çakıl" kavramına mantıksal olarak itiraz edilemez.

Şematik olarak argüman aşağıdaki gibidir. Berkeley şöyle diyor: "Duyulur nesneler duyulur olmalıdır. A, duyulur bir nesnedir. Bu nedenle A, duyulur olmalıdır." Ama "olmalı" mantıksal bir zorunluluğa işaret ediyorsa, ancak A duyulur bir nesne *olmalı* ise, argüman geçerlidir. Argüman, A'nın duyulur olmak dışında kalan özelliklerinden, A'nın duyulur olduğu sonucu çıkarılabileceğini kanıtlamaz. Örneğin gördüklerimizden aslen ayırt edilemez olan renklerin görülmeden var olamayabilecekleri-

ni kanıtlamaz. Fizyolojik gerekçelerle bunun gerçekleşmediğine inanabiliriz, ama bu tür gerekçeler empiriktir; mantık söz konusu olduğu ölçüde, gözün ya da beynin olmadığı yerde renklerin olmaması için hiçbir neden yoktur.

Şimdi Berkeley'in empirik argümanlarına geliyorum. İlk önce, empirik argümanlar ile mantıksal argümanları birleştirmek bir zayıflık işaretidir; çünkü mantıksal argüman geçerliyse, empirik argümanı gereksizleştirir.[1] Bir meydanın yuvarlak olamayacağını savunuyorsam, bilinen herhangi bir kentte hiçbir meydanın yuvarlak olmadığı olgusuna başvurmam. Ama mantıksal argümanları reddedince, empirik argümanları esas zeminde ele almak zorunlu olur.

İlk empirik argüman tuhaftır: Isı nesnede olamaz; çünkü "en şiddetli ve yoğun ısı derecesi çok büyük bir acı"dır ve "algılamayan bir şeyi acıya ya da hazza yetenekli" varsayamayız. Berkeley'in yararlandığı "acı" sözcüğünde bir muğlaklık vardır. Bir duyumun acı veren niteliği anlamına geldiği gibi, bu niteliğe sahip duyum anlamına da gelebilir. Bacağın zihinde olduğunu ima etmeden kırık bir bacağın acı verici olduğunu söyleriz; benzer şekilde, ısı acıya *neden olur* ve ısının bir acı olduğunu söylediğimiz zaman kastetmemiz gereken bundan ibaret olabilir. O yüzden bu argüman zayıftır.

[1] Örneğin "Geçen akşam sarhoş değildim. Yalnızca iki bardak içmiştim: üstelik yeşilaycı olduğum bilinir."

Ilık sudaki sıcak ve soğuk eller argümanı, o deneyde algıladığımız şeyin sıcak ve soğuk değil, daha sıcak ve daha soğuk olduğunu kanıtlar. Bunların öznel olduğunu kanıtlayacak bir şey yoktur.

Tatlar konusunda, haz ve acı argümanı tekrarlanır: Tatlılık bir hazdır, acılık bir acıdır ve bu nedenle her ikisi de zihinseldir. Ayrıca, ben sağlıklıyken tadı tatlı olan bir şeyin ben hastayken acı tat verebileceği öne sürülür. Kokular konusunda da çok benzer argümanlar kullanılır: Kokular hoş ve nahoş olduklarına göre, "algılayan bir tözden ya da zihinden başka bir şeyde var olamazlar." Berkeley burada ve başka yerlerde, maddede aslen var olmayan şeyin zihinsel bir tözde olması gerektiğini ve hiçbir şeyin hem zihinsel hem maddi olamayacağını varsayar.

Sesle ilgili argüman *ad hominem*'dir. Hylas seslerin "gerçekte" havadaki hareket olduğunu söyler ve Philonous şu yanıtı yapıştırır; devinimler görülebilir ya da hissedilebilir, ama işitilmez, o nedenle "gerçek" sesler işitilmezdir. Bu pek dürüst bir argüman değildir; çünkü hareket algıları, Berkeley'e göre, diğer algılar kadar özneldir. Hylas'ın gerekli gördüğü hareketler, algılanmamış ve algılanamaz olmalıdır. Yine de işitilen sesin, fiziğin sesin nedeni saydığı hareketlerle özdeşleştirilemeyeceğine işaret ettiği ölçüde, argüman geçerlidir.

Hylas ikincil nitelikleri bıraktıktan sonra, birincil nitelikleri, yani Yayılım, Şekil, Katılık,

Ağırlık, Devinim ve Durağanlık terk etmeye henüz hazır değildir. Argüman doğal olarak yayılıma ve harekete yoğunlaşır. Şeylerin gerçek büyüklükleri varsa, diyor Philonous, aynı şey aynı zamanda farklı büyüklükte olamaz, ama biz o şeye yakın olunca daha büyük, uzak olunca daha küçük görünür. Hareket gerçekten nesnedeyse, aynı hareketin birine hızlı, başka birine yavaş görünmesi nasıl olur? Sanırım, bu tür argümanların algılanan uzamın öznelliğini kanıtlamasına izin verilmelidir. Ama bu öznellik fizikseldir; eşit ölçüde bir kamera için de geçerlidir ve bu nedenle, şeklin "zihinsel" olduğunu kanıtlamaz. İkinci diyalogda Philonous, gittiği kadarıyla tartışmayı şu sözlerle özetler: "Tinlerin dışında, bildiklerimizin ya da kavradıklarımızın tümü bizim kendi düşüncelerimizdir." Elbette tinleri istisna tutmamalıydı; çünkü tini bilmek, maddeyi bilmek kadar olanaksızdır. Aslında argümanlar her iki durumda da neredeyse özdeştir.

Şimdi de Berkeley'in başlattığı türden argümanın bir sonucu olarak hangi olumlu sonuçlara varabileceğimizi ifade etmeye çalışalım.

Bildiğimiz şekliyle şeyler, bir duyulur nitelikler demetidir: Örneğin bir masa, görsel şeklinden, sertliğinden, vurulduğunda çıkardığı sesten ve kokusundan (eğer varsa) ibarettir. Bu farklı niteliklerin deneyimde belli bir bitişikliği vardır ve bu durum, sağduyunun onları tek "şey"e ait saymasına yol açar; ama "şey" ya da "töz" kavramı algılanan niteliklere bir şey kat-

maz ve gereksizdir. Buraya kadar sağlam bir zemindeyiz.

"Algılama"yla neyi kastettiğimizi sormalıyız. Philonous, duyulur şeylerle ilgili olarak, gerçekliklerinin algılanmış olmalarına dayandığını savunur; ama algılamayla neyi kastettiğini anlatmaz. Algılamanın özne ile algı arasında bir ilişki olduğunu öne süren ve Philonous'in reddettiği bir teori vardır. Egonun bir töz olduğuna inandığı için, pekâlâ bu teoriyi de kabul edebilirdi; ne var ki, aksine karar verdi. Tözsel bir ego fikrini reddedenler için bu teori olanaksızdır. O halde, bir şeye "algı" demekle ne kast edilir? Söz konusu şeyin gerçekleşmesinden fazla bir şey ifade eder mi? Berkeley'in görüşünü çevirip, gerçekliğin algılanmış olmaya dayandığını söylemek yerine, algılanmış olmanın gerçek olmaya dayandığını söyleyebilir miyiz? Ne olursa olsun, Berkeley, algılanmamış şeylerin var olmasının mantıksal olarak olanaklı olduğunu savunur; çünkü bazı gerçek şeylerin, yani tinsel tözlerin algılanmamış olduklarını savunur. Bir olayın algılandığını söylediğimizde, onun gerçekleşmiş olmasından daha fazla bir şey anlatmak istediğimiz açık görünüyor.

Bu daha fazla nedir? Algılanmış olay ile algılanmamış olay arasındaki aleni tek fark, algılanmış olanın hatırlanabilmesidir. Başka bir fark var mı?

Hatırlama, az çok doğal olarak "zihinsel" dediğimiz fenomenlere özgü etkilerden biridir.

Bu etkiler alışkanlıkla bağlantılıdır. Yanan bir çocuk ateşten korkar, yanan bir maşa korkmaz. Ne var ki, fizyolog, alışkanlığı ve akraba konuları karakteristik bir sinir dokusu olarak ele alır ve fizikselci bir yorumdan uzaklaşmaya gerek görmez. Fizikselci dilde, bir olayın belli türde etkileri varsa "algılanmış" olduğunu söyleyebiliriz; bu anlamda neredeyse, bir su yatağı derinleşmesine neden olan yağmuru "algılar" ya da bir ırmak vadisi daha önceki sağanakların "belleğidir" diyebiliriz. Alışkanlık ve bellek fizikselci terimlerle tarif edildiği zaman, cansız maddede tamamen yok değildir; bu bakımdan canlı madde ile cansız madde arasındaki fark, yalnızca bir derece farkıdır.

Bu görüşe göre bir olayın "algılanmış" olduğunu söylemek, belli türden etkiler yaratmış olduğunu söylemektir ve *bütün* olayların bu türden etkiler yarattığını varsaymak için ne mantıksal ne empirik hiçbir neden yoktur.

Bilgi teorisi farklı bir bakış açısı önerir. Burada, bitmiş bilimden değil, bilime inancımızın zemini olan bilgiden yola çıkıyoruz. Berkeley'in yaptığı budur. Burada, bir "algı"yı peşinen tanımlamak gerekli değildir. Yöntem ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir. Çıkarımsız bildiğimizi hissettiğimiz önermeleri topluyoruz ve bunların pek çoğunun, tarihteki tikel olaylarla ilişkili olduğunu görüyoruz. Bu olayları "algı" olarak tanımlıyoruz. Bu nedenle algılar, çıkarımsız bildiğimiz olaylardır; ya da en azından,

belleği hesaba katarsak, bu tür olaylar bir zamanlar algıydı. O zaman şu soruyla karşı karşıya kalırız: Kendi algılarımızdan başka olaylar çıkarsayabilir miyiz? Burada dört tutum olanaklıdır ve bunların ilk üçü, idealizmin biçimleridir.

(1) Şimdiki algılarımdan ve anılarımdan başka olaylara ilişkin bütün çıkarımların geçerliliğini toptan yadsıyabiliriz. Çıkarımı tümdengelimle sınırlayan herkes bu görüşü benimsemelidir. Her olay ve her olay grubu mantıksal olarak tek başına durmaya yeteneklidir ve bu nedenle hiçbir olay grubu, başka olayların varlığının *tanıtlayıcı* kanıtını sunmaz. Bu nedenle, çıkarımı tümdengelimle sınırlarsak, bilinen dünya, kendi biyografimizde algılamakta olduğumuz –ya da bellek kabul edilirse, algılamış olduğumuz– olaylarla sınırlı olur.

(2) Olağan anlaşıldığı şekliyle tekbencilik olan ikinci tutum algılarımdan çıkarım yapmama izin verir, ama yalnızca kendi biyografimdeki diğer olaylara. Örneğin uyanık haldeki yaşamın herhangi bir anında fark etmediğimiz duyulur nesneler bulunduğu görüşünü alalım. Birçok şey görürüz ve onları gördüğümüzü kendimize söylemeyiz; en azından öyle görünür. Hiçbir hareket algılamadığımız bir ortama gözlerimizi dikince, peş peşe çeşitli şeyler fark edebilir ve onların, biz fark etmeden önce görünür olduklarına ikna oluruz; ama biz onları fark etmeden önce, bilgi teorisi için veri değil-

diler. Gözlemlediğimizden bu derece çıkarım yapmayı, herkes, hatta bilgimizin deneyimin ötesine yersiz ölçüde geçmesinden en fazla sakınmak isteyenler bile hiç düşünmeden yapar.

(3) Örneğin Eddington tarafından savunulduğu anlaşılan üçüncü tutum şöyledir; kendi deneyimimizdekilere benzer başka olaylara çıkarımlar yapmak olanaklıdır ve bu nedenle, örneğin bizim görmediğimiz ama başka kişilerin gördüğü renklerin, başka kişilerin hissettiği diş ağrılarının, başka kişilerin yaşadığı hazların ve katlandığı acıların var olduğuna inanma hakkımız vardır, ama hiç kimsenin yaşamadığı ve herhangi bir "zihnin" parçasını oluşturmayan olaylar çıkarma hakkımız yoktur. Benim gözlemim dışında bulunan olaylara çıkarımın analojiyle olduğu ve hiç kimsenin yaşamadığı olayların, analojik çıkarımları garanti edecek ölçüde benim verilerime benzemediği gerekçesiyle bu görüş savunulabilir.

(4) Dördüncü tutum, sağduyunun ve geleneksel fiziğin tutumudur; buna göre, benim ve başka insanların deneyimlerine ek olarak, kimsenin deneyimlemediği olaylar da vardır; örneğin ben uyuduğumda ve kör karanlıkta yatak odamın mobilyası. G. E. Moore bir keresinde idealistleri, yolcular trenin içindeyken tekerlekleri göremedikleri için trenlerin yalnızca istasyonlardayken tekerleklere sahip olduklarını savunmakla suçlamıştı. Sağduyu, tekerleklerin bakıldığı zaman aniden var olduklarına, ama

kimse bakmayınca var olma zahmetine katlanmadıklarına inanmayı reddeder. Bu bakış açısı bilimsel olunca, algılanmamış olaylara çıkarımı nedensel yasalara dayandırır.

Şimdilik bu dört görüş arasında bir karara varmayı önermiyorum. Karar, eğer olanaklıysa, ancak tanıtlayıcı-olmayan çıkarımın ve olasılık teorisinin ayrıntılı bir soruşturulmasıyla verilebilir. Yapmayı önerdiğim şey, bu sorunları tartışanların yaptığı bazı mantıksal hatalara işaret etmektir.

Berkeley, gördüğümüz gibi, yalnızca zihinlerin ve zihinsel olayların var olabildiğini kanıtlayan mantıksal nedenler bulunduğunu düşünür. Bu görüş, başka zeminlerde, Hegel ve izleyicileri tarafından da savunulur. Bunun tamamen yanlış olduğuna inanıyorum. "Bu gezegende yaşamın var olmadığı bir zaman vardı" gibi bir önerme, ister doğru olsun ister yanlış, "hiç kimsenin hesaplamayacağı çarpım sonuçları vardır" önermesinden daha fazla, mantık zemininde mahkûm edilemez. Gözlemlenmek ya da bir algı olmak, yalnızca belli türden etkiler yaratmaktır ve bütün olayların bu tür etkiler yaratmasının hiçbir mantıksal neden yoktur.

Bununla birlikte, idealizmi bir metafizik olarak kabul etmediği halde, eğer geçerliyse, pratik bir politika olarak kabul eden başka tür bir argüman vardır. Doğrulanamaz olan bir önermenin hiçbir anlamının olmadığı; doğru-

lamanın algılara dayandığı; bu nedenle fiili ya da olanaklı algılar dışında herhangi bir şeyle ilgili bir önermenin anlamsız olduğu söylenir. Sanırım, bu görüş katı bir biçimde yorumlanırsa, bizi yukarıdaki dört teorinin ilkiyle sınırlar ve bizzat kendimizin açıkça fark etmediği bir şeyden söz etmemizi yasaklar. Öyleyse, pratikte hiç kimsenin savunamadığı bir görüştür ve bu da, pratik gerekçelerle savunulan bir teoride kusurdur. Doğrulama sorunu ve bilgiyle bağlantısı zor ve karmaşıktır; bu nedenle bunu, şimdilik bir tarafa bırakacağım.

Yukarıdaki teorilerden, kimsenin algılamadığı olayları kabul eden dördüncüsü, geçersiz argümanlarla da savunulabilir. Nedenselliğin *a priori* bilindiği ve algılanmamış olaylar var olmadıkça, nedensel yasaların olanaksız olduğu savunulabilir. Buna karşı, nedenselliğin *a priori* olmadığı ve gözlemlenebilen her düzenliliğin algılarla ilişkili olması gerektiği öne sürülebilir. Fizik yasalarına inanmak için her ne neden varsa, anlaşılan, algılar gereğince ifade edilebilir olmalıdır. İfade tuhaf ve karışık olabilir; yakın zamana kadar fiziksel bir yasadan beklenen süreklilik özelliğinden yoksun olabilir; ama olanaksız olması zordur.

Dört teorimizden hiçbirine *a priori* bir itiraz olmadığı sonucuna varıyorum. Bununla birlikte, her hakikatin pragmatik olduğunu ve dört teori arasında pragmatik hiçbir fark bulunmadığını söylemek olanaklıdır. Bu doğruy-

sa, istediğimizi kabul edebiliriz ve aralarındaki fark yalnızca dilseldir. Ben bu görüşü kabul edemem; ama bu da, daha ileri bir evrede bir tartışma konusudur.

Geriye "zihin" ve "madde" sözcüklerine herhangi bir anlam atfedilip edilemeyeceği sorusunu sormak kaldı. Herkes bilir ki, "zihin" idealistin ondan başka bir şeyin var olmadığını düşündüğü şeydir ve "madde" ise materyalistin hakkında aynı şeyi düşündüğü şeydir. Umarım, idealistlerin erdemli ve materyalistlerin kötü olduğunu okur da biliyordur. Ama belki bundan fazla söylenecek söz vardır.

Benim "madde" tanımım doyurucu görünmeyebilir; maddeyi, fiziğin denklemlerini karşılayan şey olarak tanımlarım. Bu denklemleri karşılayan bir şey olmayabilir; bu durumda ya fizik ya "madde" kavramı bir yanılgıdır. Tözü reddedersek, "madde" mantıksal bir inşa olmak zorundadır. Herhangi bir inşanın olaylardan –kısmen çıkarım yapılabilen– oluşup oluşamayacağı zor bir sorudur, ama asla halledilemez değildir.

"Zihne" gelince, töz reddedilince, bir zihin bir olaylar grubu ya da yapısı olmalıdır. Gruplaşma, "zihinsel" demek istediğimiz türden fenomenlere özgü olan bir ilişkiyle sağlanmalıdır. Belleği tipik bir örnek olarak alabiliriz. "Zihinsel" bir olayı hatırlayan ya da hatırlanan bir olay olarak tanımlayabiliriz ki bu, oldukça yersiz ölçüde basit olmasına rağmen. O halde, verili bir zihinsel olayın ait olduğu "zihin," ile-

riye ya da geriye doğru bellek zincirleriyle verili olaya bağlanan olaylar grubudur.

Yukarıdaki tanımlara göre bir zihin ile bir madde parçasının, her birinin, bir olaylar gruba olduğu görülecektir. Her olayın şu ya da bu türden bir gruba ait olmasını gerektirecek hiçbir neden yoktur; bazı olayların her iki grubu ait olmaması için hiçbir neden yoktur; bu nedenle bazı olaylar ne zihinsel ne maddi olabilir ve bazı olaylar her ikisi olabilir. Bu konuda yalnızca ayrıntılı empirik değerlendirmeler karar verebilir.

17

HUME

David Hume (1711-76), Locke'un ve Berkeley'in empirik felsefesini mantıksal sonucuna kadar geliştirdiği ve kendi içinde tutarlılaştırarak inanılmaz hale getirdiği için en önemli filozoflardan biridir. Bir anlamda çıkmaz sokağı temsil eder; onun doğrultusunda daha ileriye gitmek olanaksızdır. Yazdığından beri Hume'u çürütmek, metafizikçilerin gözde bir uğraşı olmuştur. Kendi payıma, çürütmelerinden hiçbirini inandırıcı bulmuyorum; yine de Hume'un sisteminden daha az kuşkucu bir şeyin keşfedilebileceğini ummadan da edemiyorum.

Başlıca felsefi eseri, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* [*Treatise of Human Nature*], 1734 ile 1737 yılları arasında Fransa'da yaşarken yazıldı. İlk iki cilt 1739'da, üçüncü cilt 1740'ta yayımlandı. Çok gençti, daha otuzunda bile değildi; tanınmıyordu ve vardığı sonuçlar, neredeyse bütün okulların hoş karşılamayacağı

türdendi. Parlak yanıtlarla karşılık vereceği şiddetli saldırılar bekledi. Ama onun yerine, kimse kitabı fark etmedi; kendisinin dediği gibi, kitap "matbaadan ölü doğdu." "Ama," diye ekliyor Hume, "doğal olarak neşeli ve iyimser olduğum için, kısa sürede ayağa kalktım." Kendini denemeler yazmaya adadı ve ilkini 1741'de çıkardı. 1744'te Edinburgh'da bir profesörlük elde etmeye çalıştı ama başarılı olamadı; bu başarısızlıktan sonra bir akıl hastasına öğretmenlik yaptı ve sonra bir generalin sekreteri oldu. Bu itimatnamelerle güçlenmiş olarak, tekrar felsefeye atıldı. En iyi bölümlerini ve vardığı sonuçların pek çok nedenini çıkararak *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi kısalttı; sonuç, uzun bir süre *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'den daha fazla bilinen *İnsanın Anlama Yetisini Soruşturma* [*Inquiry into Human Understanding*] oldu. Kant'ı "dogmatik uyku"sundan uyandıran bu kitap oldu; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'den habersizmiş gibi görünüyor.

Dialogues Concerning Natural Religion'ı [Doğal Din Üzerine Diyaloglar] da yazdı, ama sağken yayımlamadı. Onun talimatıyla bu diyaloglar ölümünden sonra, 1779'da yayımlandı. Ünlü olan *Essay on Miracles* [*Mucizeler Üzerine Deneme*], bu tür olayların yeterli tarihsel kanıtlarının asla olamayacağını savunur.

1775'te ve sonraki yıllarda yayımlanan *History of England* [*İngiltere'nin Tarihi*], Tory'le-

rin Whig'lerden ve İskoçların İngilizlerden üstünlüğünü kanıtlamaya kendisini adadı; tarihi, felsefi tarafsızlığa layık görmedi. 1763'te Paris'i ziyaret etti ve *philosophe*'ler tarafından el üstünde tutuldu. Ne yazık ki, Rousseau'yla arkadaşlık kurdu ve onunla ünlü bir kavgaya tutuştu. Hume hayranlık verici bir sabırla hareket etti; ama paranoyadan muzdarip Rousseau şiddetli bir bozuşmada diretti.

Hume, kendi ölüm ilanında ya da kendisinin ifadesiyle "cenaze konuşması"nda kendi karakterini tarif etti: "Ben yumuşak yaradılışlı, kendine hâkim, açık, sosyal ve neşeli, bağlanabilir, düşmanlığa fazla aldırmayan, bütün tutkularında çok ılımlı bir kişiydim. Egemen tutkum, edebi ün aşkım bile sıkça hayal kırıklığına uğramama rağmen, mizacımı bozmadı." Onunla ilgili bilinen her şey bunları doğrular.

Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'si, sırasıyla anlama yetisini, tutkuları ve ahlakı ele alan üç kitaba bölünmüştür. Öğretilerinde önemli ve yeni olanlar birinci kitaptadır ve ben bu kitapla sınırlı kalacağım.

"İzlenimler" ve "idealar" ayrımıyla başlar. Bunlar iki tür algıdır; *izlenimler*, daha fazla kuvveti ve tesiri olan algılardır. "İdealar ile, bunların [algıların] düşüncede ve akıl yürütmedeki solgun imgelerini kastediyorum." İdealar, en azından yalın olduklarında, izlenimlere benzerler, ama daha solgundurlar. "Her yalın ideanın, ona benzeyen yalın bir izlenimi ve her

yalın izlenimin, ona karşılık gelen bir ideası vardır." "Bütün yalın idealarımız ortaya ilk çıktıklarında, onlara karşılık gelen ve birebir temsil ettikleri yalın izlenimlerden türer." Diğer yanda, karmaşık ideaların izlenimlere benzemeleri gerekmez. Hiç görmediğimiz halde kanatlı bir at hayal edebiliriz; ama bu karmaşık ideanın *bileşen*leri, izlenimlerden türemiştir. İzlenimlerin önce geldiğinin kanıtı, deneyimden çıkar; örneğin kör doğan birinin renk ideaları yoktur. İdealar arasında, ilk izlenimlerin canlılığını hatırı sayılır ölçüde koruyanlar *belleğe*, diğerleri *imgeleme* aittir.

"Soyut İdealar Üzerine" bir bölüm vardır (Kitap I, Kısım I, bölüm VII) ve Berkeley'in öğretisiyle hemfikir bir paragrafla başlar: "Bütün genel idealar, onlara daha kapsamlı anlam kazandıran ve sırası gelince onlara benzer diğer bireylere hatırlatan belli bir terime bağlanmış tikel idealardan başka bir şey değildir." Bir insan ideamız olduğunda, o ideanın bir insan izleniminin sahip olduğu bütün tikelliğe sahip olduğunu savunur. "Zihin, kesin bir nicelik ya da nitelik derecesi kavramı oluşturmadan herhangi bir nicelik ya da nitelik kavramı oluşturamaz." "Soyut idealar, temsillerinde ne kadar genel olurlarsa olsunlar, kendi içlerinde bireyseldir." Nominalizmin modern bir biçimi olan bu teorinin, biri mantıksal diğeri psikolojik iki kusuru vardır. Önce mantıksal itiraz: "Birkaç nesne arasında bir benzerlik bulduğumuz

zaman," diyor Hume, "hepsi için aynı adı kullanırız." Her nominalist bunu kabul eder. Ama aslında, "kedi" gibi ortak bir ad, tümel KEDİ kadar gerçekdışıdır. Tümeller sorununun nominalist çözümü, bu yüzden, kendi ilkelerinin uygulanmasında yeterince etkili olmadığı için başarısız olur; yanlış bir biçimde bu ilkeleri yalnızca "şeyler"e uygular, aynı zamanda sözcüklere de değil.

Psikolojik itiraz, en azından Hume'la bağlantılı olarak daha ciddidir. Kendisinin ortaya koyduğu şekliyle, izlenimlerin kopyaları olarak idealar teorisi, *müphem*liği göz ardı etmekten mustariptir. Örneğin belli renkte bir çiçek gördüğüm ve ondan sonra onun bir imgesini hatırladığım zaman, imge bu anlamda kesinlikten yoksundur; bir imgesi ya da Hume'un terminolojisiyle "idea"sı olabileceği çok benzer birçok renk tonu vardır. "Zihin, kesin bir nicelik ya da nitelik derecesi kavramı oluşturmadan herhangi bir nicelik ya da nitelik kavramı oluşturamaz" ifadesi doğru değildir. Diyelim 185 santimetre boyunda bir kişi gördünüz. Onun bir imgesini korursunuz, ama o imge bir santimetre uzun ya da kısa bir kişiye uygun olabilir. Müphemlik genellikten farklıdır, ama aynı ayırt edici özelliklerin bazılarına sahiptir. Bunu fark etmeyen Hume, örneğin daha önce gördüğünüz birbirine çok benzer iki renk tonu arasında kalan hiç görmediğiniz bir renk tonunu düşünmenin olanağı konusunda,

gereksiz güçlüklere girer. Eğer bu iki ton yeterli ölçüde benzer olsa, oluşturabileceğiniz imge her ikisine ve ara tona eşit ölçüde uygulanabilir olur. Hume, ideaların *birebir* temsil ettikleri izlenimlerden türediğini söylediği zaman, psikolojik olarak doğru olanın ötesine geçer.

Berkeley'in *töz* kavramını fizikten dışlaması, gibi Hume da psikolojiden dışlar. Ben *izlenimi* ve dolayısıyla ben *ideası* yoktur, diyor (Kitap I, kısım IV, bölüm VI). "Ben kendi payıma, ne zaman *kendim* dediğim şeye en derinlemesine girsem, ayağım her zaman şu ya da bu tikel algıya, sıcak ya da soğuk, ışık ya da gölge, sevgi ya da nefret, acı ya da haz algısına takılır. Herhangi bir zamanda bir algı olmadan *kendimi* asla yakalamıyorum ve algı dışında bir şey gözlemleyemiyorum." Alaycı bir biçimde, kendi benlerini kavrayabilen bazı filozoflar olabilir, diyor; "ama bu türden bazı metafizikçileri bir yana ayırırsak, bu benlerin, inanılmaz ölçüde hızlı bir biçimde birbirini izleyen ve sürekli bir akış ve hareket halinde olan farklı algılar demetinden ya da derlemesinden başka bir şey olmadıklarını, insanoğlunun geri kalan kısmına olumlamayı göze alabilirim."

Ben ideasının bu inkârının önemi büyüktür. Neyi savunduğunu ve ne kadar geçerli olduğunu tam olarak görelim. İlk önce, Ben, eğer böyle bir şey varsa, asla kavranmaz ve bu nedenle ona ilişkin bir ideamız olamaz. Bu argüman kabul edilecekse, dikkatli bir biçimde ifade edilme-

lidir. Hiç kimse kendi beynini kavramaz, yine de önemli anlamda ona ait bir "idea"sı vardır. Algılardan çıkartılan bu tür "idealar," mantıksal olarak temel idealar stoku arasında değildir; karmaşık ve betimleyicidirler, eğer Hume bütün yalın ideaların izlenimlerden türediğine dair ilkesinde haklıysa durum bu olmalıdır ve eğer bu ilke reddedilirse, "doğuştan" idealara başvurmak zorunda kalırız. Modern terminolojiyi kullanarak şöyle diyebiliriz: Kavranmamış şeylerin ya da olayların ideaları her zaman kavranmış şeylerin ya da olayların terimleriyle tanımlanabilir ve bu nedenle, tanımlanmış terimin yerine tanımı geçirerek, kavranmamış hiçbir şey ya da olay tanıtmadan empirik olarak bildiğimizi her zaman ifade edebiliriz. Şimdiki sorunumuza gelince, her psikolojik bilgi "Ben"i tanıtmadan ifade edilebilir. Dahası, tanımlandığı şekliyle "Ben," yalın yeni bir "şey" olamaz, bir algılar demetinden başka bir şey olamaz. Bu konuda sanırım, esaslı her empirist Hume'la hemfikir olmalıdır.

Bundan yalın bir "Ben" olmadığı sonucu çıkmaz; yalnızca olup olmadığını bilemeyeceğimiz ve bir algılar "demeti" olmanın dışında Ben'in bilgimizin bir parçasına giremeyeceği sonucu çıkar. Varılan bu sonuç, "töz"ün varlığını sürdüren son kullanımından kurtulduğu için, metafizikte önemlidir. Varsayılan "ruh" bilgisini ortadan kaldırdığı için teolojide önemlidir. Bilgi çözümlemesinde önemlidir; çünkü özne ve

nesne kategorisinin temel olmadığını gösterir. Bu ego konusunda Hume, Berkeley üzerinden önemli bir ilerleme kaydetti.

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin en önemli bölümü, "Bilgi ve Olasılık Üzerine" denilen bölümdür. Hume "olasılık"la, iki zarla düşeş atma şansının otuz altıda bir olması bilgisi gibi, matematiksel bir olasılık teorisinde içerilen bilgi türünü kastetmez. Bu bilginin kendisi, özel bir anlamda olası değildir; bilginin sahip olabileceği kadar kesinliği vardır. Hume'un ilgilendiği şey, belirsiz bilgidir, tanıtlayıcı olmayan çıkarımlarla empirik veriden elde edilen bilgi gibi. Bu gelecekle ilgili, geçmişin ve şimdinin gözlemlenmeyen bölümleriyle ilgili bütün bilgimizi kapsar. Aslında bir yanda doğrudan gözlem ve diğer yanda mantık ve matematik dışında her şeyi kapsar. Bu tür "olası" bilgi çözümlemesi, Hume'u kabul edilmesi ve çürütülmesi eşit ölçüde zor olan kuşkulu sonuçlara götürdü. Sonuç, filozoflara bir meydan okuma, bana göre henüz yeterince karşılık verilmeyen bir meydan okuma oldu.

Hume yedi tane felsefi ilişki türünü ayırt ederek başlar; benzerlik, özdeşlik, uzam ve zaman ilişkisi, nicelik ya da sayı oranı, nitelik dereceleri, karşıtlık ve nedensellik. Bunlar, diyor Hume, iki türe ayrılabilir: Yalnızca idealara bağlı olanlar ve idealarda herhangi bir değişim olmadan değişebilenler. Benzerlik, karşıtlık, nitelik dereceleri, nicelik ya da sayı

oranları birinci türdendir. Fakat Zamansal-uzamsal ve nedensel ilişkiler ikinci türdendir. Yalnızca birinci tür ilişkiler *kesin* bilgi verir; ötekilerle ilgili bilgimiz yalnızca *olası*dır. Cebir ve aritmetik, kesinliği kaybetmeden uzun bir muhakeme zincirini sürdürebildiğimiz biricik bilimlerdir. Geometri, cebir ve aritmetik kadar kesin değildir; çünkü aksiyomlarının doğruluğundan emin olamayız. Birçok filozofun yaptığı gibi, matematiğin idealarının "yalnızca ruhun üstün yeteneklerinin yapabildiği saf ve entelektüel bakışla idrak edilmesi gerektiği"ni sanmak bir yanılgıdır. "Bütün idealarımız izlenimlerimizin kopyaları" olduğunu hatırladığımız anda, diyor Hume, bu görüşün yanlışlığı alenileşir.

Yalnızca idealara bağlı olmayan üç ilişki özdeşlik, zamansal-uzamsal ilişkiler ve nedenselliktir. İlk ikisinde zihin, duyulara dolaysız sunulan şeylerin ötesine geçmez. (Hume'a göre zamansal-uzamsal ilişkiler kavranabilir ve izlenimlerin parçalarını oluşturabilir.) Yalnızca nedensellik, bir şeyi ya da bir olayı başka bir şeyden ya da olaydan çıkarmamızı olanaklı kılar: "Bir nesnenin varoluşundan ya da eyleminden hareketle, onun başka bir varoluştan ya da eylemden önce ya da sonra geldiği konusunda bize güvence verecek ilişkiyi yalnızca *nedensellik* üretir."

Hume'un nedensel bir ilişkinin *izlenimi* diye bir şey olmadığı savunusundan bir güçlük

çıkar. Salt A ve B'nin gözlemlenmesiyle, A'nın B'nin üstünde ya da B'nin sağında olduğunu kavrayabiliriz, ama A'nın B'ye neden olduğunu kavrayamayız. Geçmişte nedensellik ilişkisi, mantıktaki zemin ve sonuç ilişkisine az çok benzetilmişti, ama bu; Hume'un doğru bir biçimde kavradığı gibi, bir yanılgıydı.

Kartezyen felsefede, Skolastiklerin felsefesinde olduğu gibi, mantıksal bağlantılar zorunlu olduğu için neden ile sonuç bağlantısı da zorunlu sayılmaktaydı. Bu görüşe gerçekten ciddi ilk meydan okuma Hume'dan geldi ve modern nedensellik felsefesi onunla başlar. Bergson'a kadar (o da dahil) neredeyse bütün filozoflarla birlikte Hume da, nedensellik yasasının, A ve B'nin olay sınıfı olduğu yerde "A, B'ye neden olur" biçiminde önermelerin varlığını ifade ettiğini varsayar; iyice gelişmiş bir bilimde bu tür yasaların görülmediği olgusundan filozoflar habersizmiş gibi görünüyor. Ama söylediklerinin çoğu, görülenlere benzer türden nedensel yasalara uygulanabilecek şekilde tercüme edilebilir; bu yüzden, bu noktayı şimdilik görmezden gelebiliriz.

Hume, bir nesnenin başka bir nesne yaratma gücünün iki nesnenin idealarından keşfedilemeyeceğini ve dolayısıyla neden ile sonucu, akıl yürütmeyle ya da refleksiyonla değil yalnızca deneyimle bilebileceğimizi gözlemleyerek başlar. "Başlayan şeyin bir nedeni olmalı" önermesi, diyor Hume, mantık önermeleri

gibi sezgisel kesinliği olan bir önerme değildir. Kendi ifadesiyle: "Nesneleri kendi başlarına ele alırsak ve onlardan oluşturduğumuz ideaların ötesine bakmazsak, başka bir nesnenin varoluşunu içeren bir nesne yoktur." Hume bundan yola çıkarak, neden ve sonuç bilgisi veren şeyin deneyim olması gerektiğini ve bunun, yalnızca birbiriyle nedensel bir ilişki içinde olan iki A ve B olayının deneyimi olamayacağını öne sürer. Deneyim olmalıdır; çünkü bağlantı mantıksal değildir, yalnızca tikel A ve B olaylarının deneyimi olamaz, çünkü A'da kendi başına B'yi üretmeye yol açacak hiçbir şey keşfedemeyiz. Gerekli olan deneyim, diyor Hume, A türü olayların B türü olaylarla sürekli biraradalığının deneyimidir. Deneyimde iki nesne sürekli bitiştiği zaman, *aslında* birini diğerinden çıkarsadığımıza işaret eder. ("Çıkarsamak" dediği zaman, birini algılamanın bizi diğerini bekler duruma getirmesini kast eder, biçimsel ya da açık bir çıkarımı değil.) "Herhalde, gerekli bağlantı çıkarıma dayanır," tersi değil; yani A'nın görülmesi B'nin beklenmesine neden olur ve böylece A ile B arasında zorunlu bir bağlantı olduğuna inanmamıza yol açar. Çıkarımı akıl belirlemez; çünkü bu, kendisi zorunlu olmayan, yalnızca deneyimden çıkarılan doğanın tekdüzeliğini varsaymamızı gerektirir.

Hume böylece şu görüşe varır: "A, B'ye neden olur" dediğimiz zaman, aralarında zorunlu bir bağlantının olduğunu değil, A ile B'nin gerçek-

te sürekli birarada olduklarını kast ederiz. "*Her zaman birarada duran* belli nesnelerin kavramı dışında bir neden ve sonuç kavramımız yoktur... Biraradalığın nedenine nüfuz edemeyiz."

"Mevcuttaki bir izlenimle çağrışımlı ya da ilişkili canlı bir idea" olduğunu savunduğu bir "inanç" tanımıyla teorisini destekler. A ve B geçmiş deneyimde sürekli birarada olmuşsa, çağrışım yoluyla, A izlenimi, B'de inancı oluşturan canlı B ideasını üretir. Bu, A ile B'nin bağlantılı olduklarına neden inandığımızı açıklar: A algısı B ideasıyla bağlantılıdır ve bu yüzden, aslında temelsiz olmasına rağmen, A'nın B ile bağlantılı olduğunu düşünmeye başlarız. "Nesnelerin keşfedilebilir hiçbir bağı yoktur; imgelem üzerinde etkili olan alışkanlık dışında hiçbir ilkeden yola çıkarak, birinin görünüşünden diğerinin tecrübesine çıkarım yapamayız." Birçok kez şunu tekrarlar; bize *nesneler* arasında zorunlu bağlantı gibi görünen şey, aslında yalnızca o nesnelerin idealarının arasındaki bağlantıdır; zihin alışkanlık tarafından belirlenir ve "bana zorunluluk ideasını veren, bu izlenim ya da *belirlenim*dir." A'nın B'ye neden olduğuna inanmamıza yol açan örneklerin tekrarı, nesnede yeni bir şey vermez ama zihinde bir düşünceler çağrışımına yol açar; bu yüzden "zorunluluk, nesnelerde değil zihinde var olan bir şeydir."

Şimdi Hume'un öğretisi hakkında ne düşündüğümüzü kendimize soralım. Öğretinin

biri nesnel, diğeri öznel iki kısım vardır. Nesnel kısım şöyle diyor: A'nın B'ye neden olduğu kararına vardığımız zaman, A ve B söz konusu olduğu ölçüde gerçekte olup biten şey, ikisinin sıkça art arda gelişinin gözlemlenmiş olmasıdır, yani B'nin dolaysız ya da çok hızlı bir biçimde A'yı izlemiş olmasıdır; B'nin A'yı izlemesi *gerektiğini* ya da B'nin A'yı gelecekte izleyeceğini söyleme hakkımız yoktur. Ayrıca B, A'yı ne kadar sık izlerse izlesin, ardışıklık dışında bir ilişkinin söz konusu olduğunu varsaymamız için de hiçbir gerekçe yoktur. Aslında nedensellik ardışıklık terimleriyle tanımlanabilir, bağımsız bir kavram değildir.

Öğretinin öznel kısmı ise şöyle diyor: A ve B'nin sıkça gözlemlenen biraradalığı, A'nın izleniminin B'nin ideasına *neden olmasına neden olur*. Ama "neden"i, öğretinin nesnel kısmında önerilen şekilde tanımlayacaksak, yukarıdakini başka sözcüklerle ifade etmeliyiz. "Neden" tanımını yerine geçirirsek yukarıdaki şöyle olur:

"İki A ve B nesnesinin sıkça gözlemlenen biraradalığının, B ideasının A izlenimini izlediği durumlar tarafından sıkça izlenmekte olduğu sıkça gözlemlenmiştir."

Bu önermenin doğru olduğunu kabul edebiliriz, ama Hume'un kendi öğretisinin öznel kısmına atfettiği kapsama sahip olması zordur. Üstüne basa basa şunu ileri sürer: A ile B'nin sıkça birarada olması bunların gelecekte de art

arda geleceklerini beklemek için hiçbir *neden* vermez, yalnızca bu beklentinin bir *nedeni*dir. Bu şu demektir: Sık biraradalık deneyimi, bir çağrışım alışkanlığıyla sıkça biraradadır. Hume'un öğretisinin nesnel kısmı kabul edilirse, geçmişte çağrışımların bu tür koşullarda sıkça oluşması olgusu, bunların devam edeceğini ya da benzer koşullarda yenilerinin oluşacağını varsaymak için bir neden değildir. Gerçek şu ki, psikoloji söz konusu olduğunda Hume, bir anlamda kendisinin mahkûm ettiği nedenselliğe inanmaktan geri kalmaz. Bir örnek verelim. Bir elma görüyorum ve eğer yersem, belli türden bir tat deneyimleyeceğimi umarım. Hume'a göre, böyle bir tat deneyimlememin hiçbir gerekçesi yoktur; alışkanlık yasası herhangi bir beklentinin varlığını açıklar, ama onu haklılandırmaz. Ancak alışkanlık yasasının kendisi nedensel bir yasadır. Bu nedenle, Hume'u ciddiye alırsak, şöyle demeliyiz: Geçmişte bir elmanın görüntüsü belli türden bir tat beklentisiyle birarada olmuş olmasına rağmen, aynı şekilde biraradalığın devam etmesi için hiçbir neden yoktur; belki bir dahaki sefere bir elma görür ve biftek tadında olmasını beklerim. Şu anda bunu olası saymayabilirsiniz, ama beş dakika sonra da olası saymayacağınızı beklemek için hiçbir neden yoktur. Hume'un nesnel öğretisi doğruysa, psikolojideki beklentilerimiz için, fiziksel dünyadaki beklentilerimiz için olduğundan daha iyi hiçbir nedenimiz

yoktur. Hume'un teorisi şöyle karikatürleştirilebilir: "'A, B'ye neden olur' önermesi, 'A izlenimi B ideasına neden olur' demektir." Bir tanım olarak bu mutluluk verici bir çaba değildir.

Bu nedenle Hume'un nesnel öğretisini daha yakından incelemeliyiz. Bu öğretinin iki bölümü vardır: (1) "A, B'ye neden olur" dediğimiz zaman, yalnızca geçmiş deneyimde A ve B'nin sıkça birlikte ya da hızlı bir biçimde art arda göründüklerini ve B'nin A'yı izlemediği ya da A'ya eşlik etmediği bir örneğin gözlemlenmediğini söyleme hakkımız vardır. (2) A ve B'nin biraradalığına ilişkin ne kadar çok örnek gözlemlemiş olursak olalım, bu durum gelecekte bir vesileyle birarada olmalarını beklemek için bir *gerekçe* sağlamaz –bu beklentinin, yani böyle bir beklentiyle bitiştirildiğinin sıkça gözlemlenmiş olmasının bir *gerekçe*si olmasına rağmen. Öğretinin bu iki bölümü şöyle ifade edilebilir: (1) Nedensellikte biraradalık ve ardışıklık dışında tanımlanamaz bir ilişki yoktur; (2) basit sayılamayla tümevarım geçerli bir argüman biçimi değildir. Genel olarak empiristler bu iki tezin ilkini kabul edip, ikincisini reddettiler. İkincisini reddettiler dediğim zaman, bir biraradalığın örneklerinin yeterince geniş birikimi veriliyken, bir sonraki durumda biraradalığı görme olasılığının yüzde elliyi aşacağına inandıklarını kast ediyorum; ya da tam olarak bunu değilse de, benzer sonuçları olan bir öğreti savundular.

Geniş ve zor bir konu olan tümevarımı şu anda tartışmak istemiyorum; şimdilik şu gözlemle yetiniyorum; Hume'un öğretisinin ilk yarısı kabul edilirse, tümevarımın reddedilmesi, gelecekle ilgili her beklentiyi, hatta beklentileri hissetmeye devam edeceğimiz beklentisini bile irrasyonelleştirir. Yalnızca beklentilerimiz yersiz *olabilir*, demek istemiyorum; bu, her durumda kabul edilmelidir. Güneşin yarın doğacak olması gibi en sağlam beklentilerimizi ele aldığımızda bile doğrulanmasının doğrulanmamasından daha fazla olası olduğunu varsaymamız için en ufak bir neden bulunmadığını söylemek istiyorum. Bu koşulla, "neden"in anlamına dönüyorum.

Hume'la hemfikir olmayanlar, "neden"in, değişmez diziyi gerektiren ama değişmez dizinin gerektirmediği özgül bir ilişki olduğunu savunur. Kartezyencilerin saatine dönersek: Kusursuz ölçüde doğru iki kronometre, biri diğerinin saati çalmasına neden olmaksızın, değişmez bir biçimde peş peşe saatleri çalabilir. Genel olarak bu görüşü kabul edenlere göre, pek çok durumda nedensel ilişkileri değişmez bağlantıdan az çok kararsız bir biçimde çıkarsamak zorunda kalmamıza rağmen, nedensel ilişkileri bazen *algılayabiliriz*. Bu konuda Hume'un lehine ve aleyhine hangi argümanların bulunduğuna bakalım.

Hume kendi argümanını şöyle özetler:

> "Farkındayım; şimdiye kadar sunduğum ya da bu incelemenin seyri içinde bundan sonra öne süreceğim bütün paradokslardan en şiddetlisi budur ve bunun, yalnızca sağlam kanıt ve akıl yürütmenin gücüyle, kabul göreceğini ve insanoğlunun kökleşmiş önyargılarının üstesinden geleceğini umabilirim. Bu öğretiye razı olmadan önce, ne kadar ilişkili olurlarsa olsunlar iki nesne ya da eylemin yalın görünüşünün aralarındaki bağlantıya ya da güce ilişkin herhangi bir idea veremediğini ve bu ideanın birlikteliklerinin tekrarından kaynaklandığını ve bu tekrarın nesnelerde herhangi bir şeye neden olmadığını ya da herhangi bir şey keşfetmediğini, yalnızca ürettiği mutat geçişle zihin üzerinde etkili olduğunu ve bu mutat geçişin, bu nedenle, cisimlerde dışsal olarak algılanmayan, ruh tarafından hissedilen güç ve zorunlulukla aynı şey olduğunu daha ne kadar tekrarlamalıyız?"

Hume, gereğinden fazla atomcu bir algılama görüşüne sahip olmakla suçlanır, ama belli ilişkilerin algılanabilmesine izin verir. "*Özdeşlik*le, *zaman* ve *uzam* ilişkileriyle ilgili yaptığımız hiçbir gözlemi," diyor Hume, "akıl yürütme olarak kabul etmemeliyiz; çünkü hiçbirinde zihin, duyulara dolaysız sunulanın ötesine geçemez." Nedensellik farklıdır, diyor, çünkü bizi duyu izlenimlerimizin ötesine götürür ve algılanmayan varoluşlardan haberdar eder. Bir argüman olarak bu, geçersiz görünü-

yor. Yer ve zamanın algılayamadığımız birçok ilişkisine inanırız: Zamanın ileri ve geri, uzamın odamızın duvarlarının ötesine uzandığını düşünürüz. Hume'un gerçek argümanı şudur; bazen yer ve zaman ilişkilerini algılarız ama nedensel ilişkileri asla algılayamayız; nedensel ilişkiler, algılanabilen ilişkilerden çıkarılmalıdır. Böylece anlaşmazlık, empirik bir olguya indirgenir: Nedensel denilebilen bir ilişkiyi bazen algılar mıyız algılamaz mıyız? Hume algılamayız, hasımları algılarız diyor; her iki tarafın gösterebildiği kanıtları anlamak kolay değil.

Sanırım, Hume'un tarafında en güçlü argüman, belki fizikteki nedensel yasaların karakterinden türetilecektir. Öyle görünüyor ki, "A, B'ye neden olur" biçiminin basit kuralları, erken evrelerin ham önerileri dışında, bilimde kabul görmezler. Gelişmiş bilimlerde bu basit kuralların yerini alan nedensel yasalar o kadar karmaşıktır ki, hiç kimse algılamayla ortaya çıktıklarını varsayamaz; hepsi, doğanın gözlemlenen akışından yapılan ayrıntılı çıkarımlardır. Yukarıdaki sonucu destekleyen modern kuantum teorisini hesaba katmıyorum. Fiziksel bilimler söz konusu olduğu ölçüde Hume *tamamen* haklıdır; "A, B'ye neden olur" gibi önermeler asla kabul edilemez ve bunları kabul etme eğilimimizi, alışkanlık ve çağrışım yasalarıyla açıklamak gerekir. Bu yasaların kendileri, doğru biçimleriyle, sinir dokusuyla

–öncelikle fizyolojisi, sonra kimyası ve en sonunda fiziğiyle– ilgili gelişmiş önermelerdir.

He var ki, Hume'un muhalifi, fiziksel bilimlerle ilgili söylenenlerin tümünü kabul etse bile kendisini kesin bir biçimde yenilmiş kabul etmeyebilir. Psikolojide nedensel bir ilişkinin algılanabildiği vakalar vardır, diyebilir. Tüm Neden kavrayışı, belki istemden türemiştir ve denebilir ki, bir istem ile sonuç edim arasında, değişmez bir diziden ibaret olmayan bir ilişki algılayabiliriz. Ani bir acı ile bir feryat arasındaki ilişki için de aynı şey söylenebilir. Bununla birlikte, fizyoloji bu tür görüşleri çok zorlaştırmaktadır. Kolumu hareket ettirme iradesi ile sonuç hareket arasında, kaslarda ve sinirlerdeki süreçlerden ibaret olan uzun bir ara nedenler zinciri vardır. Bu sürecin yalnızca son terimlerini, istem ve hareketi algılarız ve bunlar arasında doğrudan nedensel bir bağlantı gördüğümüzü düşünürsek, yanılırız. Bu argüman, genel sorunda inandırıcı değildir; ama nedensel ilişkileri algıladığımızı düşündüğümüz zaman algıladığımızı varsaymanın acelecilik olduğunu gösterir. Bu nedenle denge, *neden*de değişmez ardışıklık dışında bir şey bulunmadığını söyleyen Hume'un görüşünden yanadır. Bununla birlikte kanıt, Hume'un sandığı kadar ikna edici değildir.

Hume, nedensel bir bağlantı kanıtını sıkça biraradalık deneyimine indirgemekle yetinmez; böyle bir deneyimin, gelecekte benzer bi-

raradalıklar beklentisini meşrulaştırmadığını öne sürer. Örneğin daha önceki bir örneği tekrarlarsak, bir elma gördüğüm zaman, geçmiş deneyim benim ondan bir pirzola tadı değil, bir elma tadı beklememe yol açar; ama bu beklentinin rasyonel hiçbir gerekçesi yoktur. Böyle bir gerekçe olsaydı, "deneyimine sahip olmadığımız örnekler, deneyimine sahip olduklarımıza benzer" ilkesinden yola çıkmak zorunda kalırdı. Bu ilke mantıksal olarak zorunlu değildir; çünkü doğanın seyrinde bir değişimi en azından tasavvur edebiliriz. Bu nedenle bir olasılık ilkesi olmalıdır. Ama bütün olası argümanlar bu ilkeyi varsayar ve bu nedenle, kendisi olası bir argümanla kanıtlanamaz ya da böyle bir argümanla olası bile kılınamaz. "Gelecek geçmişe benzer varsayımı, herhangi bir argümana dayanmaz, tamamen alışkanlıktan türer."[1] Sonuç, tam bir kuşkuculuktur:

"Her olası akıl yürütme bir duyum türünden başka bir şey değildir. Yalnızca şiir ve müzikte değil, felsefede de beğenimizin ve duygumuzun peşinden gitmeliyiz. Bir ilkeye inandığım zaman, inandığım şey, yalnızca üzerimde daha güçlü bir etkiye sahip olan ideadır. Bir argüman kümesini başka birine tercih ettiğim zaman, etkilerinin üstünlüğüyle ilgili duygularımdan yola çıkarak karar vermekten başka bir şey yapmam. Nesnelerin keşfedilebilir hiçbir bağı yoktur; imgelem üzerinde etkili olan

[1] Kitap I, bölüm III, kısım IV.

alışkanlık dışında hiçbir ilkeden yola çıkarak, birinin görünümünden diğerinin varlığına çıkarım yapamayız."[1]

Hume'un bilgi yerine geçen şeye ilişkin soruşturmasının nihai sonucu, onun istediğini sandığımız şey değildir. Kitabın alt başlığı şöyledir: "Deneysel akıl yürütme yöntemini ahlaki konulara sokma girişimi." Bilimsel yöntemin hakikati, bütün hakikati verdiğine ve hakikat dışında hiçbir şey vermediğine dair bir inançla yola çıktığı açıktır; ama sonunda, hiçbir şey bilmediğimiz için inancın asla rasyonel olmadığı kanısına ulaşmıştır. Kuşkuculuktan yana argümanları ortaya koyduktan sonra (Kitap I, bölüm IV, kısım I), argümanları çürütmeye değil, doğal safdilliğe başvurur.

"Doğa mutlak ve denetlenemez bir zorunlulukla bizi, soluk alma ve hissetme konusunda olduğu gibi, yargıda bulunma konusunda da belirlemiştir, ayrıca belirli nesneleri, şimdiki bir izlenimle alışkanlığa dayalı bağlantıları nedeniyle daha güçlü ve daha tam bir ışıkta görmemizin önüne geçemeyiz; tıpkı uyanık olduğumuz sürece düşünmemizin ya da gün ışığında gözlerimizi çevirdiğimiz cisimleri görmemizin önüne geçemediğimiz gibi. Her kim bu *toptan* kuşkuculuğu çürütme zahmetine katlanmışsa, gerçekte karşısında biri olmadan tartışmış ve doğanın zihne daha önce yerleştirdiği ve kaçınılmaz kıldığı bir yetiyi argü-

[1] Kitap I, bölüm III, kısım VIII.

manlarla kanıtlamaya çalışmıştır. O nedenle bu fantastik tarikatın argümanlarını bu kadar özenle sergilemekteki niyetim, okuru kendi hipotezimin – *neden ve sonuçlarla ilgili bütün akıl yürütmelerimiz alışkanlık dışında bir şeyden türemez ve inanç, doğamızın bilişsel bölümünden çok duyusal bölümünün bir edimidir*– doğruluğuna duyarlı hale getirmektir."

"Kuşkucu," diyor Hume (Kitap I, bölüm IV, kısım II), "aklını akılla savunamayacağını iddia etmesine rağmen, muhakeme yapmaya ve inanmaya devam eder ve aynı kural gereğince, cismin varoluşuyla ilgili ilkenin doğruluğunu felsefenin herhangi bir argümanıyla savunuyormuş gibi davranamamasına rağmen, bu ilkeyi onaylamak zorundadır... Pekâlâ şu soruyu sorabiliriz: *Cismin varoluşuna inanmamıza neden olan nedir*? Ama *cismin var olup olmadığını* sormak abestir. Bu bütün muhakemelerimizde sorgusuz sualsiz doğru kabul etmemiz gereken bir noktadır."

Yukarıdaki pasaj, "Duyular açısından kuşkuculuk" başlıklı bir kısmın başlangıcıdır. Uzun bir tartışmadan sonra bu kısım aşağıdaki sonuçla biter:

"Hem akıl hem duyular bakımından bu kuşkucu şüphe öyle bir illettir ki, asla kökten tedavi edilemez ve ne kadar kovsak da ve bazen ondan tamamen kurtulmuş gibi görünsek de, her an üstümüze saldırması kaçınılmazdır... Tek çare aldırmamak ve dikkate almamaktır.

Bu nedenle tamamen bunlara güveniyorum; şu anda okurun kanısı ne olursa olsun, bundan bir saat sonra hem dışsal hem içsel bir dünyanın var olduğuna ikna olacağı kesindir."

Hume'a göre, belli meşrepler için zaman geçirmenin makul bir yolu olmak dışında, felsefe çalışmaya gerek yoktur. "Yaşımın bütün olaylarında yine de kuşkuculuğumuzu korumamız gerekir. Eğer ateşin ısıttığına ya da suyun serinlettiğine inanıyorsak, bunun tek nedeni başka türlü düşünmemizin bize çok fazla acıya mal olmasıdır. Hayır eğer filozofsak, yalnızca kuşkucu ilkeler üzerinden olmalı ve bizi oraya yönelttiğini hissettiğimiz bir eğilimden kaynaklanmalıdır." Kurgusal düşünmeyi terk ettiğinde, "haz konusunda bir kaybeden olacağımı *hissediyorum* ve felsefemin kökeni budur."

Hume'un felsefesi, ister doğru olsun ister yanlış, on sekizinci yüzyıl makûlluğunun iflasını temsil eder. Locke gibi duyarlı ve empirik olma, hiçbir şeye güvenmeme, ama deneyim ve gözlemden elde edilecek bilgiyi arama niyetiyle yola çıkar. Ama Locke'tan daha iyi bir zekâya ve çözümlemede daha fazla kavrayış keskinliğine sahip olduğu ve rahatlatıcı tutarsızlıkları kabul etme kapasitesi daha az olduğu için, deneyimden ve gözlemden hiçbir şey öğrenilemez şeklinde feci bir sonuca ulaşır. Rasyonel inanç diye bir şey yoktur: "Eğer ateşin ısıttığına ya da suyun serinlettiğine inanıyorsak, bunun tek nedeni başka türlü düşünmemizin bize çok faz-

la acıya mal olmasıdır." İnanmadan edemeyiz; ama hiçbir inanç akla dayandırılamaz. Ayrıca bir eylem çizgisi, başka bir eylem çizgisinden daha rasyonel olamaz; çünkü hepsi irrasyonel kanılara dayanır. Bununla birlikte, bu son sonucu Hume çıkarmamış gibi görünüyor. I. Kitabın sonuçlarını özetlediği kuşkucu bölümde bile şöyle diyor: "Genel olarak konuşursak, dindeki yanlışlar tehlikelidir; felsefedekiler ise yalnızca alay konusudur." Bunu söylemeye hakkı yoktur. "Tehlikeli" nedensel bir sözcüktür ve nedensellikten kuşku duyan biri, bir şeyin "tehlikeli" olduğunu bilemez.

Aslında *Deneme*'nin sonraki bölümlerinde Hume bütün temel kuşkularını unutur ve kendi zamanının aydınlanmış herhangi bir ahlakçısının yazabileceği gibi yazar; kuşkularına önerdiği tedaviyi uygular, yani "aldırmamak ve dikkate almamak." Kuşkuculuğu bir anlamda içten değildir; çünkü pratikte savunamaz. Bununla birlikte, bir eylem çizgisinin diğerinden daha iyi olduğunu kanıtlamaya yönelik her çabayı felç eden ters bir sonucu da vardır.

Kendi kendini çürüten böyle bir rasyonellikten sonra, büyük bir irrasyonel inanç patlamasının gelmesi kaçınılmazdı. Hume ile Rousseau arasındaki kavga simgeseldir: Rousseau deli ama nüfuzluydu; Hume aklı başındaydı ama izleyicisi yoktu. Sonraki İngiliz empiristler onun kuşkuculuğunu çürütmeden reddetti; Rousseau ve izleyicileri, hiçbir inancın akla dayanmadı-

ğı konusunda Hume'la hemfikir oldular, ama kalbin akıldan üstün olduğunu düşündüler ve kalbin, onları Hume'un pratikte koruduğu kanılardan çok farklı sonuçlara götürmesine izin verdiler. Kant'tan Hegel'e kadar Alman filozoflar Hume'un argümanlarını özümsememişti. Birçok filozofun Kant'la paylaştığı inanca, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Hume'a yanıt olduğu inancına rağmen, bunu bilerek söylüyorum. Aslında bu filozoflar –en azından Kant ve Hegel– Hume öncesi bir rasyonalizm tipini temsil ederler ve Hume'cu argümanlarla çürütülebilirler. Bu şekilde çürütülemeyen filozoflar, Rousseau, Schopenhauer ve Nietzsche gibi rasyonel olma iddiasında olmayanlardır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın şimdiye kadar geçen bölümünde akıldışının gelişimi, Hume'un empirizmi yıkmasının doğal bir sonucudur.

Bu nedenle, tamamen ya da esas olarak empirik olan bir felsefenin çerçevesi içinde Hume'a herhangi bir yanıt bulunup bulunmadığını keşfetmek önemlidir. Yoksa, akıllılık ile delilik arasında entelektüel bir fark yoktur. Rafadan yumurta olduğuna inanan deliyi, ancak azınlıkta olması gerekçesiyle ya da –demokrasiyi varsayamayacağımıza göre– hükümetin onunla hemfikir olmadığı gerekçesiyle kınayabiliriz. Bu çaresiz bir bakış açısıdır ve umalım ki, bundan kurtulmanın bir yolu vardır.

Hume'un kuşkuculuğu, tümevarım ilkesini reddetmesine dayanır. Nedenselliğe uygu-

landığı şekliyle tümevarım ilkesi şunu söyler: "A'nın B'ye eşlik ettiği ya da B tarafından izlendiği çok sık görülmüşse ve A'nın B'ye eşlik etmediği ya da B tarafından izlenmediği hiçbir örnek bilinmiyorsa, o zaman A'nın gözlemlendiği bir dahaki seferde A'nın B'ye eşlik etmesi ya da B tarafından izlenmesi olasıdır. İlkenin yeterli olması için, yeterli sayıda örnek, olasılığı kesinliğe yaklaştırmalıdır. Bu ilke ya da ondan çıkarılabilen başka herhangi bir ilke doğru ise, Hume'un reddettiği nedensel çıkarımlar, kesinlik verdiği için değil, pratik amaçlarla yeterli bir olasılık verdiği için geçerlidir. Bu ilke doğru değilse, tikel gözlemlerden genel bilimsel yasalara ulaşmaya yönelik her girişim yanıltıcıdır ve bir empirist için Hume'un kuşkuculuğu kaçınılmazdır. Elbette, ilkenin kendisi, döngüsellik olmaksızın, gözlemlenmiş tekbiçimliliklerden (tekdüzeliklerden) çıkarsanamaz; çünkü böyle bir çıkarıma gerekçe göstermek gerekir. Bu nedenle deneyime dayanmayan bağımsız bir ilke olmalı ya da o ilkeden çıkarılmalıdır. Bu ölçüde Hume, salt empirizmin bilim için yeterli bir temel olmadığını kanıtlamıştır. Ama bu ilke kabul edilirse, başka her şey, bütün bilgimizin deneyime dayandığını öne süren teoriye uygun ilerleyebilir. Bunun salt empirizmden ciddi bir uzaklaşma olduğu kabul edilmelidir ve empirist olmayanlar, bir uzaklaşmaya izin verildikten sonra diğerlerinin neden yasaklandığını sorabilir.

Bununla birlikte, bunlar, doğrudan Hume'un argümanlarından doğan sorunlar değildir. Bu argümanlar şunu kanıtlar. Bu kanıtın çürütülebileceğini sanmıyorum: Tümevarım bağımsız bir mantıksal ilkedir, deneyimden ya da başka mantıksal ilkelerden çıkarsanamaz ve bu ilke olmadan bilim olanaksızdır.

Bölüm II

ROUSSEAU'DAN BUGÜNE

18

ROMANTİK HAREKET

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından bugüne kadar sanat, edebiyat ve felsefe, hatta siyaset, geniş anlamda romantik hareket denilebilecek şeye özgü bir hissetme biçiminden olumlu ya da olumsuz etkilenmiştir. Bu hissetme biçiminden kaçanlar bile onu hesaba katmak zorunda kaldılar ve birçok durumda, sandıklarından daha fazla ondan etkilendiler. Bu bölümde özellikle kesinlikle felsefi olmayan konularda romantik bakışın kısa bir tasvirini vermeyi öneriyorum; çünkü bu, şimdi ilgileneceğimiz dönemdeki pek çok felsefi düşüncenin kültürel arka planıdır.

Romantik hareket başlangıçta felsefeyle bağlantılı değildi, ama çok geçmeden bağlantılı hale geldi. Siyasetle, Rousseau kanalıyla, başından beri bağlantılıydı. Ama siyasal ve felsefi sonuçlarını anlayabilmemiz için, genel kabul gören etik ve estetik standartlara bir başkaldırı olan en özsel biçimiyle ele almalıyız.

Harekette ilk büyük şahsiyet Rousseau'dur; ama o, bir ölçüde yalnızca var olan eğilimleri ifade etti. On sekizinci yüzyıl Fransa'sında kültürlü kişiler, heyecana ve daha özel olarak duygudaşlık heyecanına yatkınlık anlamına gelen *la sensibilité* dedikleri şeye büyük hayranlık duymaktaydılar. Duygu tam doyurucu olmak için, doğrudan, şiddetli ve düşünce tarafından hiç uyandırılmamış olmalıdır. Duyarlı kişi çaresiz bir köylü ailesi görse gözyaşlarına boğulur; ama bir sınıf olarak köylülerin durumunu iyileştirmek için ölçülüp biçilmiş planlara da soğuk bakardı. Yoksulların zenginlerden daha fazla erdeme sahip oldukları varsayılırdı; hırstan uzak kırsal bir varoluşun huzurlu hazlarını yaşamak için sarayların yozluğundan uzaklaşan kişi, bilge sayılıyordu. sirayet eden bir ruh hali olarak bu tutum, neredeyse bütün dönemlerin şairlerinde görülür. Sürgün Dük, *Size Nasıl Geliyorsa*'da bunu ifade eder, ama fırsat bulur bulmaz düklüğüne geri döner; yalnızca melankolik Jaques orman yaşamını içtenlikle tercih eder. Romantik hareketin karşı çıktığı her şeyin kusursuz örneği Papa bile şöyle diyor:

> **Ne mutlu**
> **Tek dileği ve derdi babadan kalma**
> **Birkaç dönüm tarla olana,**
> **Ne mutlu**
> **Kendi toprağında**
> **Kendi doğal havasını soluyana.**

Duyarlık geliştirenlerin imgeleminde yoksulların her zaman babadan kalma birkaç dönüm tarlası vardır ve dış ticarete ihtiyaç duymadan kendi emeklerinin ürünleriyle geçinirler. Doğrusu, onlar her zaman içler acısı koşullarda topraklarını kaybediyorlardı; çünkü yaşlı baba artık çalışamıyordu, sevimli kızı zayıf düşüyordu ve aşağılık tefeci ya da aşağılık lord ya tarlaların ya kızın namusunun üzerine atılmaya hazırdı. Romantikler için yoksul asla kentli değildi, asla sanayiyle ilişkili değildi; proletarya, belki eşit ölçüde romantikleştirilen ama tamamen farklı bir on dokuzuncu yüzyıl kavrayışıdır.

Rousseau zaten var olan duyarlık kültüne başvurdu ve ona, başka türlü sahip olamayabileceği bir kapsam ve genişlik kazandırdı. Yalnızca teorilerinde değil, beğenilerinde de demokrattı. Yaşamının büyük bölümünde, kendisinden biraz daha iyi durumda olan insanlardan iyilik gören yoksul bir serseriydi. Bu iyiliğin karşılığını eylemde en berbat nankörlükle ödedi, ama duygu olarak, en ateşli duyarlık aşığının isteyebileceği her şeyi verdi. Bir avarenin beğenilerine sahip olduğu için, Paris sosyetesinin kısıtlamalarını can sıkıcı buldu. Romantikler, düzenin ayak bağlarını küçümsemeyi ondan öğrendi; önce giyim ve davranışta, menuet ve beyitte, sonra sanatta ve aşkta, en sonunda da bütün geleneksel ahlak alanında.

Romantikler ahlaksız değildi; aksine ahlaki yargıları keskin ve ateşliydi. Ama onlardan

öncekilere iyi gibi görünenlerin tamamen dışında kalan ilkelere dayanıyorlardı. 1660'tan Rousseau'ya kadar olan döneme Fransa, İngiltere ve Almanya'daki din savaşlarının ve iç savaşların hatıraları egemendi. İnsanlar kaos tehlikesinin, bütün güçlü tutkuların anarşist eğilimlerinin, güvenliğin öneminin ve güvenliği sağlamak için gerekli fedakarlıkların farkındaydı. Basiret üstün erdem sayılmaktaydı; yıkıcı fanatiklere karşı en etkili silah olarak anlığa değer verilmekteydi; barbarlığa karşı bir engel olarak kibar davranışlar övülmekteydi. Newton'un, gezegenlerin yasalara uygun yörüngelerde değişmeksizin güneşin etrafında döndüğü düzenli kozmosu, iyi yönetimin imgesel bir simgesi haline geldi. Tutkunun dışavurumunda kendini tutma, eğitimin başlıca amacı ve bir beyefendinin en emin işaretiydi. Devrimde, romantik-öncesi Fransız aristokratlar sessiz sedasız öldü; romantik Madame Roland ve Danton, belagatli bir biçimde öldü.

Rousseau'nun zamanına gelindiğinde birçok kişi güvenlikten bıkmış ve heyecan arzulamaya başlamıştı. Fransız Devrimi ve Napoleon bu istekleri yerine getirdi. 1815'te siyasal dünya sükûnete geri döndüğünde, bu sükûnet o kadar ölü, o kadar katı, her türlü zinde yaşama o kadar düşmandı ki, yalnızca korkudan ödü kopmuş muhafazakârlar buna katlanabilirdi. Bu nedenle Güneş Kral döneminde Fransa'yı ve Fransız Devrimi'ne kadar İngiltere'yi, karakte-

rize eden türden bir entelektüel uysallık yoktu. Kutsal İttifak sistemine karşı on dokuzuncu yüzyıl başkaldırısı iki biçim aldı. Bir yanda monarşiye ve aristokrasiye karşı hem kapitalist hem proleter sanayiciliğin başkaldırısı vardı; buna, romantizm neredeyse dokunmadı ve bu başkaldırı birçok bakımdan on sekizinci yüzyıla dönüktü. Bu hareketi felsefi radikaller, serbest ticaret hareketi ve Marksçı sosyalizm temsil eder. Kısmen devrimci, kısmen gerici olan romantik başkaldırı ise bundan tamamen farklıydı. Romantikler huzur ve sükûneti değil, zinde ve tutkulu bir bireysel yaşamı amaçladı. Sanayiciliğe sempatileri yoktu; çünkü çirkindi, çünkü paragözler onlara ölümsüz bir ruha layık insanlar gibi görünmüyorlardı ve çünkü modern ekonomik örgütlenmelerin büyümesi bireysel özgürlükle çatışmaktaydı. Devrim sonrası dönemde, giderek milliyetçilik üzerinden siyasete girdiler; her ulusun ortak bir ruhu olduğu hissediliyordu ve bu ruh, devletlerin sınırları ulusların sınırlarından farklı olduğu sürece özgür olamazdı. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında milliyetçilik en dinç devrimci ilkeydi ve pek çok romantik, milliyetçiliği hararetle destekledi.

Bir bütün olarak romantik hareketin ayırt edici özelliği, faydacı standartların yerine estetik standartları geçirmesidir. Solucan yararlıdır, ama güzel değildir; kaplan güzeldir, ama yararlı değildir. Darwin (romantik değildi) so-

lucanı övdü; Blake, kaplanı. Romantik ahlakın, öncelikle estetik güdüleri vardır. Ama romantikleri ayırt edici özelliklerini ortaya koymak için yalnızca estetik güdülerin önemini değil, onların güzellik anlayışını öncekilerden farklı yapan beğeni değişimini de hesaba katmak gerekir. Beğeni değişiminin en bariz örneklerinden biri, gotik mimariyi tercih etmeleridir. Başka bir örnek de, doğal manzaradan aldıkları zevktir. Dr. Johnson Fleet Street'i herhangi bir kırsal manzaraya tercih ederdi ve Londra'dan bıkan birinin yaşamdan bıktığını savunuyordu. Rousseau'dan öncekilerin kırda hayran kaldığı bir şey vardıysa, o da zengin otlakların ve böğüren ineklerin bulunduğu bir bereket manzarasıydı. İsviçreli olan Rousseau Alplere doğal olarak hayrandı. Öğrencilerinin romanlarında ve öykülerinde seller, korkunç uçurumlar, patikasız ormanlar, gök gürültülü fırtınalar, denizde şiddetli rüzgârlar ve genel olarak yararsız, yıkıcı ve şiddetli olan şeyler görürüz. Bu değişim az çok kalıcı olmuş gibi görünüyor; bugün neredeyse herkes Niagara'yı ve Büyük Kanyon'u gür çayırlara ve mısır tarlalarına tercih eder. Turistik oteller, manzara zevkinin istatistiksel kanıtlarını verir.

Romantiklerin mizacı, en iyi edebiyatta incelenir. Garip olandan hoşlanıyorlardı; hayaletler, eskiden kalma yıkık şatolar, bir zamanlar büyük ailelerin son melankolik torunları, mesmercilikle ve büyü bilimleriyle uğraşanlar,

iktidardan düşen tiranlar ve levanten korsanlar. Fielding ve Smollett, pekâlâ gerçekleşmiş olabilecek koşullarda sıradan insanları yazdı; romantizme tepki gösteren gerçekçiler de öyle yaptı. Ama romantikler için bu tür temalar gereğinden fazla sıkıcıydı; yalnızca ihtişamlı, uzak ve korkutucu olandan esinlenmiş hissediyorlardı. Eğer şaşırtıcı bir şeye yol açarsa, biraz kuşkulu türden bir bilimden yararlanılabilirdi; ama esas olarak en fazla ortaçağ ve şimdiki zamanda ortaçağa en fazla ait olan şeyler, romantikleri memnun etmekteydi. Çok sık olarak edimsellikten, ya geçmiş ya da şimdiki edimsellikten tamamen koptular. *The Ancient Mariner* bu konuda tipiktir ve Coleridge'in *Kubla Khan*'ı, pek de Marco Polo'nun anlattığı tarihsel hükümdar Kubilay Han değildir. Romantiklerin coğrafyası ilginçtir: Xanadu'dan "ıssız Harezm kıyısı"na kadar, ilgilendiği yerler uzak, Asya'da ve kadimdir.

Romantik hareket, kökenini Rousseau'ya borçlu olmasına rağmen, başlangıçta esas olarak Almandı. Alman romantikler on sekizinci yüzyılın son yıllarında gençti ve bakışlarında en ayırt edici olan şeylere gençken ifade kazandırdılar. Genç ölecek kadar şanslı olmayanlar, sonunda bireyselliklerinin Katolik Kilisenin tekdüzeliği içinde kararmasına razı oldular. (Bir romantik Protestan doğmuşsa Katolik olabilirdi, aksi takdirde zor Katolik olurdu; çünkü Katolikliği başkaldırıyla birleştirmek gereki-

yordu.) Alman romantikler Coleridge ve Shelley'i etkiledi ve aynı bakış, Alman etkisinden bağımsız olarak, on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında İngiltere'de yaygınlaştı. Fransa'da zayıf bir biçimde de olsa Restorasyondan sonra Victor Hugo'ya kadar gelişti. Amerika'da ise, Melville, Thoreau ve Brook Farm'da neredeyse saf biçimde, Emerson ve Hawthorne'da biraz yumuşamış biçimde görülür. Romantikler Katolikliğe eğilimli olmalarına rağmen, bakışlarının bireyciliğinde silinmez bir Protestanlık vardı ve görenekleri, kanıları ve kurumları biçimlendirmede gösterdikleri kalıcı başarılar, neredeyse bütünüyle Protestan ülkelerle sınırlı oldu.

İngiltere'de romantizmin başlangıcı, satircilerin yazılarında görülebilir. Sheridan'ın *Rivals*'ında (1775) kadın kahraman, vasisini ve ebeveynlerini memnun etmek için zengin bir adamla evlenmek yerine aşk için yoksul biriyle evlenmeye kararlıdır; ama ebeveynlerin seçtiği zengin erkek, sahte bir adla ve yoksulmuş gibi davranarak kızın gönlünü kazanır. Jane Austen, *Northanger Abbey* ve *Sense and Sensibility*'de (1797-8) romantiklerle dalga geçer. *Northanger Abbey*'de, Mrs Radcliffe'nin 1794'te yayımlanan aşırı romantik romanı *Mysteries of Udolpho* tarafından baştan çıkarılan bir kadın kahraman vardır. İngiltere'de ilk iyi romantik eser –tek başına bir Swedenborg'cu olan ve herhangi bir "hareket"in parçası pek olmayan

Blake dışında– Coleridge'in 1799'da yayımlanan *The Ancient Mariner*'iydi. Ertesi yıl, ne yazık ki Wedgwood'lardan mali destek alınca Göttingen'e gitti ve Kant'a kapıldı; bu durum şiirini iyileştirmedi.

Coleridge'den sonra Wordsworth ve Southey Devrimden nefret eden gerici olmuştu ve Napoleon, İngiliz romantizmini geçici olarak frenledi. Ama çok geçmeden Byron, Shelley ve Keats tarafından yeniden canlandırıldı ve bütün Victoria dönemine bir ölçüde egemen oldu.

Mary Shelley'in, Alp Dağlarının romantik manzarasında Byron'la yapılan sohbetlerin esiniyle yazılan *Frankenstein*'ı, romantizmin gelişiminin alegorik ve kâhince bir tarihi sayılabilecek şeyler içerir. Frankenstein'ın ucubesi, herkesin diline düştüğü gibi, *sadece* bir ucube değildir: Başlangıçta insan sevgisini arzulayan kibar bir varlıktır; ama çirkinliğinin, sevgilerini kazanmaya çalıştığı insanlarda yarattığı korku tarafından nefrete ve şiddete itilir. Görünmeden, erdemli bir yoksul çiftçi ailesini izler ve gizlice çalışmalarına yardım eder. Sonunda kendini onlara göstermeye karar verir:

"Onları gördükçe, korumalarını ve şefkatlerini isteme arzum arttı; kalbim, bu sevimli yaratıklar tarafından tanınmaya ve sevilmeye can atıyordu; tatlı bakışlarının sevgiyle bana yöneldiğini görmek, en büyük tutkumdu. Küçümseyerek ve korkuya kapılarak benden yüz çevireceklerini düşünmeye cesaret edemiyordum."

Fakat yüz çevirdiler. Bunun üzerine önce, kendini yaratandan kendisine benzer bir dişi yaratmasını istedi ve bu isteği kabul edilmeyince, Frankenstein'ın sevdiği herkesi birer birer öldürmeye girişti. Ama bütün cinayetlerini işledikten sonra bile Frankenstein'ın ölü bedenine bakarken ucubenin *duygu*ları soylu kalır:

"Bu da benim kurbanım! Onun ölümüyle suçlarımın sonu geliyor; varlığımın sefil dehası kapanıyor! Ey Frankenstein! Ey fedakar ve cömert varlık! Şimdi senden af dilemem ne fayda? Ben ki, bütün sevdiklerini yok ederek seni geri dönülmez bir biçimde yok ettim. Eyvah! Bedeni soğuk, bana yanıt vermiyor... Korkunç günahlarımı gözden geçirince, bir zamanlar düşünceleri yüce ve aşkın güzellik görüşleriyle ve iyiliğin ihtişamıyla dolu olan yaratıkla aynı kişi olduğuma inanamıyorum. Ama yine de; günaha düşen melek, uğursuz bir şeytan olur. Tanrı'nın ve insanın düşmanının bile çekildiği köşede arkadaşları ve dostları vardı; ben kimsesizim."

Romantik biçiminden soyulunca, bu psikolojide gerçekdışı hiçbir şey yoktur ve paralellikler bulmak için korsanları ya da Vandal kralları aramaya gerek yoktur. Doorn'da eski Kaiser, İngiliz bir ziyaretçiye, İngilizlerin artık kendisini sevmediğinden yakındı. Çocuk suçlular üzerine kitabında Dr. Burnt, Regent's Canal'da bir çocuğu boğan yedi yaşında bir ço-

cuktan söz eder. Boğma nedeni, ne ailesinin ne çevresinin kendisine sevgi göstermemesiydi. Dr. Burnt ona iyi davrandı ve o da saygın bir yurttaş oldu; ama hiçbir Dr. Burnt, Frankenstein'ın ucubesini ıslah etme işini üstlenmedi.

Kusurlu olan, romantiklerin psikolojisi değildir; değer ölçüleridir. Ne türden olursa olsun ve toplumsal sonuçları ne olursa olsun güçlü tutkulara hayranlık duyarlar. Romantik aşk, özellikle talihsiz olduğunda, onaylarını almaya yetecek kadar güçlüdür; ama en güçlü tutkuların pek çoğu yıkıcıdır. Nefret, hınç, kıskançlık, pişmanlık, çaresizlik, kırılmış gurur, haksız yere ezilenlerin öfkesi, savaşma hevesi, köleleri ve korkakları küçümseme. Romantizmin, özellikle Byron'cu çeşidinin teşvik ettiği insan tipi, şiddet düşkünü ve anti-sosyaldir, anarşik bir asi ya da fetihçi bir zorbadır.

Bu bakış, nedenleri insan doğasının ve insan koşullarının çok derininde yatan bir çağrı yapar. Özçıkar, İnsanı sosyalleştirmiştir, ama içgüdü olarak insan büyük ölçüde yalnız kalmaktadır; dinin ve ahlakın özçıkarı güçlendirme ihtiyacı buradan kaynaklanır; ama gelecekteki avantajlar uğruna şimdiki doyumlardan vazgeçme alışkanlığı can sıkıcıdır ve tutkular uyanınca, sağduyulu toplumsal davranış kısıtlamalarına katlanmak zorlaşır. Böyle zamanlarda bu kısıtlamaları takmayanlar, iç dünyalarındaki çatışmanın durmasından yeni bir enerji ve güç duygusu kazanırlar ve sonunda

felakete uğramalarına rağmen, bu arada, büyük mistiklerin malumu olmasına rağmen salt sıradan bir erdemle yaşanamayan Tanrısal bir yücelme duygusu yaşarlar. Doğalarının ıssız kısmı kendisini yeniden dayatır; ama anlık varlığını sürdürürse, bu dayatma mite bürünmelidir. Mistik, Tanrıyla bir olur ve Sonsuzu tefekkür ederken, kendisini komşusuna karşı görevden muaf hisseder. Anarşik asi daha da iyisini yapar; kendisini Tanrıyla bir değil, Tanrı hisseder. Maddeye ve komşularımıza bağımlılığımızı temsil eden hakikat ve görev, Tanrılaşan insan için artık yoktur; başkaları için hakikat, *o*nun farzettiğidir, görev *o*nun buyurduğudur. Hepimiz çalışmadan tek başımıza yaşayabilseydik, hepimiz bu bağımsızlık esrimesini yaşayabilirdik; yaşayamadığımız için, bunun keyfi yalnızca deliler ve diktatörler için olanaklıdır.

Münzevi içgüdülerin toplumsal bağlara isyanı yalnızca romantik denilen hareketin değil, onun bugüne kadar gelen silsilesinin de; felsefesinin, siyasetinin ve duygularının da anahtarıdır. Felsefe, Alman idealizminin etkisi altında, tekbencileşti ve kendini geliştirme, etiğin temel ilkesi ilan edildi. Duyguya gelince, yalıtılmışlık arayışı ile tutkunun ve ekonominin zorunlulukları arasında tatsız bir uzlaşma zorunlu olur. D. H. Lawrence'ın öyküsü "Adaları Seven Adam"da, böyle bir uzlaşmadan giderek artan ölçüde tiksinen ve sonunda, tam bir ya-

lıtılmışlığın keyfi içinde açlıktan ve soğuktan ölen bir kahraman vardır; ama yalnızlığı öven yazarlar, bu ölçüde bir tutarlılığa ulaşmadılar. Bir münzevi, uygar yaşamın rahatlığını bulamaz ve kitap yazmak ya da sanat eseri üretmek isteyen bir kişi, işini yaparken hayatta kalacaksa, başkalarının hizmetlerine boyun eğmelidir. Yalnız yaşamı *hissetme*ye devam etmek için, kendisine hizmet edenlerin onun egosunu etkilemelerini önleyebilmelidir; bu da, eğer hizmet edenler köleyse, en iyi başarılabilecek şeydir. Ama tutkulu aşk, daha zor bir konudur. Tutkulu âşıklar, toplumsal engellere başkaldırı içinde sayıldıkları sürece, onlara hayranlık duyulur; ama gerçek yaşamda aşk ilişkisinin kendisi, hızla bir toplumsal engel haline gelir ve aşk partnerinden nefret edilir; dahası aşk, bağı koparmayı zorlaştıracak kadar güçlüyse nefret daha da şiddetlenir. Bu yüzden aşk giderek, her birinin kendi egosunun koruyucu duvarlarını yararak diğerini yok etmeye kalkıştığı bir savaş olarak kavranır. Bu bakış açısı, Strindberg'in ve daha fazlası D. H. Lawrence'ın yazılarıyla tanınmaya başlandı.

Bu hissetme tarzında yalnızca tutkulu aşk değil, ötekilerle her dostluk ilişkisi, ötekiler, kişinin kendi benliğinin yansıması olarak görüldüğü sürece olanaklıdır. Ötekiler akrabaysa bu yapılabilir ve ne kadar yakın akrabalarsa, o kadar olanaklıdır. Ptolemaios hanedanı örneğinde olduğu gibi, endogamiye yol açan soy

vurgusunun nedeni budur. Bunun Byron'u nasıl etkilediğini biliyoruz; Wagner, Siegmund ile Sieglinde'nin aşkında benzer bir duyguyu belirtir. Nietzsche, rezilce olmasa da, kendi kız kardeşini diğer bütün kadınlara tercih etti. Ona şöyle yazar: "Bütün söylediklerinde ve yaptıklarında, aynı soya ait olduğumuzu ne kadar güçlü hissediyorum. Sen beni herkesten çok anlıyorsun, çünkü aynı anne-babadan geldik. Bu, benim 'felsefe'me çok uyuyor."

Byron'un savunduğu ulusallık ilkesi, aynı "felsefe"nin bir uzantısıdır. Bir ulusun, aynı atalardan gelen ve bir tür "kan bilinci"ni paylaşan bir ırk olduğu varsayılır. Sürekli, İngilizlerin Byron'un kıymetini bilmediğini söyleyen Mazzini, ulusları, mistik bir bireyselliğe sahip olarak tasavvur etti ve diğer romantiklerin kahramanlarda aradığı anarşik büyüklüğü uluslara atfetti. Uluslar için özgürlük giderek, yalnızca Mazzini tarafından değil, görece ağırbaşlı devlet adamları tarafından da, pratikte uluslararası işbirliğini olanaksızlaştıran mutlak bir şey olarak görüldü.

Kana ve ırka inanç, doğal olarak anti-semitizmle bağlantılıdır. Aynı zamanda romantik bakış, kısmen aristokrat olduğu için, kısmen tutkuyu hesaba tercih ettiği için, ticareti ve finansı son derece küçümser. Bu yüzden, kapitalizm karşıtlığı ilan etme noktasına varır; ama bu karşıtlık ekonomik meşguliyetlerden hoşnutsuzluğa dayandığı ve kapitalist dünyanın

Yahudilerce yönetildiği telkiniyle güçlendiği için, proletaryayı temsil eden sosyalist muhalefetten tamamen farklıdır. Byron, ekonomik güç olarak kaba bir şeyi fark etmeye tenezzül ettiği ender durumlarda, bu bakış açısını ifade eder:

> Kim elinde tutar dünyanın dengesini?
> Kralcı ya da liberal kim tutar ipleri mecliste?
> Kim ayaklandırır İspanya'daki çulsuz yurtseverleri?
> (Köhne Avrupa'da gazetelerin "ciyaklamasına ve gevelemesine"
> Neden oldu bu hani) Eski ve Yeni Dünya'nın çektiği acıyı, aldığı keyfi,
> Belirleyen kimdir? Politikayı yönlendiren kimdir ya?
> Napolyon'un soylu gözüpekliğinin ardındakiler kimdi?
> Yahudi Rotschild ve Hıristiyan meslektaşı Baring'di.

Şiir belki çok müzikal değildir, ama duygu zamanımıza aittir ve Byron'un bütün izleyicileri tarafından tekrarlanmıştır.

Romantik hareket, özünde, insan kişiliğini toplumsal uylaşımın ve toplumsal ahlakın prangalarından kurtarmayı amaçladı. Bu prangalar, kısmen, arzu edilir faaliyet biçimlerinin önünde gereksiz engeldi; çünkü her eski topluluk, geleneksel olmalarından başka

bir şey söylenemeyen davranış kuralları geliştirmiştir. Ama egoist tutkuları, bir kez serbest bırakıldı mı, tekrar toplumun ihtiyaçlarına boyun eğecek duruma getirmek kolay değildir. Hıristiyanlık Egoyu ehlileştirmeyi bir ölçüde başardı; ama ekonomik, siyasal ve entelektüel nedenler Kiliselere karşı başkaldırıyı kamçıladı ve romantik hareket, başkaldırıyı ahlak alanına taşıdı. Yeni bir yasadışı Egoyu cesaretlendirmekle toplumsal işbirliğini olanaksızlaştırdı ve taraftarlarını, ya anarşi ya despotizm seçeneğiyle baş başa bıraktı. Egoizm başlangıçta insanların öteki insanlardan ebeveyn şefkati beklemesine yol açtı; ama ötekilerin de kendi Egoları olduğunu öfkeyle keşfedince, hayal kırıklığına uğrayan şefkat arzusu nefrete ve şiddete dönüştü. İnsan tek başına yaşayan bir hayvan değildir ve toplumsal yaşam varlığını sürdürdüğü sürece, kendini gerçekleştirme etiğin üstün ilkesi olamaz.

19

ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau (1712-78), on sekizinci yüzyıl Fransızcasındaki anlamıyla bir *philosophe* olmasına rağmen, bugünkü anlamıyla bir "filozof" değildi. Yine de edebiyat, beğeni, hareket tarzları ve siyaset üzerinde olduğu gibi, felsefe üzerinde de güçlü bir etkisi oldu. Bir düşünür olarak onun meziyetleriyle ilgili kanımız ne olursa olsun, toplumsal bir güç olarak muazzam önemini kabul etmeliyiz. Bu önem, esas olarak kalbe ve onun zamanında "duyarlık" denilen şeye seslenmesinden kaynaklanmaktaydı. Romantik hareketin babasıdır, insani tutkularından, insani olmayan olgular çıkaran düşünce sistemlerinin başlatıcısı, geleneksel mutlak monarşilere karşıt olarak sözde-demokratik diktatörlüklerin siyaset felsefesinin mucididir. Onun zamanından bu yana, kendilerini reformcu sayanlar iki grubu ayrılmıştır: Rousseau'yu izleyenler ve Locke'u

izleyenler. Bu gruplar bazen işbirliği yaptılar ve birçok birey, bunda hiçbir uyumsuzluk görmedi. Ama aralarındaki uyuşmazlık giderek daha fazla alenileşti. Günümüzde Hitler, Rousseau'nun bir sonucudur; Roosevelt ve Churchill ise Locke'un.

Rousseau'nun biyografisi, *İtiraflar*'ında ayrıntılı bir biçimde, ama gerçeğe birebir sadık kalmadan anlatıldı. Kendisini büyük bir günahkâr olarak göstermekten çekinmedi ve bazen bu noktayı abarttı; ama onun dışında, her türlü olağan erdemden yoksun olduğunu gösteren bolca kanıt vardır. Bunu dert etmedi; çünkü her zaman sıcak bir kalbi olduğunu düşündü, ama bu kalp onun en iyi arkadaşlarına alçakça davranmasına engel olmadı. Yaşamını, onun düşüncesini ve etkisini anlamaya yetecek kadar anlatacağım.

Cenevre'de doğdu ve geleneksel Kalvinci bir eğitim gördü. Yoksul olan babası, saatçilik ve dans öğretmenliği mesleklerini birlikte yürüttü; annesi çok erken, kendisi bebekken öldü ve bir teyze tarafından büyütüldü. On iki yaşında okulu bıraktı ve çeşitli mesleklerde çıraklık yaptı, ama hepsinden nefret etti ve on altı yaşında Cenevre'den Savoy'a kaçtı. Geçinme olanaklarından yoksun olduğu için, Katolik bir papaza gidip, kendisini Katolik olmak isteyen biri gibi gösterdi. Resmi mezhep değişikliği Turin'de, bir katekümen kurumunda gerçekleşti; işlem dokuz gün sürdü. O, güdülerini tama-

men parasal gösterir: "Yapmak üzere olduğum kutsal işin, esasında haydutluk olduğunu kendimden gizleyemem," ama bunlar, Protestanlığa döndükten sonra yazıldı ve birkaç yıl içtenlikle inanan bir Katolik olduğunu düşünmek yersiz olmaz. 1742'de anlattığına göre, 1730'da oturduğu ev bir piskoposun duaları sayesinde yangından mucizevi bir şekilde kurtulmuştu.

Turin'deki kurumdan cebinde yirmi frankla çıkan Rousseau, üç ay sonra ölen Madame de Vercelli adlı bir hanımefendinin uşağı oldu. Kadının ölümünde, ona ait olan bir kurdele Rousseau'da bulundu; aslında kurdeleyi çalmıştı. Sevdiği bir hizmetçi kızın kendisine verdiğini iddia etti; iddiasına inanıldı ve hizmetçi cezalandırıldı. Bahanesi tuhaftır: "Kötülük, hiçbir zaman bu zalimce anda olduğundan daha uzak olmamıştı benden; zavallı kızı suçladığım zaman, çelişkidir ama doğrusu, ona olan sevgim bunu yapmama neden oldu. Zihnimde o vardı ve suçu, aklıma gelen ilk kişiye attım." Bu, Rousseau'nun etiğinde "duyarlığın" her türlü alışılmış erdemin yerini almasının iyi bir örneğidir.

Bu olaydan sonra, kendisi gibi Protestanlıktan dönen ve dine hizmetlerinden ötürü Savoy kralından maaş alan sevimli bir hanımefendi olan Madame de Warens'le arkadaş oldu. Dokuz on yıl boyunca zamanının çoğunu hanımefendinin evinde geçirdi; metresi olduktan sonra bile ona "ana" demeye devam etti. Bir süre

Madame'ı kâhyasıyla paylaştı; hepsi dostça bir arada yaşadı ve kâhya ölünce, Rousseau üzüldü ama "pekâlâ, ne de olsa elbiselerini ben alacağım" düşüncesiyle kendini teselli etti.

Yaşamının ilk yıllarında, yaya dolaşan ve bulabildikleriyle geçinen bir serseri gibi yaşadığı dönemler oldu. Bu dönemlerin birinde, birlikte dolaştığı bir arkadaşı Lyon sokaklarında bir sara nöbeti geçirdi; Rousseau, toplanan kalabalıktan yararlanıp arkadaşını orada öyle bırakıp kaçtı. Bir keresinde, kendisini Kutsal Kabir yolunda görevli bir piskopos olarak tanıtan bir adamın sekreteri oldu, bir keresinde de, Dubbing adlı bir İskoç Jacobit kılığına bürünerek, zengin bir hanımefendiyle gönül ilişkisi kurdu.

Ne var ki, 1743'te büyük bir hanımefendinin yardımıyla, Fransa'nın Venedik büyükelçisinin sekreteri oldu; Büyükelçi, bütün işi Rousseau'ya bırakan ama maaş ödemeyi ihmal eden Montaigu adlı bir ayyaştı. Rousseau işini iyi yaptı ve kaçınılmaz kavga onun kusuru değildi. Paris'e gidip adalet aramaya çalıştı; herkes onun haklı olduğunu kabul etti, ama uzun bir süre hiçbir şey yapılmadı. Sonunda hakkı olan ücreti almasına rağmen, bu gecikmenin sıkıntılarının, Rousseau'nun Fransa'da var olan yönetim biçiminin aleyhine dönmesiyle ilişkisi vardı.

Paris'te kaldığı otelde hizmetçi olan Thérèse le Vasseur ile aşağı yukarı bu sırada (1745)

arkadaş oldu. Ömrünün geri kalan kısmında onunla birlikte yaşadı (diğer ilişkilerini dışlamamak üzere), ondan beş çocuğu oldu ve hepsini Kimsesiz Çocuklar Yurduna götürdü. Thérèse'de neyi çekici bulduğunu hiç kimse anlamadı. Çirkin ve cahildi; okuma yazma bilmiyordu (ona yazmayı öğretti, ama okumayı öğretmedi); ayların adını bilmiyordu ve para hesabı yapamıyordu. Annesi açgözlü ve tamahkârdı; ikisi birlikte, Rousseau'yu ve arkadaşlarını bir gelir kaynağı olarak kullandı. Rousseau, Thérèse'yi zerre kadar sevmediğini iddia eder (doğru ya da yanlış); sonraki yıllarda Thérèse kendini içkiye verdi ve seyis yamaklarının peşinden koştu. Olasılıkla hem mali hem entelektüel açıdan ondan kuşku götürmez bir biçimde üstün ve onun kendisine tamamen bağımlı olma duygusundan hoşlandı. Büyük kişilerle arkadaşlıktan her zaman rahatsız oldu ve sahiden sade insanları tercih etti; bu bakımdan demokratik duygusu gerçekten içtendi. Thérèse ile evlenmemesine rağmen, ona neredeyse karısıymış gibi davrandı ve Rousseau'yla arkadaş olan ihtişamlı hanımefendilerin tümü ona katlanmak zorunda kaldı.

İlk edebi başarısı oldukça geç geldi. Dijon Akademisi, "Sanat ve bilim insanlığa yarar sağladı mı?" konusunda en iyi denemeye ödül vereceğini duyurdu. Rousseau yarar sağlamadığını savundu ve ödülü kazandı (1750). Ona göre, bilim, edebiyat ve sanat ahlakın en kötü

düşmanıdır ve ihtiyaç yarattığı için köleliğin kaynağıdır; yoksa Amerikalı vahşiler gibi çıplak dolaşanlara nasıl zincir vurulabilir? Bekleneceği gibi Sparta'dan yana ve Atina'ya karşıdır. Plutarkhos'un *Lives of the Noble Grecians and Romans*'ını yedi yaşında okumuş ve çok etkilenmişti; özellikle Lykurgos'un yaşamına hayran kaldı. Spartalılar gibi savaşta başarıyı bir meziyet testi olarak görüyordu; yine de gelişmiş Avrupalıların savaşta yenebildiği "soylu vahşiler"e hayrandı. Ona göre bilim ile erdem bağdaşmaz ve bütün bilimlerin aşağılık bir kökeni vardır. Astronomi, astroloji hurafesinden gelir; belagat hırstan, geometri tamahkârlıktan, fizik meraktan kaynaklanır; etiğin kaynağı bile insan gururudur. Eğitim ve resim sanatı içler acısıdır; uygar insanı eğitimsiz barbardan ayırt eden her şey kötüdür.

Ödülü kazındıktan ve bu denemeyle hızlıca bir üne kavuştuktan sonra Rousseau, denemenin ilkelerine göre yaşamaya koyuldu. Yalın bir yaşam benimsedi ve zamanı bilmesine artık ihtiyacı kalmadığını söyleyerek saatini sattı.

İlk denemenin düşünceleri, ödül kazanmayan ikinci denemesi "Eşitsizlik Üzerine Söylev"de (1754) geliştirildi. Ona göre "insan doğuştan iyidir, kurumlar insanı kötüleştirir" –ilk günah ve Kilise aracılığıyla kurtuluş öğretisinin antitezi. Kendi çağının pek çok siyaset teorisyeni gibi o da bir doğa durumundan söz etti; ama biraz farazi bir biçimde, "artık var

olmayan, belki hiç var olmamış, belki hiç var olmayacak, yine de şimdiki durumumuz hakkında iyi bir yargıda bulunmak için yalnızca düşüncesine sahip olmamız gereken bir durum" olarak söz etti. Doğal hukuk, doğa durumundan çıkarılmalıdır; ama doğal insandan habersiz olduğumuz sürece, başlangıçta doğal insan için hazırlanan ya da ona en iyi uyan yasayı belirlemek olanaksızdır. Bildiğimiz tek şey, doğal hukuka tabi olanların iradelerinin kendi bağımlılıklarının bilincinde olmaları ve doğrudan doğanın sesinden kaynaklanması gerektiğidir. Yaş, sağlık, zekâ ve benzeri bakımlardan *doğal* eşitsizliğe değil, uylaşımın onayladığı ayrıcalıklardan kaynaklanan eşitsizliğe itiraz eder.

Uygar toplumun ve sonuçta ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklerin kaynağı, özel mülkiyette bulunmaktadır. "Bir toprak parçasının etrafını çevirip 'bu benimdir' diye düşünen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulan ilk kişi, uygar toplumun gerçek kurucusuydu." Devamında, içler acısı bir devrimin madenciliğe ve tarıma yol açtığını söyler; tahıl, talihsizliğimizin simgesidir. Avrupa en fazla tahıla ve demire sahip olduğu için, en mutsuz kıtadır. Kötülüğü gidermek için, yalnızca uygarlığı terk etmek gerekir; çünkü insan doğal olarak iyidir ve vahşi insan, *karnı doyunca*, bütün doğayla barışık ve kendisi gibi bütün yaratıkların dostu olur (italikler bana ait).

Rousseau bu denemeyi Voltaire'e gönderdi ve o da yanıt verdi (1755): "İnsan soyuna karşı yeni kitabını aldım ve teşekkür ederim. Hepimizi aptallaştırma tasarısında hiçbir zaman böyle bir zekâ kullanılmamıştır. Sizin kitabınızı okuyunca insan dört ayak üzerinde yürümek istiyor. Ama altmış yıldan fazla bir süredir bu alışkanlığı bıraktığım için, ne yazık ki tekrar dört ayak üzerinde yürümenin olanaksız olduğunu düşünüyorum. Kanada vahşilerini araştırmaya da girişemem; çünkü mahkûm olduğum illetler, Avrupalı bir cerrahı benim için zorunlu kılıyor; çünkü o bölgelerde savaş devam ediyor ve çünkü bizim eylemlerimizi örnek alan vahşiler, neredeyse bizim kadar kötüleşmiştir."

Voltaire ile Rousseau'nun sonunda kavgaya tutuşmaları şaşırtıcı değildir; daha önce kavga etmemeleri tuhaftır.

1754'te ünlü olduktan sonra, doğduğu kent Rousseau'yu hatırladı ve davet etti. Daveti kabul etti; ama yalnızca Kalvinciler Cenevre yurttaşı olabildiği için, o da ilk inancına geri dönmüştü. Zaten kendisinden Cenevreli bir püriten ve cumhuriyetçi olarak söz etmeyi adet edinmişti ve tekrar mezhep değiştirdikten sonra Cenevre'de yaşamayı düşündü. *Eşitsizliğin Üzerine Söylev*'i Kent Babalarına ithaf etti, ama Babalar memnun olmadı; sıradan yurttaşların dengi sayılmak istemediler. Rousseau'nun Cenevre'de yaşamasına engel, yalnızca

Babaların muhalefeti değildi; daha ciddi bir engel daha vardı; Voltaire orada yaşamaya gitmişti. Voltaire bir oyun yazarı ve bir tiyatro hayranıydı; ama Cenevre, püriten gerekçelerle her türlü dramatik temsili yasaklamıştı. Voltaire yasağı kaldırtmaya çalışınca, Rousseau püritenlerin safında mücadeleye girdi. Vahşiler asla oyun sahnelemez; Platon oyunları onaylamaz, Katolik Kilise oyuncuları evlendirmek ya da gömmek istemiyor, Bossuet, drama "şehvet okulu" diyor. Voltaire'e saldırma fırsatı kaçırılamazdı ve Rousseau, çileci erdemin baş savunucusu oldu.

Bu, iki ünlü kişinin ilk aleni anlaşmazlığı değildi. İlki, Lizbon depremiyle (1755) bağlantılıydı; Voltaire, depremle ilgili, dünyanın İlahi yönetimine kuşku düşüren bir şiir yazdı. Rousseau köpürdü. Şu yorumda bulundu: "Her zaman Tanrıya inanıyor gibi görünen Voltaire, aslında şeytan dışında hiç kimseye inanmadı; çünkü onun sözde Tanrısı, ona göre, kötülük yapmaktan zevk alan zararlı bir Varlıktır. Bu öğretinin saçmalığı, her türlü iyi şeyle taçlanmış, kendi mutlu ortamından, kendisinden uzak olan ciddi felaketlerin acımasız ve korkutucu imgeleriyle kendi hemcinslerini çaresizlikle doldurmaya çalışan bir kişide özellikle tiksindiricidir."

Rousseau, kendi payına, depremi sorun yapmaya gerek görmedi. Arada bir belli sayıda insanın ölmesi iyi bir şeydir. Üstelik Lizbon

halkı, yedi katlı yüksek evlerde yaşadıkları için acı çekti; insanların yapması gerektiği gibi ormanlara yayılsalardı, yaralanmadan kurtulurlardı.

Depremlerin teolojisi ve sahne oyunlarının ahlaklılığı sorunu Voltaire ile Rousseau arasında, bütün *philosophe*'lerin taraf tuttuğu keskin bir düşmanlığa neden oldu. Voltaire, Rousseau'ya yaramaz bir deliymiş gibi davrandı; Rousseau, Voltaire'den "dinsizliğin borazanı, keskin deha ve alçak ruh" diye söz etti. Bununla birlikte, ince duygular da ifade bulmalı ve Rousseau, Voltaire'e şunları yazdı (1760): "Aslında sizden nefret ediyorum, çünkü bunu siz istediniz; ama eğer istemiş olsaydınız, hâlâ sizi sevmeye değer bir adam gibi sizden nefret ederdim. Zira, size yönelik kalbimi dolduran bütün duygulardan, yalnıza ince dehanızdan esirgeyemediğimiz hayranlık ve yazılarınıza duyulan sevgi duruyor. Sizde yetenekleriniz dışında onurlandırabileceğim bir şey yoksa, bu benim suçum değil."

Şimdi Rousseau'nun yaşamının en verimli dönemine geliyoruz. Romanı *La nouvelle Héloise* 1760'ta, *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* 1762'de çıktı. "Doğal" ilkelere göre eğitim üzerine bir inceleme olan *Emile*, Rousseau'nun anladığı şekliyle doğal dinin ilkelerini ortaya koyan ve hem Katolik hem Protestan ortodoksluğu kızdıran "Savoy'lu Bir Papazın İman İkrarı"nı içermeseydi, yetkililerce zararsız sayılırdı.

Toplum Sözleşmesi daha da tehlikeliydi; çünkü demokrasiyi savunuyor ve kralların ilahi hakkını inkâr ediyordu. İki kitap ününü büyük ölçüde arttırırken, üzerine resmi bir lanet fırtınası da çekti. Fransa'dan kaçmak zorunda kaldı, Cenevre onu kabul etmedi,[1] Bern, sığınma isteğini reddetti. Sonunda Büyük Friedrich ona acıdı ve filozof-kralın mülkünün bir parçası olan Neuchatel'e yakın Motiers'te yaşamasına izin verdi. Orada üç yıl yaşadı, üç yılın sonunda (1765), papazın başını çektiği Motiers'li köylüler onu zehirlemekle suçlayıp, öldürmeye çalıştı. 1762'de Hume'un kendisine hizmet sunduğu İngiltere'ye kaçtı.

İngiltere'de başlangıçta her şey yolunda gitti. Büyük bir sosyal başarı kazandı ve III. George kendisine maaş bağladı. Neredeyse her gün Burke'le görüşüyordu, ama dostlukları çok geçmeden soğudu ve Burke şunu söyleyecek noktaya geldi: "Beyhudelik dışında, kalbini etkileyecek ya da anlayışına yol gösterecek hiçbir ilkesi yoktu." En uzun süre sadık kalan Hume oldu; Rousseau'yu çok sevdiğini ve bütün ömrünü karşılıklı dostluk ve saygı içinde onunla geçirebileceğini söylüyordu. Ama o sırada Rousseau, sonunda kendisini delirten bir

[1] Cenevre Konseyi iki kitabın yakılmasını emretti ve Cenevre'ye gelmesi halinde Rousseau'nun tutuklanması için talimat verdi. Fransız hükümeti tutuklanmasını emretmişti; Paris Parlamentosu ve Sorbonne, *Emile*'i lanetledi.

hastalığa, herkesi düşman görme hastalığına yakalanmıştı ve Hume'un, kendisini öldürme planlarının parçası olmasından kuşkulandı. Arada bir bu tür kuşkuların saçmalığını kavrayacak ve "Hayır, hayır, Hume hain değil" diye haykırarak Hume'u kucaklayacaktı; Hume da "*Quoi, mon cher Monsieur!*" diye yanıt verecekti; ama sonunda hezeyanları galip geldi ve kaçtı. Son yıllarını Paris'te büyük bir yoksulluk içinde geçirdi ve öldüğü zaman, intihardan kuşkulanıldı.

Araları açıldıktan sonra Hume şöyle dedi: "Yaşamı boyunca yalnızca hissetmiştir ve bu bakımdan onun duyarlığı, şimdiye kadar örneğini görmediğim bir dereceye yükselir; ama bu ona hazdan çok keskin bir acı duygusu verir. Yalnızca giysileri değil, derisi de soyulmuş ve bu durumda, haşin ve sert öğelerle savaşmaya çıkan bir kişiye benzer."

Onun karakterine ilişkin gerçeğe bir ölçüde uygun en kibar özet budur.

Rousseau'nun çalışmalarında, başka bakımlardan ne kadar önemli olursa olsun, felsefi düşünce tarihini ilgilendirmeyen çok şey vardır. Düşüncesinin yalnızca iki bölümünü ayrıntılı ele alacağım: önce teolojisini, sonra siyaset felsefesini.

Teolojide, şimdi Protestan teologların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bir yenilik yaptı. Ondan önce, Platon'dan bu yana her filozof, eğer Tanrıya inandıysa, inancını

destekleyen akılsal argümanlar sundu.[1] Argümanlar bize çok inandırıcı görünmeyebilir ve sonucun doğruluğundan zaten emin olmayan hiç kimseye ikna edici görünmeyeceğini düşünebiliriz. Ama argümanları öne süren filozoflar argümanların mantıksal olarak geçerli olduklarına ve yeterli felsefi kapasiteye sahip önyargısız her kişide Tanrının varlığının kesinliğine neden olacağına kesinlikle inanıyorlardı. Bizi Tanrıya inanmaya teşvik eden modern Protestanlar, çok büyük ölçüde, eski "kanıtları" önemsemez ve inançlarını insan doğasının bir boyutuna –huşu ya da gizem duyguları, doğru ve yanlış anlayışı, özlem hissi vb– dayandırır. Dini inancı bu şekilde savunmayı, Rousseau icat etti. Bu savunma şekli o kadar tanıdık hale geldi ki, modern bir okur Rousseau'yu söz gelişi Descartes ya da Leibniz'le karşılaştırma zahmetine katlanmazsa, bu yaklaşımın özgünlüğünü kolayca takdir etmeyebilir.

Rousseau aristokrat bir hanımefendiye şunları yazar: "Ah, Madam! Bazen çalışma odamda tek başıma kalıp ellerimle gözlerimi sıkıca kapattığımda ya da gecenin karanlığında, Tanrının var olmadığını düşünüyorum. Ama şuraya bakın: Doğan güneş yeryüzünü kaplayan sisleri dağıtıp, doğanın muhteşem manzarasını çırılçıplak ortaya sererken, aynı anda ruhumda-

[1] Pascal'ı hariç tutmalıyız. "Kalbin, aklın bilmediği kendi nedenleri vardır" ifadesi Rousseau'nun üslubuna çok uygundur.

ki bütün bulutları da dağıtıyor. İmanıma, Tanrıma ve O'na inancıma tekrar kavuşuyorum. O'na hayran oluyor ve tapıyorum ve O'nun huzurunda yerlere kapanıyorum."

Başka bir vesileyle şunları söyler: "Tanrıya, herhangi bir hakikate inandığım kadar güçlü inanıyorum, çünkü dünyada bana bağlı olan en son şey inanmak ve inanmamaktır." Bu argüman biçiminin kişiye özel olma kusuru vardır; Rousseau'nun bir şeye inanmadan edememesi, başka bir keşinin aynı şeye inanmasına gerekçe olamaz.

Teizminde çok ısrarcıydı. Bir keresinde bir yemekli davette, Saint Lambert (konuklardan biri) Tanrının varlığıyla ilgili kuşkusunu ifade etiği için, daveti terk etme tehdidinde bulundu. Rousseau, *"Moi Monsieur, je crois en Dieu!"* diye haykırdı. Her konuda onun sadık izleyicisi olan Robespierre bu konuda da onun izinden gitti. "Yüce Varlık Festivali"ni [Fête de l'Etre Suprême], Rousseau bütün kalbiyle onaylardı.

Emile'in dördüncü kitabında bir ara bölüm olan "Savoy'lu Papazın İman İkrarı," Rousseau'nun amentüsünün en açık ve en biçimsel ifadesidir. Bu bölüm doğanın sesinin, tamamen "doğal" bir kusurdan, evli olmayan bir kadını baştan çıkarma kusurundan ötürü utanç duyan erdemli bir papaza açıkladığı şeyler olduğunu iddia etmesine rağmen,[1] okur, doğanın

[1] Başka bir yerde Savoy'lu bir papazın "Un prêtre en bonne regle ne doit faire des enfants qu'aux femmes

sesi konuşmaya başlayınca, Aristoteles'ten, St. Augustinus'tan, Descartes'tan ve benzerlerinden türetilen bir argüman türlüsünü dillendirdiğini şaşkınlıkla görür. Bu filozofların kesinlikten ve mantıksal biçimden yoksun bırakıldıkları doğrudur; bu, filozofları mazur gösterip, değerli Papazın, filozofların bilgeliğine aldırmadığını söylemesine izin vermeye yarar.

"İman İkrarı"nın sonraki bölümleri, önceki düşünürleri daha az hatırlatır. Papaz, Tanrının varlığına kanaat getirdikten sonra, davranış kurallarını ele almaya geçer. "Bu kuralları," diyor, "yüksek felsefenin ilkelerinden çıkarmıyorum; kalbimin derinliklerinde, Doğa tarafından silinmez harflerle yazılmış buluyorum. Buradan yola çıkıp, vicdanın her koşulda doğru eylemin yanılmaz kılavuzu olduğu görüşünü geliştirir. Argümanın bu bölümünü şöyle sonlandırır: "Çok şükür, bu şekilde korkutucu felsefe aygıtından kurtuluyoruz; bilgili olmaksızın insan olabiliriz; ömrümüzü ahlakı incelemekle boşuna geçirmekten vazgeçersek, muazzam insan düşünceleri labirentinde çok daha güvenli bir kılavuza daha az maliyetle sahip oluruz." Doğal duygularımız, diyor Papaz, bizi ortak çıkara hizmet etmeye götürürken, aklımız bizi bencilliğe teşvik eder. Bu nedenle, erdemli olmak için aklı değil daha çok duyguyu izlememiz gerekir.

---

mariées" dediğini belirtir.

Doğal dinin, Papazın kendi öğretisine seslendiği gibi, bir vahiye ihtiyacı yoktur; insanlar Tanrının kalbe söylediklerini dinlemiş olsaydı, dünyada sadece tek din olurdu. Tanrı kendisini belli kişilere özel olarak açık etmişse, bu ancak insan tanıklığıyla bilinebilir ve insan tanıklığı da yanılabilir. Doğal dinin, her bireye doğrudan açık edilmiş olma avantajı vardır.

Cehennemle ilgili tuhaf bir pasaj vardır. Papaz, günahkârların ebedi eziyete uğrayıp uğramayacaklarını bilmez ve biraz yüksek perdeden, günahkârların kaderinin kendisini fazla ilgilendirmediğini söyler; ama genel olarak, cehennem acılarının ebedi olmadığı görüşüne eğilimlidir. Ne olursa olsun, kurtuluşun tek bir Kilisenin mensuplarıyla sınırlı olmadığından emindir.

Fransa hükümetini ve Cenevre Konseyini bu kadar derinden sarsan şey, herhalde, vahyin ve cehennemin reddedilmesiydi.

Kalbin lehine aklın reddedilmesi, bana göre, bir ilerleme değildi. Aslında, akıl dini inancın safında göründüğü sürece, kimse bu yolu akıl etmedi. Rousseau'nun çevresinde, Voltaire'in temsil ettiği şekliyle akıl dine karşıttı, bu nedenle aklın icabına bakılmalıydı! Dahası akıl çapraşık ve zordu; vahşiler, karınları tok olduğunda bile ontolojik argümanı anlayamazlar, ama yine de bütün gerekli bilgilerin deposu vahşilerdir. Rousseau'nun vahşisi –antropologların bildiği vahşi değildi– iyi bir koca ve

müşfik bir babaydı, açgözlü değildi ve dini doğal şefkat diniydi. Uygun bir kişiydi; ama iyi Papazın Tanrıya inanma nedenlerini takip edebilseydi, masumiyetinin götüreceğinden daha fazla felsefeye sahip olurdu.

Rousseau'nun bu uydurma "doğal insan" karakteri dışında, nesnel olguya ilişkin inançları kalbin duygulanımlarına dayandırma pratiğine iki itiraz vardır. Birincisi; bu tür inançların doğru olacağını varsaymak için hiçbir neden yoktur. İkincisi; sonuçta ortaya çıkan inançlar kişiye özel olacaktır; çünkü kalp, farklı insanlara farklı şeyler söyler. Bazı vahşiler, insan yemenin görevleri olduğuna "doğal ışık"la ikna olur ve aklın sesini dinleyip yalnızca Cizvit yemek gerektiğini savunan Voltaire'in vahşileri bile tam doyurucu değildir. Budistler için doğanın ışığı Tanrının varlığını açığa vurmaz, hayvan eti yemenin yanlış olduğunu ilan eder. Fakat kalp bütün insanlara aynı şeyi söylese bile bu durum, kendi duygularımız dışında bir şeyin var olduğunun kanıtı olamaz. Ben ya da bütün insanoğlu bir şeyi ne kadar arzularsa arzulasın, insan mutluluğu için ne kadar gerekli olursa olsun, bu, o şeyin var olduğunu varsaymanın gerekçesi değildir. İnsanoğlunun mutlu olacağını garanti eden hiçbir doğa yasası yoktur. Yeryüzündeki yaşamınızın gerçeğinin bu olduğunu herkes görebilir; ama tuhaf bir dönüşle, bu yaşamdaki ıstıraplarımız daha iyi bir öbür dünyanın argümanı yapılır.

Böyle bir argümanı, başka bir bağlamda kullanmamalıyız. Bir kişiden on koli yumurta satın almış ve ilk kolinin tamamı çürük çıkmışsa, geri kalan dokuz kolinin üstün nitelikte olması gerektiği sonucunu çıkarmazsınız; bu dünyadaki ıstıraplarımızın tesellisi olarak burada "kalbin" teşvik ettiği muhakeme budur.

Kendi payıma ben ontolojik argümanı, kozmolojik argümanı ve eski sermayenin geri kalanını, Rousseau'dan çıkan duygusal mantıksızlığa tercih ederim. Eski argümanlar en azından dürüsttü; geçerli olduklarında, konularını kanıtladılar, geçerli olmadıklarında, geçerli olmadıklarını kanıtlayacak her eleştiriye açıktılar; ama yeni kalp teolojisi, argümandan vazgeçer, çürütülemez; çünkü konularını kanıtladığını iddia etmez. Esasında, kabul edilmesi için gösterilen tek neden, hoş rüyalara dalmamıza izin vermesidir. Bu değersiz bir nedendir ve Thomas Aquinas ile Rousseau arasında seçim yapmak zorunda kalsaydım, tereddüt etmeden Aquinas'ı seçerdim.

Rousseau'nun siyaset teorisi, 1762'de yayınlanan *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya konulur. Bu kitap nitelik olarak diğer pek çok yazısından çok farklıdır; çok az duygusallık içerir ve entelektüel akıl yürütmeye çok yaklaşır. Öğretileri, demokrasiyi destekler gibi görünmesine rağmen, totaliter devleti haklı gösterme eğilimindedir. Ama Cenevre ile antikite birleşip, Rousseau'nun Kent Devletini, Fransa ve İngil-

tere gibi büyük imparatorluklara tercih etmesini sağladı. Kitabın kapak sayfasında kendine "Cenevre yurttaşı" diyor ve giriş cümlesinde şunları söylüyor: "Özgür bir devletin yurttaşı olarak doğduğum ve Egemenin bir mensubu olduğum için, sesimin kamusal işler üzerindeki etkisi ne kadar zayıf olursa olsun, kamusal konularda oy verme hakkımın o konuları incelemeyi görevim haline getirdiğini hissediyorum." Plutarkhos'un Lykurgos'un Hayatı'nda yer aldığı şekliyle Sparta'ya övgü dolu göndermeler vardır. Küçük devletlerde demokrasinin, orta boy devletlerde aristokrasinin, büyüklerinde ise monarşinin en iyisi olduğunu söyler; ama kendince, kısmen demokrasiyi daha uygulanabilir hale getirdikleri için küçük devletlerin tercih edilebilir oldukları anlaşılmalıdır. Demokrasiden söz ederken, Yunanların kastettiği gibi, her yurttaşın doğrudan katılımını kasteder; temsili yönetime "seçimli aristokrasi" diyor. Demokrasi büyük bir devlette olanaklı olmadığı için, demokrasi övgüsü her zaman kent devleti övgüsünü ima eder. Kanımca bu Kent Devleti aşkı, Rousseau'nun siyaset felsefesine ilişkin pek çok anlatımda yeterince vurgulanmaz.

Bir bütün olarak kitap, Rousseau'nun pek çok yazısından çok daha az belagatli olmasına rağmen, ilk bölüm çok güçlü bir belagatle başlar: "İnsan özgür doğar ve her yerde zincire vurulmuştur. Bir kişi kendisini ötekilerin efen-

disi sanır, ama onlardan daha fazla köle kalır." Özgürlük, Rousseau'nun düşüncesinin nominal hedefidir; ama aslında eşitliğe değer verir ve hatta özgürlük pahasına eşitliği sağlamaya çalışır.

Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi kavrayışı, ilk başka Locke'unkine benzer gibi görünür; ama çok geçmeden Hobbes'unkine daha doğru olduğunu gösterir. Doğa durumundan gelişmede, bireylerin ilkel bağımsızlık içinde artık kalamadıkları bir zaman gelir; o zaman kendini korumak için birleşip bir toplum oluşturmaları zorunlu olur. Peki çıkarlarıma zarar vermeden özgürlüğümü nasıl rehin verebilirim? "Sorun, her bir ortağın canını ve malını ortak güçle savunacak ve koruyacak, her bireyin bütünle birleşirken yalnızca kendine itaat edebildiği ve önceki kadar özgür kalabildiği bir ortaklık biçimi bulmaktır. Toplum Sözleşmesinin çözümünü sunduğu temel sorun budur."

Sözleşme "her bir üyenin, bütün haklarıyla birlikte bütün topluluğa toptan devretmesi"ne dayanır; "çünkü ilk önce, herkes kendisini mutlak olarak topluluğa verdiği için, koşullar herkes için aynıdır; durum böyle olunca da, hiç kimsenin koşulları başkalarına yük haline getirmekte hiçbir çıkarı olmaz." Devretme çekincesiz olmalıdır. "Bireyler belli hakları korusalardı, kamu ile birey arasında karar verecek ortak bir üst olmayacağı ve bir noktada kendi yargıcı olan her birey her konuda öyle olmak

isteyeceği için, doğa durumu devam eder ve ortaklık mecburen hükümsüz ya da zorbalık olurdu."

Bu, özgürlüğün tamamen ilgasını ve insan hakları öğretisinin tamamen reddini ima eder. Daha sonraki bir bölümde bu teorinin biraz yumuşatıldığı doğrudur. Orada, toplum sözleşmesi siyasal yapıya bütün üyeleri üzerinde mutlak yetki vermesine rağmen, insanların insan olarak doğal haklara sahip olduğu söylenir. "Egemen kendi uyruklarına, topluluğun yararına olmayan hiçbir pranga vuramaz, böyle bir şeyi istemez bile" ama Egemen, topluluk için neyin yararlı ya da yararsız olduğu konusunda tek yargıçtır. Kolektif tiranlığa karşı, yalnızca çok zayıf bir engel bulunduğu açıktır.

Rousseau'daki "egemen"in hükümdar ya da hükümet anlamına değil, kolektif ve yasama kapasitesiyle topluluk anlamına geldiği görülmelidir.

Toplum Sözleşmesi şu sözlerle ifade edilebilir: "Her birimiz kendi şahsını ve bütün yetkisini genel iradenin üstün yönetimine verir ve tüzel kapasitemizle, her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz." Bu birleşme edimi ahlaki ve kolektif bir yapı yaratır; bu yapıya pasifken "Devlet," aktifken "Egemen" ve kendisine benzer diğer yapılarla ilişkide "İktidar" denilir. Sözleşmeyle ilgili yukarıdaki ifadede geçen "genel irade" kavrayışı, Rousseau'nun sisteminde çok önemli bir rol oynar.

Biraz sonra bu konuda daha fazla şey söyleyeceğim.

Egemenin kendi uyruklarına garantiler vermesine gerek olmadığı öne sürülür; çünkü kendini kurmuş olan bireylerden oluştuğu için, onlarınkine aykırı hiçbir çıkarı olamaz. "Egemen, salt egemen olması nedeniyle, her zaman ne olması gerekiyorsa odur." Bu öğreti, Rousseau'nun terimleri biraz kendine özgü bir biçimde kullandığını fark etmeyen okuru yanıltır. Egemen, zorbaca olabileceği de kabul edilen hükümet değildir; Egemen, devletin görünür herhangi bir organında tam olarak cisimleşmeyen az çok metafizik bir kendiliktir. Bu nedenle, hatasızlığı, kabul edilse bile sahip olması beklenebilecek pratik sonuçları yoktur.

Her zaman doğru olan Egemenin iradesi "genel irade"dir. Her yurttaş, yurttaş sıfatıyla, genel iradeye katılır; ama bir birey olarak, genel iradeye aykırı giden tikel bir iradeye de sahip olabilir. Toplum Sözleşmesi, genel iradeye itaat etmek istemeyenlerin itaat etmeye zorlanmasını gerektirir. "Bu, özgür olmaya zorlanmalarından başka bir anlama gelmez."

"Özgür olmaya zorlama" kavrayışı çok metafiziktir. Galileo zamanında genel irade, kesinlikle anti-Kopernikçiydi; Engizisyon Galileo'yu sözünü geri almaya mecbur etiğinde, "özgür olmaya" mı zorlandı? Byron'un Korsanını düşünün:

> Koyu mavi denizin mutlu sularında
> Düşüncelerimiz sınırsız ve kalplerimiz özgür.

Bu adam bir zindanda daha "özgür" olur muydu? Tuhaf olan, Byron'un soylu korsanlarının Rousseau'nun doğrudan bir sonucu olmalarıdır; yine de yukarıdaki pasajda Rousseau romantizmini unutup sofistike bir polis gibi konuşur. Rousseau'ya çok şey borçlu olan Hegel, onun "özgürlük" sözcüğünü kötü kullanımın benimsedi ve onu polise itaat etme hakkı ya da çok farklı olmayan bir şey olarak tanımladı.

Locke ve izleyicilerini karakterize eden özel mülkiyete derin saygı, Rousseau'da yoktur. "Devlet, üyeleriyle ilişkide, onların bütün mallarının efendisidir." Locke ve Montesquieu'nün öğütlediği şekliyle kuvvetler ayrılığına da inanmaz. Ama bazı konularda olduğu gibi bu konuda da, daha sonraki ayrıntılı değerlendirmeleri önceki genel ilkeleriyle tamamen uyuşmaz. III. Kitap, I. Bölüm'de Egemenin rolünün yasalar yapmakla sınırlı olduğunu ve yürütmenin ya da hükümetin, Egemen ile uyruklar arasında karşılıklı uyum sağlamak için kurulan bir ara organ olduğunu söyler. Devamında şunları söylüyor: "Egemen yönetmek ya da yargıç yasa çıkarmak isterse ya da uyruklar itaat etmek istemezse, düzenin yerini düzensizlik alır ve... devlet despotizme ya da anarşiye kayar." Bu cümlede, söz dağarcığı farkını

bir tarafa bırakırsak, Montesquieu ile hemfikir görünüyor.

Şimdi hem önemli hem bulanık olan genel irade öğretisine geliyorum. Genel irade çoğunluğun iradesiyle, hatta bütün yurttaşların iradesiyle özdeş değildir. Genel olarak siyasal yapıya ait irade olarak tasavvur edilmiş gibi görünüyor. Hobbes'un sivil toplumun bir kişi olduğu görüşünü kabul edersek, kişiliğin öznitelikleriyle, irade de dahil, donatıldığını varsaymalıyız; ama o zaman da, bu iradenin görünür tezahürlerinin ne olduğuna karar verme güçlüğüyle karşılaşırız ve burada Rousseau bizi karanlıkta bırakır. Genel iradenin her zaman haklı olduğu ve her zaman kamu yararından yana olduğu anlatılır; ama bundan, halkın yaptığı müzakerelerin eşit ölçüde doğru olduğu sonucu çıkmaz, çünkü herkesin iradesi ile genel irade arasında çoğu kez epeyce fark vardır. O zaman, neyin genel irade olduğunu nasıl bileceğiz? Aynı bölümde bir tür yanıt vardır:

"Yeterli bilgiyle donatılan halk kendi müzakeresini yaptığı zaman, yurttaşların birbiriyle iletişimi olmasaydı, küçük farklılıkların genel toplamı her zaman genel iradeyi verir ve karar her zaman iyi olurdu."

Anlaşılan, Rousseau'nun zihnindeki kavrayış şöyledir: Her kişinin siyasal görüşüne öz-çıkar yön verir; ama öz-çıkar, biri bireye özgü, diğeri topluluğun bütün üyelerinin paylaştığı iki parçadan oluşur. Yurttaşlar birbi-

riyle yandaşlık pazarlığı yapma fırsatı bulamazsa, yönleri farklı olan bireysel çıkarlar dengelenir ve geriye, ortak çıkarlarını temsil eden bir bileşke kalır ve bu bileşke, genel iradedir. Rousseau'nun kavrayışı, yerçekimi örneğiyle açıklanabilir. Yeryüzündeki her parçacık, evrendeki diğer her parçacığı kendine çeker; üstümüzdeki hava bizi yukarı çekerken, altımızdaki toprak bizi aşağıya doğru çeker. Ama bütün bu "bencil" çekimler farklı yönde oldukları ölçüde birbirini dengeler ve geriye, yerin merkezine doğru bir bileşke çekim kalır. Bu, bir topluluk olarak düşünülen yerin edimi ve onun genel iradesinin ifadesi olarak tasavvur edilebilir.

Genel iradenin her zaman haklı olduğunu söylemek, çeşitli yurttaşların öz-çıkarları arasında ortak olanı temsil ettiğine göre, topluluk için olanaklı en büyük kolektif öz-çıkar tatminini temsil ettiğini söylemektir. Rousseau'nun kastettiği anlama ilişkin bu yorum, benim aklıma gelenlerden çok, onun kendi sözlerine daha uygun gibi görünüyor.[1]

Rousseau'ya göre, devlet içinde ikincil kuruluşların varlığı, genel iradenin dışavurumunu pratikte engeller. Bu kuruluşlardan her

[1] Örneğin "Herkesin iradesi ile genel irade arasında çoğu zaman epey fark vardır; genel irade yalnızca ortak çıkarı düşünür; herkesin iradesi özel çıkara bakar ve yalnızca tikel iradelerin toplamıdır; ama bu aynı iradelerden birbirini yok eden artıları ve eksileri çıkarın, farkların toplamı olarak genel irade kalır."

birinin, bir bütün olarak topluluğun iradesiyle çatışması muhtemel kendi genel iradesi olacaktır. "O zaman artık insan sayısı kadar değil, kuruluş sayısı kadar oy vardır, denilebilir." Bu, önemli bir sonuca yol açar: "Bu nedenle, genel iradenin kendini ifade edebilmesi için, devletin içinde hiçbir kısmi toplumun olmaması ve her yurttaşın yalnızca kendi düşüncelerini düşünmesi çok önemlidir: Büyük Lykurgos'un kurduğu yüce ve eşsiz sistem işte buydu." Bir dipnotta Rousseau, kendi görüşünü Machiavelli'nin otoritesiyle destekler.

Böyle bir sistemin pratikte neyi gerektirdiğini düşünelim. Devlet, kiliseleri (devlet kilisesi hariç), siyasal partileri, sendikaları ve benzer ekonomik çıkarlara sahip insanların kurduğu bütün örgütleri yasaklamak zorunda kalırdı. Sonuç, bireysel yurttaşın güçsüz olduğu lonca devleti ya da totaliter devlet olur. Anlaşılan Rousseau bütün kuruluşları yasaklamanın zor olabileceğini fark ediyor ve sonradan şunu ekliyor: Eğer ikincil kuruluşlar olması *gerekiyorsa*, birbirlerini etkisizleştirebilmeleri için ne kadar çok olurlarsa o kadar iyi olur.

Kitabın sonraki bir bölümünde hükümeti ele almaya gelince, yürütmenin kaçınılmaz olarak kendine ait ve topluluğunkiyle kolayca çatışması muhtemel bir çıkarı ve genel iradesi olan bir kuruluş olduğunu fark eder. Şöyle diyor; büyük bir devletin hükümetinin küçük bir devletin hükümetinden daha güçlü olması ge-

rekir, aynı zamanda hükümeti Egemen aracılığıyla sınırlamaya da daha fazla ihtiyaç vardır. Bir hükümet üyesinin üç iradesi vardır: Kişisel iradesi, hükümetin iradesi ve genel irade. Bu üçü bir *crescendo* oluşturmalıdır, ama pratikte genellikle *diminuendo* oluşturur. Yine: "Her şey el ele verip, başkaları üzerinde egemen kılınan bir kişiden adalet duygusunu ve aklı uzaklaştırmaya çalışır."

Demek ki, "her zaman sabit, değiştirilemez ve saf" olan genel iradenin yanılmazlığına rağmen, tiranlıktan sakınmayla ilgili bütün eski sorunlar yerli yerinde duruyor. Rousseau'nun bu sorunlarla ilgili söyledikleri ya Montesquieu'nün el atından bir tekrarıdır ya da eğer demokratikse, Egemen dediği şeyle özdeş olan yasamanın üstünlüğünde bir ısrardır. Başlangıçta yola çıktığı ve siyasal sorunları çözmüş gibi gösterdiği geniş genel ilkeler, hiçbir katkıda bulunmadıkları çözüme doğru ayrıntılı değerlendirmelere tenezzül edince, ortadan kaybolur.

Zamanın gericilerinin kitabı lanetlemesi, modern okuru aslında içerdiğinden çok daha kapsamlı bir devrimci öğreti bulma beklentisi içine sokar. Demokrasiyle ilgili söylenenlerle bunu açıklayabiliriz. Rousseau demokrasi sözcüğünü kullandığı zaman, görmüş olduğumuz gibi, eski kent devletinin doğrudan demokrasisini kast eder. Bunun hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemeyeceğini söyler; çünkü halk her

zaman toplanamaz ve kamusal işlerle her zaman ilgilenemez. "Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, yönetimi demokratik olurdu. Bu kadar kusursuz bir yönetim insanlara göre değil."

Bizim demokrasi dediğimize o, seçimli aristokrasi diyor; bu, diyor Rousseau, en iyi yönetimdir ama her ülkeye uygun değildir. İklim ne çok soğuk ne çok sıcak olmalıdır; üretim gerekli olan miktarı aşmamalıdır, çünkü aştığı yerlerde lüks kötülüğü kaçınılmazdır ve bu kötülüğü bir hükümdarla ve sarayıyla sınırlamak, bütün ahaliye yayılmasından iyidir. Bu sınırlamalarla, despotik yönetime geniş bir alan bırakılır. Yine de Rousseau'nun demokrasi savunusu, sınırlılıklarına rağmen, Fransız hükümetini kitaba düşman yapan şeylerden biriydi; diğeri, herhalde, hükümetin kökeni olarak Toplum Sözleşmesi öğretisinde ima edilen şeydi, yani kralların ilahi hakkının reddedilmesiydi.

Toplum Sözleşmesi, Fransız Devrimi'nde pek çok liderin Kutsal Kitabı haline geldi; ama Kutsal Kitapların kaderi olduğu üzere, dikkatlice okunmadı ve birçok izleyicisi tarafından yeterince anlaşılmadı. Metafizik soyutlamalar alışkanlığını demokrasi teorisyenlerinin arasına yeniden soktu ve genel irade öğretisiyle, bir liderin kendi halkıyla, seçim sandığı gibi dünyevi bir aygıtın onayına ihtiyaç duymayan mistik özdeşleşmesini olanaklı kıldı. Felsefesinin çoğu, Prusya otokrasisini savunurken Hegel

tarafından sahiplenildi.[1] Pratikteki ilk meyveleri Robespierre'in egemenliğiydi; Rusya ve Almanya diktatörlükleri (özellikle Almanya), kısmen Rousseau'nun öğretisinin bir sonucudur. Geleceğin Rousseau'nun hayaletine daha ne zaferler sunacağını, tahmin edemem.

[1] Hegel genel irade ile herkesin iradesi arasındaki ayrımı özellikle över: "Rousseau bu ayrımı her zaman göz önünde tutmuş olsaydı, bir devlet teorisine daha sağlam bir katkıda bulunurdu" (*Mantık*, kısım 163).

20

KANT

A. GENEL OLARAK ALMAN İDEALİZMİ

On sekizinci yüzyılda felsefeye İngiliz empirizmi egemendi; Locke, Berkeley ve Hume bu empirizmin temsilcileri kabul edilebilir. Bu kişilerde, zihin mizaçları ile teorik öğretilerinin eğilimi arasında, anlaşılan kendilerinin de farkında olmadığı bir çatışma vardı. Zihin mizaçları bakımından toplumsal konularda duyarlı yurttaşlardı, hiçbir şeklide iddiacı değillerdi, gereksiz güç hevesleri yoktu ve ceza yasalarının sınırları içinde herkesin istediğini yapabildiği hoşgörülü bir dünyadan yanaydılar. İyi huyluydular, görmüş geçirmiş insanlardı, kentli ve kibardılar.

Ama mizaçları toplumsal olduğu halde, teorik felsefeleri öznelciliğe yol açtı. Bu, yeni bir eğilim değildi. Geç antikitede, en bariz biçimde St. Augustinus'ta vardı; modern zamanda Descartes'ın *cogito*'suyla canlandı ve Leibniz'in

penceresiz monadlarıyla anlık bir doruğa ulaştı. Leibniz kendi deneyiminde her şeyin, eğer dünyanın geri kalanı yok olsa değişmeyeceğine inanıyordu; yine de kendini Katolik ve Protestan kiliselerini birleştirmeye adadı. Benzer bir tutarsızlık Locke, Berkeley ve Hume'da da görülür.

Locke'taki tutarsızlık teoridedir. Daha önceki bir bölümde Locke'un bir yanda "Bütün düşüncelerinde ve akıl yürütmelerinde zihnin, tek başına tefekkür eden ya da edebilen kendi idealarından başka dolaysız nesnesi olmadığına göre, bilgimizin yalnızca onlara aşina olduğu açıktır" ve "Bilgi, iki ideanın uyuşmasının ya da uyuşmamasının algılanmasıdır" dediğini gördük. Yine de gerçek varoluşuma ilişkin üç tür bilgimizin olduğunu savunur: Kendi varoluşumuza ilişkin sezgisel, Tanrının varoluşuna ilişkin tanıtlamalı ve duyulara sunulan şeylere ilişkin duyusal bilgi. *Yalın* ideaların, "zihne doğal bir biçimde etki eden şeylerin ürünü" olduğunu savunur. Bunu nasıl bildiğini açıklamaz; "iki ideanın uyuşmasının ya da uyuşmamasının" kesinlikle ötesine geçer.

Berkeley bu tutarsızlığa son verme yönünde önemli bir adım attı. Ona göre yalnızca zihinler ve onların ideaları vardır; *fiziksel* dış dünya ortadan kaldırılır. Yine de Locke'tan aldığı epistemolojik ilkelerin *bütün* sonuçlarını kavrayamaz. Tamamen tutarlı olsaydı, Tanrı bilgisini ve kendi zihni dışındaki bütün zihinlerin

bilgisini inkâr ederdi. Bir din adamı ve toplumsal bir varlık olarak duyguları, onu böyle bir inkârdan alıkoydu.

Hume teorik tutarlılık arayışında hiçbir şeyden kaçınmadı; ama kendi pratiğini kendi teorisine uydurma gereği de duymadı. Hume Ben'i yadsıdı, tümevarıma ve nedenselliğe kuşku düşürdü. Berkeley'in maddeyi ortadan kaldırmasını kabul etti, ama Berkeley'in madde yerine önerdiği Tanrının ideaları biçimini kabul etmedi. Locke gibi, ön izlenimi olmayan hiçbir yalın ideayı kabul etmediği doğrudur ve kuşkusuz bir "izlenim"i, zihne dışsal bir şeyin doğrudan neden olduğu bir zihin durumu olarak *tahayyül* etti; ama bunu "izlenim"in bir tanımı olarak kabul edemezdi; çünkü "neden" kavramını sorguluyordu. Onun ve izleyicilerinin, izlenimle ilgili bu sorunun açıkça farkında olup olmadıklarından emin değilim. Açıkçası onun görüşüne göre bir "izlenim"i, onu bir "idea"dan ayırt eden asli bir özellikle tanımlamak gerekirdi; çünkü nedensel olarak tanımlanamaz. Bu nedenle, Locke'un ve değişik bir biçimde Berkeley'in yaptığı gibi, izlenimlerin bize dışsal şeylerin bilgisini verdiğini savunamazdı. Bu nedenle tekbenci bir dünyaya kapanmış ve kendi zihinsel durumları ve onların ilişkileri dışında her şeyden habersiz olduğuna inanmalıydı.

Hume tutarlılığıyla, mantıksal sonucuna kadar götürülen empirizmin çok az insanın ka-

bul edebileceği sonuçlara yol açtığını gösterdi ve bilim alanında, rasyonel inanç ile safdillik arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı. Locke bu tehlikeyi öngörmüştü. Farazi bir eleştirmene şunları söyletir: "Bilgi ideaların uyuşmasına dayanıyorsa, coşkulu ile ağırbaşlı aynı düzeydedir." İnsanların "coşkudan" bıktığı bir zamanda yaşayan Locke, bu eleştiriye yanıtının geçerliliğine insanları ikna etmekte zorluk çekmedi. İnsanların akıldan bıkmaya başladığı bir anda gelen Rousseau, "coşkuyu" canlandırdı ve aklın iflasını kabul ederek, kafanın kuşkulu bıraktığı sorunlara kalbin karar vermesine izin verdi. 1750'den 1794'e kadar giderek yükselen bir sesle konuştu, sonunda Thermidor, kalbin azgın açıklamalarına en azından Fransa söz konusu olduğu ölçüde bir süre son verdi. Napoleon yönetiminde, kafa ve kalp birlikte susturuldu.

Almanya'da Hume'un bilinemezciliğine tepki, Rousseau'nun ona verdiğinden çok daha köklü ve incelikli bir biçim aldı. Kant, Fichte ve Hegel, hem bilgiyi hem erdemi, geç on sekizinci yüzyılın yıkıcı öğretilerinden korumayı amaçlayan yeni tür bir felsefe geliştirdi. Kant'ta ve daha fazlası Fichte'de, Descartes'la başlayan öznelci eğilim, yeni uçlara taşındı; bu bakımdan, başlangıçta Hume karşı bir tepki yoktu. Öznelcilikle ilgili olarak tepki, mantığı aracılığıyla bireyden dünyaya kaçışın yeni bir yolunu saptamaya çalışan Hegel'le başladı.

Bütün Alman idealizminin romantik hareketle yakınlıkları vardır. Bu yakınlıklar Fichte'de ve daha da fazlası Schelling'de alenidir; en az Hegel'de vardır.

Alman idealizminin kurucusu Kant, siyasal konular üzerine ilginç denemeler yazmış olmasına rağmen, siyaseten önemli değildir. Öte yandan Fichte ve Hegel, tarihin seyrini köklü bir biçimde etkilemiş ve etkilemekte olan siyasal öğretiler ortaya koydu. Kant incelenmeden ikisi de anlaşılamaz ve bu bölümde Kant'ı ele alacağız.

Alman idealistlerin, ayrıntıya girmeden önce değinilebilecek bazı ortak özellikleri vardır.

Felsefi sonuçlara ulaşmanın bir aracı olarak bilgi eleştirisini Kant vurguladı, takipçileri kabul etti. Maddeye karşıt olarak zihne bir vurgu vardır ve bu, sonuçta, yalnızca zihnin var olduğu iddiasına yol açar. Soyut felsefi argümanlarla tanıtlanacağı savunulan sistemler lehine, faydacı etik şiddetle reddedilir. Daha önceki Fransız ve İngiliz filozoflarda olmayan bir skolastik ton vardır; Kant, Fichte ve Hegel, boş zamanlarında amatörlere hitap eden beyefendiler değil, bilgili dinleyicilere hitap eden üniversite profesörleriydi. Etkileri kısmen devrimci olmasına rağmen, niyetleri yıkıcı olmak değildi; Fichte ve Hegel kesin olarak devleti savundu. Hepsinin örnek ve akademik bir yaşamı vardı; ahlaki konulardaki görüşleri

katı şekilde gelenekseldi. Teolojide yenilikler yaptılar, ama bunu dinin çıkarına yaptılar.

Bu ön açıklamalarla birlikte, Kant'ı incelemeye dönelim.

B. KANT'IN FELSEFESİNİN ANA HATLARI

Immanuel Kant (1724-1804) genellikle modern filozofların en büyüğü sayılır. Ben kendim bu değerlendirmeye katılamam; ama büyük önemini kabul etmemek de ahmaklık olur.

Kant bütün yaşamı boyunca Doğu Prusya'da Königsberg'de ya da Königsberg'in yakınında yaşadı. Yedi Yıl Savaşlarını (bu sırada Ruslar Doğu Prusya'yı işgal etti), Fransız Devrimi'ni ve Napoleon'un ilk dönemini görmüş olmasına rağmen, akademik ve tümüyle olaysız bir dış yaşamı oldu. Leibniz felsefesinin Wolff versiyonunun eğitimini aldı; ama Rousseau'nun ve Hume'un etkisiyle sonunda o felsefeyi terk etti. Hume, nedensellik kavramı eleştirisiyle onu dogmatik uykusundan uyandırdı –en azından kendisi öyle diyor; ama uyanması geçici oldu ve çok geçmeden tekrar uyumasını olanaklı kılan bir uyutucu icat etti. Kant için Hume, çürütülecek bir hasımdı; ama Rousseau'nun etkisi daha köklüydü. Kant öyle düzenli alışkanlıklara sahipti ki, halk kapılarının önünden geçerken saatlerini ayarlardı; ama bu zaman çizelgesi yalnızca *Emile*'i okuduğu birkaç gün

aksadı. İlk okumada üslubun güzelliği konuyu anlamasını önlediği için Rousseau'nun kitaplarını birkaç kez okumak zorunda kaldığını söylüyordu. Bir pietist olarak yetiştirilmesine rağmen, hem siyasette hem teolojide liberaldi; Terör Dönemine kadar Fransız Devrimi'ne sempati duydu ve demokrasiye inanan biriydi. Felsefesi, göreceğimiz gibi, biraz abartıyla Savoy'lu Papazın ukala bir versiyonu sayılabilecek teorik aklın soğuk buyruklarına karşı kalbe başvurmaya izin veriyordu. Her insanı kendi başına bir amaç sayma ilkesi, insan hakları öğretisinin bir biçimdir; Kant'ın özgürlük aşkı, "bir kişinin eylemlerinin başka birinin iradesine tabi olmasından daha korkunç bir şey olamaz" deyişinde (yetişkinlerin yanı sıra çocuklarla da ilgili olarak) görülür.

Kant'ın ilk eserleri, felsefeden çok bilimle ilgilenir. Lizbon depreminden sonra deprem teorisi üzerine yazdı; rüzgâr üzerine bir inceleme ve Avrupa'da batı rüzgârının Atlantik Okyanusunu geçtiği için nemli olup olmadığı sorunu üzerine kısa bir deneme yazdı. Fiziksel coğrafya çok ilgi gösterdiği bir konuydu.

Bilimsel yazılarının en önemlisi, Laplace'ın bulutsu hipotezini önceleyen ve güneş sisteminin olası bir kaynağını ortaya koyan *Genel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi*'dir (1755). Bu eserin bazı bölümlerinde, dikkate değer Miltoncu bir yücelik vardır. Yararlı olduğu kanıtlanan bir hipotezi bulma meziyeti vardır; ama Lap-

lace'ın yaptığı gibi, hipotezi destekleyen ciddi argümanlar öne sürmez. Kısmen sadece hayal ürünüdür; örneğin bütün gezegenlerin meskun olduğu ve en uzak gezegenlerin en iyi sakinlere sahip olduğu öğretisinde. Bu, dünyaya ilişkin mütevazılıktan ötürü övülmesi gereken, ama hiçbir bilimsel gerekçeyle desteklenmeyen bir görüştür.

Kuşkucuların argümanlarından, daha önce ya da daha sonra olduğundan daha fazla rahatsız olduğu bir zamanda, *Dreams ata Ghost-seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics* [*Bir Hayalcinin Metafizik Düşlerle Açıklanan Düşleri*] (1766) başlıklı tuhaf bir eser yazdı. "Hayalci," üçü bilinmeyen alıcılara biri Kant'a olmak üzere yalnızca dört kopyası satılan muazzam bir eserle mistik sistemini dünyaya sunan Swedenborg'du. Kant yarı ciddi yarı jest olsun diye, "fantastik" dediği Swedenborg'un sisteminin, geleneksel metafizikten daha fazla fantastik olmayabileceğini öne sürer. Bununla birlikte Swedenborg'u bütünüyle küçümsemez. Yazılarında fazla görünmese de var olan mistik yanı, "çok yüce" dediği Swedenborg'a hayrandı.

O sırada herkes gibi o da yüce ve güzel olan üzerine bir inceleme yazdı. Gece yücedir gündüz güzeldir, deniz yücedir kara güzeldir, erkek yücedir kadın güzeldir ve benzeri.

Encyclopaedia Britannica, "hiç evlenmediği için, çalışkan gençliğinin alışkanlıklarını yaşlılık dönemine kadar sürdürdü" diyor. Bu mad-

denin yazarının bekâr mı yoksa evli mi olduğunu merak ediyorum.

Kant'ın en önemli eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'dir (ilk basım 1781, ikinci basım 1787). Bu eserin amacı, hiçbir bilgimiz deneyimi aşamamasına rağmen, bilgimizin yine de *a priori* olduğunu ve tümevarımla deneyimden çıkarılmadığını kanıtlamaktır. Bilgimizin *a priori* olan kısmı, Kant'a göre yalnızca mantığı değil, mantığa dahil edilemeyen ya da mantıktan çıkarılamayan birçok şeyi de kucaklar. Leibniz'de karışık olan iki ayrımı ayırır. Bir yanda "analitik" ve "sentetik" önermeler ayrımı; diğer yanda "a priori" ve "empirik" önermeler ayrımı vardır. Bu ayrımların her biriyle ilgili bir şeyler söylenmelidir.

"Analitik" önermede yüklem öznenin parçasıdır; örneğin "uzun bir insan bir insandır" ya da "eşkenar bir üçgen bir üçgendir." Bu tür önermeler, çelişmezlik prensibinin sonucudur; uzun bir insanın insan olmadığını savunmak, kendisiyle çelişirdi. "Sentetik" önerme, analitik olmayan önermedir. Yalnızca deneyim yoluyla bildiğimiz bütün önermeler sentetiktir. Yalnızca kavramları çözümleyerek "Salı yağışlı bir gündü" ya da "Napoleon büyük bir generaldi" gibi hakikatleri keşfedemeyiz. Ama Kant, Leibniz'den ve daha önceki bütün filozoflardan farklı olarak, bunun tersini, bütün sentetik önermelerin yalnızca deneyimle bilindiğini kabul etmeyecektir. Bu durum, bizi yukarıdaki ayrımların ikincisine götürür.

"Empirik" bir önerme, kendimizin ya da tanıklığını kabul ettiğimiz başka birinin duyu-algısının yardımı olmadan bilemediğimiz önermedir. Tarihin ve coğrafyanın olguları bu türdendir; doğruluklarına ilişkin bilgimiz gözlem verilerine dayandığı sürece bilimin yasaları da öyledir. Diğer yanda "*a priori*" bir önerme, deneyimle *açığa çıkarılması* muhtemel olmasına rağmen, bilindiği zaman deneyim dışında bir temele sahip olduğu görülen önermedir. Aritmetik öğrenen bir çocuğun iki bilye ve iki bilye daha deneyimlemesi, birlikte dört bilye ettiği deneyimini gözlemlemesi ona yardımcı olabilir. Ama "iki, iki daha dört eder" genel önermesini kavradıktan sonra, artık örnekle doğrulamaya ihtiyaç duymaz, önermenin, tümevarımın genel bir yasaya asla veremediği bir kesinliği vardır. Saf matematiğin bütün önermeleri, bu anlamda *a priori*dir.

Hume nedensellik yasasının analitik olmadığını kanıtlamış ve doğruluğundan emin olamayacağımız sonucunu çıkarmıştı. Kant nedensellik yasasının sentetik olduğunu kabul etti; ama *a priori* bilindiğini savundu. Aritmetik ve geometrinin sentetik, ama aynı zamanda *a priori* olduğunu savundu. Bu nedenle sorununu şu terimlerle formüle etme noktasına geldi:

Sentetik yargılar nasıl *a priori* olanaklıdır?

Bu sorunun yanıtı, sonuçlarıyla birlikte, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana temasını oluşturur.

Kant bulduğu çözüme çok güvendi. On iki yılını konuyu araştırmaya harcamıştı; ama teorisi şekillendikten sonra bütün kitabı yazması yalnızca birkaç ay aldı. Birinci baskının önsözünde şöyle diyor: "Diyebilirim ki, burada çözülmemiş ya da çözümü için en azından bir anahtar sunulmamış tek bir metafizik sorun yoktur." İkinci baskıya önsözde kendisini Copernicus'la karşılaştırır ve felsefede Kopernikçi bir devrim yaptığını söyler.

Kant'a göre dış dünya yalnızca duyumun konusuna neden olur; ama zihinsel aygıtımız bu konuyu uzamda ve zamanda düzene sokar ve deneyimi anlamamıza yarayan kavramları sağlar. Duyumlarımızın nedeni olan kendinde şeyler, bilinemezdir; uzayda ya da zamanda yokturlar, töz değiller ve Kant'ın "kategoriler" dediği diğer genel kavramlarla tarif edilemezler. Uzay ve zaman özneldir, onlar algı aygıtımızın parçasıdırlar; ama tam da bu nedenle, deneyimlediğimiz her şeyin, geometrinin ve zaman biliminin ele aldığı karakteristikleri sergileyeceğinden emin olabiliriz. Her zaman mavi gözlük takarsanız, her şeyi mavi gördüğünüzden emin olabilirsiniz (bu, Kant'ın verdiği örnek değil). Aynı şekilde her zaman zihninizde uzay gözlükleri taktığınız için, her zaman her şeyi uzayda gördüğünüzden eminsiniz. Bu nedenle geometri, deneyimlenen her şey için geçerli olması gerektiği anlamında *a priori*dir; ama benzer herhangi bir şeyin, deneyimleme-

diğimiz kendinde şeyler için geçerli olduğunu varsaymamız için hiçbir neden yoktur.

Uzay ve zaman, diyor Kant, kavram değildir; "görü" biçimleridir. ((Almanca sözcük, "bakma" ya da "seyretme" anlamına gelen "*Anschauung*"dur. "Görü" sözcüğü, genel kabul gören çeviri olmasına rağmen, tam doyurucu değildir.) Bununla birlikte, *a priori* kavramlar da vardır; bunlar, Kant'ın tasım biçimlerinden türettiği on iki "kategori"dir. On iki kategori üçerlik dört takıma ayrılır: (1) Nicelik: birlik, çokluk, tümlük; (2) Nitelik: gerçeklik, olumsuzluk, sınırlılık; (3) bağıntı: töz-ve-ilinek, neden-ve-sonuç, karşılıklılık; (4) kiplik: olanak, varoluş, zorunluluk. Bunlar, uzay ve zamanın öznel olması anlamında özneldir, yani zihinsel yapımız öyledir ki, deneyimlediğimiz her şeye uygulanabilirler, ama kendinde şeylere uygulanabilir olduklarını varsaymamız için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte, neden konusunda bir tutarsızlık vardır; çünkü Kant, kendinde şeyleri duyumların nedeni sayar ve özgür istemlerin, uzaydaki ve zamandaki olayların nedeni olduğunu savunur. Bu tutarsızlık, ilineksel bir hata değildir; sisteminin özsel bir parçasıdır.

Saf Aklın Eleştirisi'nin büyük bir bölümü, uzay ve zamanı ya da kategorileri deneyimlemediğimiz şeylere uygulamaktan kaynaklanan yanılgıları göstermekle uğraşır. Bunu yapınca, diyor Kant, kedimizi "antinamilerle" –yani her biri görünürde kanıtlanabilen karşılıklı çeli-

şen önermelerle– uğraşırken buluruz. Kant, her biri tezlerden ve antitezlerden oluşan bu tür dört antinami verir.

İlkinde tez şunu söyler: "Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay bakımından da sınırlıdır." Antitez şunu söyler: "Dünyanın zamanda başlangıcı, uzayda sınırları yoktur; hem uzay hem zaman bakımından sonsuzdur."

İkinci antinami; her bileşik tözün yalın parçalardan hem oluştuğunu, hem oluşmadığını kanıtlar.

Üçüncü antinaminin tezi; biri doğa yasalarına diğeri özgürlüğe göre iki tür nedensellik bulunduğunu savunur; antitez, yalnızca doğa yasalarına göre nedensellik bulunduğunu savunur.

Dördüncü antinami; mutlak zorunlu bir Varlığın var olduğunu ve olmadığını kanıtlar.

Saf Aklın Eleştirisi'nin bu bölümü, diyalektiği tamamen antinamilerle yürüyen Hegel'i büyük ölçüde etkilemiştir.

Ünlü bir bölümde Kant, Tanrının varlığının salt zihinsel kanıtlarını hükümsüz kılma işine girişir. Tanrıya inanmak için başka nedenleri olduğunu açıkça belirtir; bu nedenleri, daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde oraya koyacaktır, ama şimdilik amacı yalnızca olumsuzdur.

Dediğine göre, Tanrının varlığının saf akılla varılabilecek yalnızca üç kanıtı vardır; ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt ve fiziksel-teolojik kanıt.

Kant'ın öne sürdüğü şekliyle ontolojik kanıt, Tanrıyı *ens realissimum*, en gerçek varlık, yani mutlak olarak varlığa ait bütün yüklemlerin öznesi olarak tanımlar. Kanıtın geçerli olduğuna inananlara göre, "varoluş" böyle bir yüklem olduğu için, bu özne "varoluş" yüklemine sahip olmalıdır, yani var olmalıdır. Kant, varoluşun bir yüklem olmadığı itirazında bulunur. Yalnızca hayal ettiğim yüz lira, diyor, gerçek yüz lirayla aynı yüklemlere sahip olabilir.

Kozmolojik kanıt şöyle diyor; Eğer bir şey varsa, o zaman mutlak zorunlu bir Varlık var olmalıdır, şimdi, var olduğumu biliyorum, dolayısıyla mutlak zorunlu bir Varlık vardır ve bu Varlık *ens realissimum* olmalıdır. Kant, bu argümanda son adımın tekrardan ontolojik argüman olduğunu ve bu nedenle, biraz önce söylenenlerle çürütüldüğünü savunur.

Fiziksel-teolojik kanıt, bilinen tasarım argümanıdır, ama metafizik bir kılığa bürünmüştür. Evrenin, ereğin kanıtı olan bir düzen sergilediğini savunur. Kant bu argümana saygıyla yaklaşır; ama bir Yaratıcıyı değil, olsa olsa bir Mimarı kanıtladığına ve bu nedenle yeterli bir Tanrı kavrayışı sunamadığına işaret eder. Şu sonuca varır: "Aklın olanaklı olan tek teolojisi, ahlak yasalarına dayanan ya da onları kılavuz almaya çalışandır."

Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük, diyor Kant, "aklın idealarıdır". Ama saf akıl bizi bu ideaları *oluşturma*ya götürmesine rağmen, kendisi

gerçekliklerini kanıtlayamaz. Bu ideaların önemi pratiktir, yani ahlakla bağlantılıdır. Aklın salt zihinsel kullanımı, yanılgılara götürür; tek doğru kullanımı, ahlaki amaçlara yöneliktir.

Aklın pratik kullanımı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonuna yakın kısaca; *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (1786) ise daha tam olarak açıklanır. Argüman şöyledir; ahlak yasası adalet, yani erdemle orantılı mutluluk talep eder. Yalnızca Tanrı'nın İnayeti bunu sağlayabilir ve besbelli ki, *bu* yaşamda sağlamamıştır. Bu nedenle bir Tanrı ve bir gelecek yaşam vardır; özgürlük de olmalıdır, çünkü aksi takdirde erdem diye bir şey olmaz.

Ahlakın Metafiziği'nde (1785) ortaya koyduğu şekliyle Kant'ın etik sisteminin, hatırı sayılır bir tarihsel önemi vardır. Bu kitap, profesyonel filozoflar çevresinin dışında, en azından ifade olarak bilinen "koşulsuz buyruk"u içerir. Bekleneceği gibi, Kant'ın faydacılıkla ya da ahlaka kendisi dışında bir amaç bahşeden herhangi bir öğretiyle hiçbir ilgisi olmayacaktır. Kendi ifadesiyle "herhangi bir teolojiyle ya da fizikle ya da yüksek fizikle karışmamış tamamen yalıtık bir ahlak metafiziği" ister. Bütün ahlak kavramlarının, diyor Kant, akılda tamamen *a priori* yerleri ve kaynakları vardır. Ahlaki değer, ancak bir kişi görev anlayışıyla iş yapınca vardır; yapılanın, görevin tarif etmiş *olabileceği* türden olması yeterli değildir. Öz-çıkardan ötürü dürüst olan sanatkar ya da

iyilik dürtüsünden ötürü müşfik olan kişi erdemli değildir. Ahlakın özü, yasa kavramından türetilmelidir; çünkü doğadaki her şey yasalara göre hareket etmesine rağmen, yalnızca rasyonel bir varlığın yasa ideasına göre, yani İradeyle hareket etme gücü vardır. Nesnel bir ilkenin ideasına, iradeyi zorlayıcı olduğu ölçüde, aklın bir buyruğu denilir ve buyruğun formülüne de *koşulsuz* denilir.

İki tür buyruk vardır; "Falan filan amaca ulaşmak istiyorsan falan filan yapmalısın" diyen *hipotetik* buyruk ve belli bir eylem türünün, herhangi bir amaca bakmadan, nesnel olarak zorunlu olduğunu söyleyen *koşulsuz* buyruk. Koşulsuz buyruk sentetik ve *a priori*dir. Karakterini, Kant Yasa kavramından çıkarır:

"Koşulsuz bir buyruğu düşünürsem, ne içerdiğini derhal bilirim. Çünkü buyruk, Yasadan başka, bu yasaya uygun olacak maksimin zorunluluğunu içerdiği, ama Yasa onu sınırlayan bir koşul içermediği için, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmaz geriye; eylemin maksimi o yasaya uyar ve tek başına uyum, buyruğu zorunlu gibi sunar. Bu nedenle koşulsuz buyruk tekil bir buyruktur ve aslında şöyledir: *Yalnızca aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebildiğin bir maksime göre eyle.*" Ya da: "*Eyleminin maksimi senin irandenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eyle.*"

Kant, koşulsuz buyruğun işleyişine bir örnek verir; borç para almak yanlıştır, çünkü

hepimiz borç almaya çalışırsak, geriye borç alacak para kalmaz. Aynı şekilde, hırsızlığın ve cinayetin de koşulsuz buyrukla lanetlendiği gösterilebilir. Ancak Kant'ın kesinlikle yanlış sayacağı, ama onun ilkeleriyle yanlış olduğu gösterilemeyen edimler vardır, örneğin intihar; bir melankoliğin, herkesin intihar etmesini istemesi oldukça olanaklıdır. Onun maksimi aslında erdemin yeterli bir ölçütünü değil, ama zorunlu bir ölçütünü verir gibi görünüyor. *Yeterli* bir ölçüt edinmemiz için, Kant'ın salt biçimsel bakış açısını terk edip, eylemin sonuçlarını biraz hesaba katmak zorundayız. Ne var ki, Kant, erdemin bir eylemin niyet edilen sonucuna değil, yalnızca bizzat bir sonucu olduğu ilkeye dayandığını üzerine basa basa ifade eder; bu kabul edilirse, onun maksiminden daha somut bir şey olanaklı değildir.

Kant, kendi ilkesi bu sonucu verir gibi görünmemesine rağmen, her insana kendinde bir amaç olarak yaklaşacak şekilde hareket etmemiz gerektiğini savunur. Bu, insan hakları öğretisinin soyut bir biçimi sayılabilir ve aynı itirazlara açıktır. Ciddiye alınırsa, iki kişinin çıkarı çatıştığında bir karara varmayı olanaksızlaştırır. Bu güçlükler siyaset felsefesinde özellikle belirgindir; siyaset felsefesi, çoğunluğun tercihi gibi, gerektiğinde bazı çıkarların diğerlerine feda edilebilmesini öngören bazı ilkeleri gerektirir. Bir yönetim etiği olacaksa, yönetimin amacı tek olmalıdır ve adaletle

bağdaşan biricik tekil amaç, topluluğun iyiliğidir. Bununla birlikte Kant'ın ilkesini, her insanın mutlak bir amaç olduğu anlamında değil, birçok kişiyi etkileyen eylemleri belirlemede bütün insanların eşit sayılması gerektiği anlamında yorumlamak olanaklıdır. Böyle yorumlanan ilkenin, demokrasiye etik bir temel kazandırdığı kabul edilebilir. Bu yorum, yukarıdaki itiraza açık değildir.

Kant'ın *Ebedi Barış* üzerine incelemesi (1795), yaşlılık dönemindeki zihninin zindeliğini ve tazeliğini gösterir. Bu eserde, savaşı yasaklayan bir anlaşmayla birbirine bağlı özgür devletlerden oluşan bir federasyonu savunur. Akıl, diyor Kant, savaşı tamamen lanetler ve yalnızca uluslararası bir yönetim savaşı önleyebilir. Kurucu devletlerin sivil anayasası "cumhuriyetçi" olmalıdır, diyor; ama bu sözcüğü, yürütme ile yasamanın ayrı olması anlamına gelecek şekilde tanımlar. Kralın olmaması gerektiğini kastetmez; aslında, kusursuz bir yönetime en kolay bir monarşide ulaşıldığını söyler. Terör Döneminin etkisi altında yazan Kant, demokrasiden kuşku duyar; bir yürütme gücü kurduğu için, zorunlu olarak despotizm olduğunu söyler. "Kendi önlemlerini çıkaran sözde 'bütün halk' aslında herkes değil, yalnızca bir çoğunluktur; o yüzden burada evrensel irade, kendisiyle ve özgürlük ilkesiyle çelişir." İfade Rousseau'nun etkisini gösterir; ama barışı sağlamanın bir yolu olarak bir dünya fede-

rasyonu düşüncesi önemlidir ve Rousseau'dan kaynaklanmaz.

1933'ten itibaren bu inceleme Kant'ın kendi ülkesinde gözden düşmesine neden olmuştur.

C. KANT'IN UZAY VE ZAMAN TEORİSİ

Saf Aklın Eleştirisi'nin en önemli bölümü, uzay ve zaman öğretisidir. Bu altbölümde bu öğretinin eleştirel bir incelemesini yapmayı öneriyorum.

Kant'ın uzay ve zaman teorisini berrak bir biçimde açıklamak kolay değildir; çünkü teorinin kendisi berrak değildir. *Hem Saf Aklın Eleştirisi*'nde hem *Prologomena*'da ortaya konulur; *Prologomena*'daki diğerine göre daha kolaydır, ama daha eksiktir. Önce teoriyi açıklamaya çalışıp, elimden geldiğince inandırıcı hale getireceğim; ancak serimlemeden sonra eleştiriye kalkışacağım.

Kant, algının dolaysız nesnelerinin kısmen dışsal şeylerden ve kısmen kendi algı aygıtımızdan ileri geldiğini savunur. Locke, ikincil niteliklerin –renkler, sesler, kokular vb– öznel olduğu ve kendi başına olduğu haliyle nesneye ait olmadığı düşüncesine dünyayı alıştırmıştı. Berkeley ve Hume gibi Kant da, tamamen aynı şekilde olmasa da, daha ileri gider ve birincil nitelikleri de öznel yapar. Kant, duyumlarımızın nedenlerinin bulunmasını pek çok kez sorgulamaz; bu

nedenlere "kendinde şeyler" ya da "*noumena*" der. Algılamada bize görünen ve Kant'ın bir "fenomen" dediği şey, iki kısımdan oluşur: "duyum" dediği ve nesneden ileri gelen kısım ve katmanlı uzayın belli ilişkiler içinde düzenli olmasına neden olan öznel aygıtımızdan kaynaklanan kısım. Bu ikinci kısma, fenomenin *biçimi* diyor. Bu kısmın kendisi duyum değildir, dolayısıyla çevre ilineğine bağımlı değildir; her zaman aynıdır, çünkü onu yanımızda taşırız ve deneyime dayanmaması anlamında *a priori*dir. Saf duyarlık biçimine, "saf görü" (*Anschauung*) denilir, bu biçimlerden iki tane vardır, yani uzam ve zaman, biri dış duyu için diğeri iç duyu için.

Uzay ve zamanın *a priori* biçimler olduğunu kanıtlamak için Kant'ın biri metafizik, diğeri epistemolojik ya da kendi ifadesiyle transendental iki argüman sınıfı vardır. Birinci sınıf argümanlar doğrudan uzamın ve zamanın doğasından, ikinci sınıf argümanlar dolaylı bir biçimde saf matematiğin olanağından alınır. Uzayla ilgili argümanlar, zamanla ilgili olanlardan daha tam verilir; çünkü birincilerin özünde ikincilerle aynı olduğunu düşünülür.

Uzay konusunda metafizik argümanlar dört tanedir.

(1) Uzay dış deneyimlerden soyutlanan empirik bir kavram değildir; çünkü duyumlar *dışsal* bir şeye gönderme yaparken uzay var sayılır ve dışsal deneyim, ancak uzayın sunulmasıyla olanaklıdır.

(2) Uzay, bütün dışsal algılamaların altında yatan zorunlu bir *a priori* sunudur; çünkü uzayda hiçbir şey olmadığını tahayyül edebiliriz, ama uzay olmadığını edemeyiz.

(3) Uzay, genel olarak şeylerin ilişkilerine ilişkin gidimli ya da genel bir kavram değildir; çünkü yalnızca *tek* uzay vardır, "uzaylar" dediğimiz şey örnekleri değil, parçalarıdır.

(4) Uzay *verili* bir sonsuz büyüklük olarak sunulur, uzamın bütün parçalarını kendi içinde tutar; bu ilişki, bir kavramın kendi örnekleriyle ilişkisinden farklıdır ve bu nedenle uzay bir kavram değil, *Anschauung*'dur.

Uzayla ilgili transendental argüman geometriden türetilir. Kant, Eukleides geometrisinin, sentetik olmasına, yani tek başına mantıktan çıkarılabilir olmamasına rağmen, *a priori* bilindiğini savunur. Ona göre geometrik kanıtlar şekillere dayanır; örneğin birbirini dik açıyla kesen iki doğru verildiğinde, kesişme noktasından her iki doğruya dik açılı yalnızca bir doğru çizilebildiğini *görebiliriz*. Kant'a göre bu bilgi deneyimden türemez. Ama görünün nesnede bulunacak olanı öngörmesinin tek yolu, nesnenin yalnızca benim duyarlık biçimimi içermesi, bütün fiili izlenimleri benim öznelliğimde öncelemesidir. Duyu nesneleri geometriye itaat etmelidir; çünkü geometri bizim algılama yollarımızla ilgilidir ve bu nedenle başka türlü algılayamayız. Geometrinin sentetik olmasına

rağmen, *a priori* ve aşikâr olmasının nedeni budur.

Zamanla ilgili argümanlar, saymanın zaman aldığı düşüncesiyle geometrinin yerini aritmetiğin alması dışında, esas olarak aynıdır.

Şimdi bu argümanları birer birer inceleyelim.

Uzayla ilgili metafizik argümanların ilki şöyle diyor: "Uzay dış deneyimlerden soyutlanan empirik bir kavram değildir; çünkü belli duyumların benim dışımda bir şeye [yani uzayda benim kendimi içinde bulduğum konumdan farklı bir konumda olan bir şeye] gönderme yapabilmesi için, dahası onları birbirlerinin dışında ve ötesinde olarak, dolayısıyla yalnızca farklı değil, farklı yerlerde olarak algılayabilmem için, uzay sunusu bunun temelini zaten vermelidir [*zum Grunde liegen*]." Bu nedenle dışsal deneyim, ancak uzayın sunulmasıyla olanaklıdır.

"Benim dışımda" [yani benim kendimi içinde bulduğum yerden farklı bir yerde] ifadesi, zor bir ifadedir. Kendinde bir şey olarak ben herhangi bir yerde değilim ve uzaysal olarak hiçbir şey benim dışımda değildir; yalnızca bir fenomen olarak benim cismim kastedilebilir. Bu yüzden gerçekten söz konusu olan tek şey, cümlenin ikinci bölümünde gelendir, yani farklı nesneleri farklı yerlerde olarak algılamamdır. İnsanın kafasına doğan imge, farklı ceketleri farklı askılara asan bir vestiyer gö-

revlisinin imgesidir; askılar zaten var olmalıdır, ama vestiyer görevlisinin öznelliği ceketleri düzenler.

Kant'ın uzay ve zamanın öznelliğine ilişkin teorisinin tamamında olduğu gibi burada da, hiçbir zaman hissedilmemiş gibi görünen bir güçlük vardır. Algı nesnelerini başka türlü değil de, yaptığım gibi düzenlemeye beni iten nedir? Örneğin neden insanların gözlerini her zaman ağızlarının altında değil de, üstünde görürüm? Kant'a göre gözler ve ağız kendinde şeyler olarak vardırlar ve benim ayrı algılarıma neden olurlar; ama onlarda, algımda var olan uzaysal düzenlemeye karşılık gelen hiçbir şey yoktur. Bunu fiziksel renk teorisiyle karşılaştırın. Algılarımızın renklere sahip olması anlamında maddede renk bulunduğunu varsaymayız, ama farklı renklerin farklı ışık dalgalarına karşılık geldiğini düşünürüz. Ne var ki, dalgalar uzayı ve zamanı gerektirdiği için, Kant'a göre, algılarımızın nedenlerinde dalgalar olamaz. Diğer yanda, algılarımızın uzay ve zamanının, fiziğin varsaydığı gibi maddi dünyada karşılıkları varsa, o zaman geometri bu karşılıklara uygulanabilir ve Kant'ın argümanları başarısız olur. Kant, zihnin, duyumun hammaddesini düzene soktuğunu savunur; ama neden başka türlü değil de böyle düzene soktuğunu söylemeyi hiçbir zaman gerekli görmez.

Zaman konusunda, nedensellik işin içine girdiği için bu güçlük daha da büyüktür. Gök

gürültüsünü algılamadan şimşeği algılarım; kendinde şey A şimşeği algılamama neden oldu ve başka bir kendinde şey B gök gürültüsünü algılamama neden oldu, A, B'den önce değildi; çünkü zaman yalnızca algıların ilişkilerinde vardır. O halde iki zamansız şey A ve B neden farklı zamanlarda etkiler yaratır? Kant haklıysa, bu tamamen keyfi olmalı ve A ile B arasında, A'nın neden olduğu algının B'nin neden olduğu algıdan daha önce olması olgusuna karşılık gelen bir ilişki olmamalıdır.

İkinci metafizik argüman, uzayda bir şey olmadığını tahayyül etmenin olanaklı, uzayın olmadığını tahayyül etmenin olanaksız olduğunu savunur. Bana öyle geliyor ki, hiçbir ciddi argüman bizim neyi tahayyül ettiğimize ya da edemediğimize dayanamaz; ama içinde hiçbir şey olmayan uzayı tahayyül edebildiğimizi kuvvetle yadsıyorum. Bulutlu karanlık bir gece gökyüzüne bakmayı tahayyül edebilirsiniz, ama o zaman siz kendiniz uzayın içindesiniz ve göremediğiniz bulutları tahayyül edersiniz. Kant'ın uzayı, Vaihinger'in işaret ettiği gibi, Newton'unki gibi mutlaktır ve yalnızca bir ilişkiler sistemi değildir. Ama iç boş mutlak uzayın nasıl tahayyül edilebildiğini anlamıyorum.

Üçüncü metafizik argüman şöyle diyor: "Uzay gidimli değildir ya da söylendiği gibi, genel olarak şeylerin ilişkilerinin genel kavramı değildir; saf bir görüdür; çünkü ilk önce, yalnızca tek bir uzayı tahayyül edebiliriz [*sich*

varstellen] ve "uzaylar"dan söz ettiğimizde, bir ve aynı eşsiz uzayın parçalarını kastederiz. Bu parçalar, bütünün parçaları olarak bütünden önce gelemez... ancak bütünün *içinde* olarak düşünülebilir. [Uzay] özünde eşsizdir, içindeki katmanlı uzay yalnızca sınırlamalara dayanır." Bundan, uzayın *a priori* bir görü olduğu sonucuna varılır.

Bu argümanın esası, bizzat uzayda çokluğun yadsınmasıdır.

Bizim "uzaylar" dediğimiz şey, ne "bir uzay"ın genel kavramıdır ne de bir yığının parçalarıdır. Kant'a göre bunların mantıksal statüsünün ne olduğunu bilmiyorum, ama her durumda mantıksal olarak uzaydan sonradırlar. Pratik olarak bütün modernlerin yaptığı gibi, ilişkisel bir uzay görüşünü kabul edenler için bu argüman, ifade edilemez hale gelir; çünkü ne "uzay" ne de "uzaylar" bir töz olarak varlığını sürdürür.

Dördüncü metafizik argüman, esas olarak, uzayın bir kavram değil, bir görü olduğunu kanıtlamakla ilgilidir. Öncülü şudur: "Uzay, verili bir sonsuz büyüklük olarak tahayyül edilir [ya da sunulur, *vorgestellt*]." Bu, Königsberg gibi düz bir memlekette yaşayan bir kişinin bakışıdır; Alplerin bir vadisinde yaşayan birinin bunu nasıl benimseyebileceğini bilmiyorum. Sonsuz bir şeyin nasıl "verili" olabildiğini anlamak zordur. Uzayın verili olan kısmının algı nesneleriyle dolu kısım olduğu ve diğer kı-

sımlar için, bir devinim olanağı hissine sahip olduğumuz bence bellidir. Bir argümana bu kadar kaba müdahale edilebilirse, modern astronomlar uzayın aslında sonsuz olmadığını, yerküre gibi kendi etrafında dönüp durduğunu savunur.

En iyi *Prolegomena*'da ifade edilen transendental (ya da epistemolojik) argüman, metafizik argümanlardan daha kesindir ve daha kesin bir biçimde çürütülebilir. Şimdi bildiğimiz şekliyle "geometri" iki farklı inceleme alanını kapsayan bir addır. Bir yanda, aksiyomların "doğru" olup olmadıklarını soruşturmadan aksiyomlardan sonuçlar çıkaran saf geometri vardır; bu, mantıktan kaynaklanmayan hiçbir şey içermez, "sentetik" değildir ve geometri ders kitaplarında kullanılan türden şekillere ihtiyacı yoktur. Diğer yanda, örneğin genel görelilik teorisinde yer aldığı şekliyle, fiziğin bir kolu olarak geometri vardır; bu, aksiyomların ölçümlerden çıkarıldığı ve Eukleides'in aksiyomlarından farklı olduklarının anlaşıldığı empirik bir bilimdir. Bu yüzden, bu iki tür geometriden biri *a priori*dir, ama sentetik değildir; diğeri sentetiktir, ama *a priori* değildir. Bu, transendental argümanı bertaraf eder.

Şimdi, uzay konusunda Kant'ın gündeme getirdiği sorunları daha genel bir biçimde ele almaya çalışalım. Fizikte doğru kabul edilen görüşü, algılarımızın (bir anlamda) maddi olan dışsal nedenleri olduğu görüşünü kabul eder-

sek, algılardaki bütün fiili niteliklerin algılanmamış nedenlerdeki niteliklerden farklı oldukları, ama algılar sistemi ile onların nedenlerinin sistemi arasında belli bir yapısal benzerlik bulunduğu sonucuna varırız. Örneğin renkler (algılanan) ile ışık dalgaları (fizikçilerin çıkarsadığı) arasında bir bağıntı vardır. Benzer şekilde, algılarda bir bileşen olarak uzay ile algıların algılanmayan nedenleri sisteminde bir bileşen olarak uzay arasında da bir bağıntı olmalıdır. Bütün bunlar "aynı neden, aynı sonuç" ve tersi "farklı sonuçlar, farklı nedenler" maksimine dayanır. Bu yüzden örneğin görsel bir A algısı görsel bir B algısının solunda göründüğü zaman, A'nın nedeni ile B'nin nedeni arasında eş bir ilişki olduğunu zannederiz.

Bu görüşe göre, biri öznel diğeri nesnel, biri deneyimle bilinen diğeri yalnızca çıkarsanan iki uzay vardır. Ama bu bakımdan uzay ile algılamanın renk ve ses gibi diğer yanları arasında bir fark yoktur. Hepsi öznel biçimleriyle empirik olarak bilinir, hepsi nesnel biçimleriyle, nedensellikle ilgili bir maksim aracılığıyla çıkarsanır. Uzay bilgimizi renk, ses ve koku bilgimizden bir şekilde farklı saymamız için hiçbir neden yoktur.

Zaman konusunda iş farklıdır; çünkü algıların algılanmayan nedenlerine inanca bağlı kalırsak, nesnel zaman öznel zamanla özdeş olmak zorundadır. Bağlı kalmazsak, gök gürültüsü ve şimşekle ilgili ele aldığımız güç-

lüklerle karşılaşırız. Ya da şöyle bir durumu ele alalım: Bir kişinin konuşmasını işitiyorsunuz, ona yanıt veriyorsunuz ve o da sizi işitiyor. Hem onun konuşması hem onun sizin yanıtınızı işitmesi, siz söz konusu olduğunuz ölçüde, algılanmayan dünya içindedir ve o dünyada, konuşma işitmeden önce gelir. Dahası, nesnel fizik dünyasında onun konuşması sizin işitmenizden önce gelir; sizin işitmeniz, öznel algılar dünyasında sizin yanıtınızdan önce gelir; sizin yanıtınız, nesnel fizik dünyasında işitmenizden önce gelir. Bütün bu önermelerde "önce gelir" ilişkisinin aynı olması gerektiği açıktır. Bu nedenle, algısal uzayın öznel olmasında önemli bir anlam varken, algısal zamanın öznel olmasında hiçbir anlam yoktur.

Yukarıdaki argümanlar, Kant'ın yaptığı gibi, algılara "kendinde şeyler"in ya da bizim ifademizle fizik dünyasındaki olayların neden olduğunu varsayar. Ne var ki, bu varsayım hiçbir şekilde mantıksal olarak zorunlu değildir. Terk edilirse, algılar önemli herhangi bir anlamda "öznel" olmaktan çıkar; çünkü onları karşılaştıracak bir şey olmaz.

"Kendinde şey," Kant'ın felsefesinde hantal bir öğeydi ve tekbenciliğe çok benzeyen bir şeyin içine düşen yakın ardılları tarafından terk edildi. Kant'ın tutarsızlıkları, ondan etkilenen filozofların hızla ya empirik ya mutlakçı yönde gelişmelerini kaçınılmaz kılacak şekildeydi;

Alman felsefesi, Hegel'in ölümünün sonrasına kadar mutlakçı yönde gelişti.

Kant'ın yakın ardılı Fichte (1762-1814) "kendinde şeyler"i terk etti ve öznelciliği, neredeyse bir tür deliliği gerektirecek noktaya taşıdı. Egonun tek nihai gerçeklik olduğunu ve kendini ortaya koyduğu için var olduğunu savunur; ikincil bir gerçekliğe sahip olan Ego-olmayan, yalnızca Ego onu ortaya koyduğu için vardır. Fichte salt bir filozof olarak önemli değildir, ama Jena savaşından sonra Almanları Napoleon'a karşı direnmeye teşvik etmeyi amaçlayan *Alman Ulusuna Sesleniş*'iyle (1807-8) Alman milliyetçiliğinin teorik kurucusu olarak önemlidir. Metafizik bir kavram olarak Ego, empirik Fichte ile kolayca birbirine karıştı; Ego, Alman olduğu için, demek ki Almanlar diğer bütün uluslardan üstündü. "Karakterli olmak ile Alman olmak," diyor Fichte, "kuşku götürmez bir biçimde aynı anlama gelir." Bu temelde, Almanya'da büyük etkisi olan milliyetçi bir totalitarizm felsefesi ortaya çıkardı.

Fichte'den hemen sonra gelen Schelling (1775-1854) daha yumuşak başlıydı, ama daha az öznel değildi. Alman romantiklerle yakın ilişki içindeydi; kendi zamanında ünlü olmasına rağmen, felsefi olarak önemli değildir. Kant'ın felsefesinden doğru önemli gelişme, Hegel'in felsefesiydi.

21

ON DOKUZUNCU YÜZYILDA DÜŞÜNCE AKIMLARI

On dokuzuncu yüzyılın entelektüel yaşamı, önceki çağlarda olduğundan daha karmaşıktı. Bunun birçok nedeni vardı. Birincisi: Söz konusu olan alan öncekinden daha genişti; Amerika ve Rusya önemli katkılarda bulundu ve Avrupa, hem eski hem modern Hint filozoflarının daha fazla farkına vardı. İkincisi: On yedinci yüzyıldan beri yeniliğin başlıca kaynağı olan bilim özellikle jeolojide, biyolojide ve organik kimyada yeni keşifler gerçekleştirdi. Üçüncüsü: Makine üretimi toplumsal yapıyı köklü bir biçimde değiştirdi ve insanlara, fiziksel çevreyle ilişkilerinde yeni bir güç kavrayışı kazandırdı. Dördüncüsü: Düşüncede, siyasette ve ekonomide geleneksel sistemlere karşı hem felsefi hem siyasal köklü bir başkaldırı, o zamana kadar dokunulmaz sayılan birçok inanca ve kuruma saldırılara yol açtı. Bu

başkaldırının biri romantik, diğeri rasyonalist (bu sözcükleri geniş anlamda kullanıyorum) iki farklı biçimi vardı. Romantik başkaldırı Byron, Schopenhauer ve Nietzsche'den Mussolini'ye ve Hitler'e geçer; rasyonalist başkaldırı Fransız Devrim filozoflarıyla başlar, biraz yumuşamış olarak İngiltere'deki felsefi radikallere geçer, sonra Marx'da daha derin bir biçim kazanır ve Sovyet Rusya'da tedavüle çıkar.

Almanya'nın entelektüel ağırlığı, Kant'la başlayan yeni bir faktördür. Leibniz Alman olmasına rağmen, neredeyse hep Fransızca ya da Latince yazdı ve felsefesinde, Almanya'dan çok az etkilendi. Kant'tan sonra Alman idealizmi ve daha sonraki Alman felsefesi ise, Alman tarihinden köklü bir biçimde etkilendi; Alman felsefi kurgusal düşüncesinde tuhaf görünen şeylerin çoğu, tarihsel tesadüfler yüzünden, doğal güç payından yoksun kalan zinde bir ulusun kafa yapısını yansıtır. Almanya uluslararası konumunu Kutsal Roma İmparatorluğuna borçluydu; ama İmparator, kendi nominal tebaası üzerindeki kontrolünü giderek yitirmişti. Son güçlü İmparator V. Karl'dı ve gücünü İspanya'daki ve Felemenk'teki iyeliklerine borçluydu. Reformasyon ve Otuz Yıl Savaşları, Alman birliğinden geriye kalanı da yok edip, Fransa'nın insafına kalan çok sayıda küçük prenslik bıraktı. On sekizinci yüzyılda yalnızca bir Alman devleti, Prusya, Fransızlara başarıyla direnmişti; Friedrich'e Büyük denil-

mesinin nedeni budur. Ama Prusya da, Napoleon karşısında tutunamadı ve Jena savaşında ağır yenilgiye uğradı. Bismarck yönetiminde Prusya'nın yeniden dirilişi, kahraman Alaric, Charlemagne ve Barbarossa'lı kahraman geçmişin bir canlanması gibi göründü. (Almanlar için Charlemagne Fransız değil, Almandı.) Bismarck "Canossa'ya gitmeyeceğiz" dediği zaman kendi tarih anlayışını gösteriyordu.

Bununla birlikte Prusya, siyasal olarak baskın olmasına rağmen, kültürel bakımdan Batı Almanya'nın çoğundan daha az gelişmişti; Goethe de dahil, birçok önde gelen Almanın, Napoleon'un Jena'daki başarısına üzülmemiş olmasının nedeni budur. On dokuzuncu yüzyılın başında Almanya, olağanüstü bir kültürel ve ekonomik çeşitlilik sunmaktaydı. Doğu Prusya'da serflik hâlâ varlığını sürdürüyordu; kırsal aristokrasi büyük ölçüde çoban cehaletine gömülmüştü ve emekçiler, en temel eğitimden bile yoksundu. Diğer yanda Batı Almanya antikitede kısmen Roma'ya bağlı olmuştu, on yedinci yüzyıldan itibaren Fransız etkisi altında kalmıştı, Fransız devrim ordularınca işgal edilmiş ve Fransa'dakiler kadar liberal kurumlar edinmişti. Bazı prensler akıllıydı, sanat ve bilim hamisiydi, saraylarında Rönesans prenslerine öykünüyorlardı; en dikkate değer örnek Weimar'dı, burada Grandük, Goethe'nin hamisiydi. Prensler, çok büyük ölçüde Alman birliğine doğal olarak karşıydı; çünkü Alman

birliği bağımsızlıklarını ortadan kaldıracaktı. Bu nedenle yurtseverliğe karşıydılar ve onlara bağımlı birçok ünlü de öyleydi; bu kişilere Napoleon, Alman kültüründen daha yüksek bir kültürün misyoneri gibi göründü.

On dokuzuncu yüzyılda Protestan Almanya'nın kültürü giderek Prusyalılaştı. Büyük Friedrich, özgür düşünceli biri ve Fransız felsefesinin bir hayranı olarak, Berlin'i bir kültür merkezi haline getirmeye çalışmıştı; Berlin Akademisinin daimi başkanı, ne yazık ki Voltaire'in öldürücü alayının kurbanı olan Maupertius adlı bir Fransızdı. Friedrich'in çabaları, zamanın diğer aydın despotlarının çabaları gibi, ekonomik ya da siyasal reformu kapsamıyordu; gerçekte başarılan tek şey, şakşakçı bir kiralık entelektüeller topluluğuydu. Friedrich'in ölümünden sonra, kültür insanlarının çok büyük bir bölümü yine Batı Almanya'da bulunacaktı.

Alman felsefesi Prusya'yla, Alman edebiyatından ve sanatından daha fazla bağlantılıydı. Kant, Büyük Friedrich'in bir uyruğuydu; Fichte ve Hegel Berlin'de profesördü. Kant, Prusya'dan fazla etkilenmedi; aslında liberal teolojisinden ötürü Prusya hükümetiyle sorun yaşadı; ama hem Fichte hem Hegel Prusya'nın felsefi sözcüsüydü ve daha sonra Alman yurtseverliğinin Prusya hayranlığıyla özdeşleşmesinin yolunu hazırladılar. Bu bakımdan onların çalışmasını, büyük Alman tarihçiler, özellikle Mommsen ve

Treitschke sürdürdü. Bismarck sonunda Alman ulusunu Prusya yönetiminde birleşmeyi kabul etmeye ikna etti ve böylece Alman kültüründe daha az enternasyonal zihniyetli unsurlara zafer kazandırdı.

Hegel'in ölümünden sonraki dönem boyunca akademik felsefenin büyük çoğunluğu geleneksel kaldı ve dolayısıyla çok önemli değildi. Empirist İngiliz felsefesi İngiltere'de yüzyılın sonuna kadar, Fransa'da daha erken bir zamana kadar egemendi; sonra Kant ve Hegel, öğretmenleri teknik felsefeyle ilgilendiği ölçüde Fransa ve İngiltere'nin üniversitelerini fethetti. Bununla birlikte eğitimli genel kamuoyu, bilim insanları arasında çok az taraftarı bulunan bu hareketten pek az etkilendi. Akademik geleneği sürdüren yazarların –empirist tarafta John Stuart Mill; Alman idealizmi tarafında Lotze, Sigwart, Bradley ve Bosanquet– hiçbiri filozoflar arasında ön safta değildi, yani sistemlerini kabul ettikleri kişilerin dengi değildiler. Akademik felsefe daha önce çoğu kez, çağın en zinde düşüncesiyle ilişkisiz olmuştur, örneğin hâlâ esas olarak skolastik olduğu on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda. Böyle bir durum olduğunda felsefe tarihçisi, profesörlerden çok profesyonel olmayan heretiklerle ilgilenir.

Pek çok Fransız Devrimi filozofu bilimi, Rousseau'yla bütünleşen inançlarla birleştirdi. Helvetius ve Condorcet, rasyonalizmi coşkuyla birleştirmede tipik sayılabilir.

Helvetius (1715-71), kitabı *De l'Esprit*'in (1758) Sorbonne tarafından lanetlenme ve cellat tarafından yakılma onuruna sahipti. Bentham, Helvetius'u 1769'da okudu ve hemen, "Bacon fizik dünyası için neyse, Helvetius da ahlak için oydu. Böylece ahlak dünyası Bacon'ına kavuştu, ama Newton'u hâlâ gelecek" diyerek ömrünü yasamanın ilkelerine adamaya karar verdi. James Mill, oğlu John Stuart'ın eğitiminde Helvetius'u rehber aldı.

Zihnin bir *tabula rasa* olduğunu söyleyen Locke'un izinden giden Helvetius, bireyler arasında tamamen eğitim farkından kaynaklanan farkları aldı: her bireyin yetenekleri ve erdemleri, aldığı öğretimin sonucudur. Deha, diyor Helvetius, şans eseridir: Shakespeare kaçak avlanırken yakalanmasaydı, bir yün tüccarı olurdu. Mevzuata olan ilgisi, yönetim biçimlerinin ve bunun sonucunda oluşan örf ve adetlerin delikanlıların baş eğitmeni olduğu öğretisinden kaynaklanır. İnsanlar aptal doğmaz, cahil doğar; insanları aptallaştıran eğitimdir.

Etikte Helvetius bir faydacıydı; hazzın iyi olduğunu düşündü. Dinde deistti ve ateşli bir ruhban-karşıtıydı. Bilgi teorisinde, Locke'un basitleştirilmiş bir versiyonunu benimsedi: "Locke tarafından aydınlatıldığımız için, idealarımızın ve dolayısıyla zihnimizi duyu organlarına borçlu olduğumuzu biliyoruz." Fiziksel duyarlık, diyor Helvetius, eylemlerimizin, düşüncelerimizin, tutkularımızın ve sosyalliği-

mizin tek nedenedir. Çok önem verdiği bilginin değeri konusunda Rousseau ile hiç anlaşmaz.

Öğretisi iyimserdir; insanı kusursuz yapmak için kusursuz bir eğitime ihtiyaç vardır. Papazlar aradan çekilirse kusursuz bir eğitim bulmanın kolay olacağını öne sürer.

Condorcet'nin (1743-94) Helvetius'unkine benzer görüşleri vardır, ama Rousseau'dan daha fazla etkilenmiştir. İnsan hakları, diyor Condorcet, tek hakikatten çıkar; o hakikat şudur: "İnsan akıl yürütmeye ve ahlaki idealar edinmeye yetenekli duyarlı bir varlıktır, yani insanlar artık yönetenler ve yönetilenler, yalancılar ve avanaklar olarak bölünemez. Cömert Sidney'in ömrünü verdiği ve Locke'un kendi adının otoritesini bağladığı bu ilkeler, daha sonra Rousseau tarafında kesin bir biçimde geliştirildi." Locke, diyor Condorcet, önce insan bilgisinin sınırlarını gösterdi. "Yöntemi kısa sürede bütün filozofların yöntemi haline geldi ve bu yöntemi ahlaka, siyasete ve ekonomiye uygulayarak, bu bilimlerde, neredeyse doğa bilimlerinin yolu kadar emin bir yol izlemeyi başardılar."

Condorcet Amerikan Devrimi'ne çok hayrandır. "Basit sağduyu Britanya Kolonilerinin sakinlerine, Atlantik Okyanusunun diğer tarafında doğan İngilizlerin, Greenwich meridyeninde doğanlarla birebir aynı haklara sahip olduğunu öğretti." Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, diyor Condorcet, doğal haklara

dayanır ve Amerikan Devrimi, Neva'dan Guadalquivir'e kadar bütün Avrupa'ya insan haklarını tanıttı. Bununla birlikte, Fransız Devrimi'nin ilkeleri "Amerikalılara yol gösteren ilkelerden daha saf, daha kesin, daha derin"dir. Bu sözler, Robespierre'den saklanırken yazıldı; kısa süre sonra yakalanıp hapse atıldı. Hapishanede öldü, ama ölüm şekli belli değil.

Kadınların eşitliğine inanan biriydi. Aynı zamanda Malthus'un nüfus teorisinin mucidiydi; ama onun düşündüğü sonuçlar, Malthus'unki kadar kasvetli değildi, çünkü doğum kontrolü zorunluluğuyla birlikte ele aldı. Malthus'un babası Condorcet'nin bir izleyicisiydi ve Malthus bu yolla teoriyle tanıştı.

Condorcet, Helvetius'tan daha coşkulu ve iyimserdir. Fransız Devrimi'nin ilkelerinin yaygınlaşmasıyla belli başlı bütün toplumsal kötülüklerin kısa sürede ortadan kalkacağına inandı. Herhalde, 1794 sonrasını yaşamadığı için şanslıydı.

Devrimci Fransız filozofların, daha az coşkulu ve daha fazla kesin hale getirilen öğretileri, felsefi radikaller tarafından İngiltere'ye getirildi; bu radikallerin kabul edilen şefi Bentham'dı. Bentham başlangıçta neredeyse yalnızca hukukla ilgilendi; yaşlandıkça ilgi alanları giderek genişledi ve görüşleri daha yıkıcı oldu. 1808'den sonra kadınların eşitliğine inanan bir cumhuriyetçiydi, emperyalizmin düşmanıydı ve ödün vermez bir demokrattı. Bu görüşlerden

bazılarını James Mill'e borçluydu. Her ikisi de eğitimin mutlak gücüne inanıyordu. Bentham'ın "en yüksek sayıda kişinin en yüksek düzeyde mutluluğu" ilkesini benimsemesinin nedeni, kuşkusuz, demokratik duyguydu; ama açıkça "saçmalık" diye nitelediği insan hakları öğretisine karşı çıkmayı da kapsamaktaydı.

Felsefi radikaller, Helvetius ve Condorcet gibi insanlardan birçok bakımdan farklıydı. Mizaç olarak sabırlıydılar ve teorilerini pratik ayrıntıyla geliştirmekten hoşlanıyorlardı. Bir bilim olarak geliştiğine inandıkları ekonomiye büyük önem veriyorlardı. Bentham ve John Stuart Mill'de var olan, ama Malthus ya da James Mill'de bulunmayan coşku eğilimleri, bu "bilim" tarafından, özellikle de Malthus'un kasvetli nüfus teorisi tarafından kontrol altında tutulmaktaydı; Malthus'un teorisine göre ücretliler, bir salgın hastalık sonrası hariç, daima kendilerini ve ailelerini hayatta tutacak en düşük ücreti almalıdırlar. Benthamcılar ile onların Fransız öncüleri arasındaki büyük farklardan biri de, sınai İngiltere'de işverenler ile ücretliler arasında, sendikacılığa ve sosyalizme yol açan şiddetli bir çatışmanın olmasıydı. Bu çatışmada Benthamcılar, genel olarak, işçi sınıfının karşısında işverenlerin yanında yer aldılar. Bununla birlikte, son temsilcileri John Stuart Mill, babasının katı ilkelerine bağlı kalmayı giderek bıraktı ve yaşlandıkça sosyalizme daha az düşman ve klasik iktisadın ebedi

hakikatine daha az inanır oldu. Otobiyografisine göre, bu yumuşama süreci, romantik şairleri okumasıyla başladı.

Benthamcılar, başlangıçta oldukça ılımlı bir biçimde devrimci olmalarına rağmen, kısmen İngiliz hükümetini bazı görüşlerine ikna etmeyi başardıkları için, kısmen de sosyalizmin ve sendikacılığın artan gücüne muhalefetten ötürü giderek devrimci olmaktan çıktılar. Geleneğe başkaldıranlar iki türlüydü, rasyonalist ve romantik, ama Condorcet gibi kişilerde bu iki öğe birleşti. Benthamcılar neredeyse bütünüyle rasyonalistti; var olan ekonomik düzenin yanı sıra Benthamcılara da isyan eden sosyalistler de öyleydi. Sosyalist hareketin, bir sonraki bölümde ele alınacak olan Marx gelene kadar tam bir felsefesi yoktur.

Romantik başkaldırı biçimi rasyonalist biçimden çok farklıdır; oysa ikisi de, Fransız Devrimi'nden ve ondan hemen önceki filozoflardan türer. Romantik biçim felsefi olmayan bir kılıkta Byron'da görülür; ama Schopenhauer ve Nietzsche'de felsefenin dilini öğrenmiştir. Akıl pahasına iradeyi vurgulama, akıl yürütme zincirine tahammül etmeme ve belli şiddet türlerini yüceltme eğilimindedir. Pratik siyasette milliyetçiliğin bir müttefiki olarak önemlidir. Her zaman fiiliyatta olmasa da, eğilim olarak, akıl denilen şeye kesinlikle düşmandır ve bilim karşıtı olma eğilimindedir. En aşırı biçimlerinden bazıları Rus anarşistler arasında görülür;

ama Rusya'da sonunda üstün gelen, rasyonalist başkaldırı biçimi oldu. Romantizme her zaman diğer ülkelerden daha fazla açık olan Almanya, çıplak iradenin anti-rasyonel felsefesine yönetim düzeyinde bir çıkış kapısı sağladı.

Buraya kadar ele aldığımız filozofların, geleneksel, edebi ya da siyasal bir esin kaynağı vardı. Ama felsefi kanaatin iki kaynağı daha vardı: Bilim ve makine üretimi. Makine üretiminin teorik etkisi Marx'la başladı ve ondan sonra önemi giderek arttı. Bilim on yedinci yüzyıldan beri önemliydi; ama on dokuzuncu yüzyılda yeni biçimler aldı.

On yedinci yüzyıl için Galileo ve Newton ne idiyse, Darwin de on dokuzuncu yüzyıl için oydu. Darwin'in teorisi iki bölümden oluşuyordu. Bir yanda, farklı yaşam biçimlerinin ortak bir atadan aşama aşama geliştiğini savunan evrim öğretisi vardı. Bugün genel kabul gören bu öğreti yeni değildi. Anaksimandros bir yana, Lamarck ve Darwin'in dedesi Erasmus Darwin tarafından savunulmuştu. Darwin öğreti için muazzam bir kanıt yığını sundu ve teorisinin ikinci bölümünde, evrimin nedenini keşfettiğine inandı. Bu şekilde öğretiye, daha önce sahip olmadığı bir popülerlik ve bilimsel güç kazandırdı; ama hiçbir şekilde öğretinin başlatıcısı değildi.

Darwin'in teorisinin ikinci bölümü, hayatta kalma mücadelesi ve en güçlünün hayatta

kalmasıydı. Bütün hayvanlar ve bitkiler, doğanın karşılayabildiğinden daha hızlı çoğalırlar; bu nedenle her kuşakta, birçoğu üreme çağına gelmeden yok olur. Hangisinin hayatta kalacağını belirleyen nedir? Kuşkusuz, bir ölçüde şans; ama daha önemli bir neden daha vardır. Hayvanlar ve bitkiler, kural olarak, ebeveynlerinin birebir aynısı değildir; ölçülebilir her özellikte biraz fazlalık ya da eksiklik farkı vardır. Verili bir çevrede aynı türün üyeleri hayatta kalmak için rekabet eder ve çevreye en iyi uyum sağlayanlar en iyi şansa sahiptir. Bu nedenle, şans değişiklikleri arasında elverişli olanlar, her kuşağın yetişkinleri arasında baskın gelir. Bu şekilde çağdan çağa geyikler daha hızlı koşar, kediler avlarına daha sessiz yaklaşır ve zürafaların boynu daha uzar. Yeterince zaman verilince, diyor Darwin, bu mekanizma, tek-hücrelilerden *homo sapiens*'e kadar gelen uzun gelişimi açıklayabilir.

Darwin'in teorisinin bu bölümü çok tartışılmıştır ve pek çok biyolog tarafından, önemli birçok koşula bağlı sayılır. Ne var ki, on dokuzuncu yüzyıl düşünce tarihçisini en fazla ilgilendiren konu bu değildir. Tarihsel bakış açısından ilginç olan, Darwin'in, felsefi radikalleri karakterize eden iktisadın bütün yaşamına yayılmasıdır. Darwin'e göre evrimin itici gücü, serbest rekabet dünyasında bir tür biyolojik iktisattır. Darwin'e evrimin kaynağı olarak hayatta kalma mücadelesini ve en güç-

lünün hayatta kalmasını gösteren, Malthus'un hayvanlar ve bitkiler dünyasına doğru genişletilen nüfus öğretisiydi.

Darwin'in kendisi bir liberaldi; ama teorilerinin, geleneksel liberalizme bir ölçüde aykırı sonuçları oldu. Bütün insanların eşit doğduğu ve yetişkinler arasındaki farkların tamamen eğitimden kaynaklandığı öğretisi, aynı türün üyeleri arasındaki doğuştan farklara Darwin'in yaptığı vurguyla bağdaşmıyordu. Eğer Lamarck'ın savunduğu ve Darwin'in de bir noktaya kadar kabul etmeye razı olduğu gibi, edinilmiş özellikler kalıtımsal olsaydı, Helvetius'unki gibi görüşlere muhalefet biraz yumuşak olabilirdi; ama yalnızca doğuştan özelliklerin, çok önemli olmayan bazı istisnalar dışında, kalıtımsal olduğu anlaşıldı. Bu yüzden insanlar arasında doğuştan farklar, temel önem arz eder.

Evrim teorisinin, Darwin'in öne sürdüğü özel mekanizmadan bağımsız olan bir sonucu daha vardır. İnsanların ve hayvanların ortak bir atası varsa ve insanlar, insan olarak sınıflandırıp sınıflandırılmayacağını bilmediğimiz yaratıkların bulunduğu evrelerden geçip gelişmişse, şu soru gündeme gelir: Evrimin hangi evresinde insanlar ya da yarı-insan ataları, hepsi eşit olmaya başladı? *Pithecanthropus erectus* gerektiği gibi eğitilmiş olsaydı, Newton kadar iyi iş yapar mıydı? Piltdown İnsanı, onu kaçak avcılıktan mahkûm edecek biri ol-

saydı, Shakespeare'in şiirini yazar mıydı? Bu sorulara olumlu yanıt veren kararlı bir eşitlikçi, maymunları insanların eşiti saymak zorunda kalır. Neden maymunlara takılıp kalalım? İstiridyelerin Oy Hakkı lehine bir argümana onun nasıl karşı koyacağını bilmiyorum. Bir evrim taraftarı, yalnızca bütün insanların eşitliği öğretisinin değil, insan hakları öğretisinin de biyolojik olmadığı için lanetlenmesi gerektiğini savunmalıdır; çünkü insanlar ile diğer hayvanlar arasındaki ayrımı çok öne çıkarır.

Bununla birlikte, liberalizmin, evrim öğretisiyle, yani ilerlemeye duyulan inançla güçlenen bir yanı da vardır. Dünyanın durumu iyimserliğe izin verdiği sürece evrim, hem bu gerekçeyle hem geleneksel teolojiye karşı yeni argümanlar sağladığı için, liberaller tarafından hoş karşılandı. Marx, öğretileri bazı bakımlardan Darwin öncesine dayanmasına rağmen, kitabını Darwin'e adamak istedi.

Biyolojinin itibarı, düşünceleri bilimden etkilenenlerin, dünyaya mekanikçi kategorilerden çok biyolojik kategorileri uygulamalarına neden oldu. Her şeyin evrildiği varsayıldı ve içkin bir hedef tahayyül etmek kolaydı. Darwin'e rağmen birçok kişi, evrimin kozmik amaca inancı haklı çıkardığını düşündü. Organizma kavrayışının, doğa yasalarına ilişkin hem bilimsel hem felsefi açıklamaların anahtarı olduğu düşünüldü ve on sekizinci yüzyılın atomcu düşüncesi, çağdışı görülmeye başlandı. Bu

bakış açısı, sonunda teorik fiziği bile etkiledi. Bu, siyasette doğal olarak, bireye karşıt olacak şekilde topluluğa vurguya yol açtı. Bu, devletin artan gücüyle uyumluydu; bireyler için değil uluslar için geçerli en güçlünün hayatta kalması ilkesine başvuran milliyetçilikle de uyumluydu; ama burada, yeterince anlaşılmayan bilimsel öğretilerle geniş bir kamuoyuna sunulan bilim-dışı görüşler alanına geçiyoruz.

Biyoloji mekanikçi bir dünya görüşüne engel olurken, modern ekonomik teknik de karşıt bir etki yarattı. On sekizinci yüzyılın sonuna kadar, bilimsel öğretilere karşıt olarak bilimsel tekniğin görüşler üzerinde önemli bir etkisi olmadı. Ancak sanayiciliğin yükselişiyle birlikte teknik, insanların düşüncesini etkilemeye başladı. O zaman bile etki uzun bir süre az çok dolaylı oldu. Felsefi teoriler üreten insanlar, kural olarak, makinelerle çok az temas kurdular. Romantikler, sanayiciliğin o zamana kadar güzel olan yerlerde yarattığı çirkinliği ve "ticarette" para kazananların bayağılığını fark ederek bundan nefret ettiler. Bu durum onları orta sınıfa karşı, proletaryanın savunucularının müttefiki durumuna düşüren bir muhalefete sürükledi. Engels, Carlyle'ın arzuladığı şeyin ücretlilerin kurtuluşu değil, ortaçağda olduğu gibi ustalara tabi olmaları olduğunu kavramadığı için, Carlyle'ı övdü. Sosyalistler sanayiciliği iyi karşıladı, ama sanayi işçilerini işverenlerin iktidarına bağımlılıktan kurtar-

mak istediler. Ele aldıkları sorunlar bakımından sanayicilikten etkilendiler, ama sorunların çözümünde kullandıkları düşünceler bakımından fazla etkilenmediler.

Makine üretiminin dünyanın imgesel resmi üzerindeki en önemli etkisi, insan gücünün anlamında muazzam bir artıştı. Bu, insanların vahşi hayvan korkusunu silah icat ederek ve açlıktan ölme korkusunu tarımı icat ederek azalttıkları tarihin şafağından önce başlayan bir sürecin, yalnızca hızlanmasıydı. Fakat hızlanma, modern tekniğin yarattığı güçleri kullananlarda kökten yeni bir bakışa neden olacak kadar büyük oldu. Eskiden dağlar ve şelaleler doğal fenomenlerdi; şimdi elverişsiz bir dağ ortadan kaldırılabilir ve elverişli bir şelale yaratılabilir. Eskiden çöller ve verimli bölgeler vardı; şimdi çöl, eğer insanlar değer görürse, bir gül gibi tomurcuk açacak hale getirilebilirken, verimli bölgeler bilimsellikleri yetersiz iyimserler tarafından çöle dönüştürülebilir. Eskiden köylüler ebeveynleri ve büyük-ebeveynleri nasıl yaşamışsa öyle yaşıyor, neye inanmışlarsa ona inanıyorlardı; Kilisenin gücü pagan törenlerin kökünü kazıyamadı ve o törenleri, yerel azizlerle bağlantılı Hıristiyan bir kılığa sokmak zorunlu oldu. Şimdi yetkililer köylülerin çocuklarının okulda ne öğreneceklerine karar verebilir ve tarımcıların zihniyetini bir kuşakta dönüştürebilir; Rusya'da bunun başarıldığı anlaşılıyor.

Bu şekilde, işleri yönlendirenler ya da yönlendirenlerle ilişki içinde olanlar arasında yeni bir güç inancı doğar; önce doğayla çatışmalarında insanın gücüne ve sonra yönetenlerin gücüne, inançlarını ve özlemlerini bilimsel propagandayla özelikle eğitimle kontrol etmeye çalıştıkları insanlara karşı kullanılan güce inanç. Sonuç, değişmezliğin azalmasıdır; hiçbir değişim olanaksız görünmez. Doğa hammaddedir, insan soyunun yönetime etkin bir biçimde katılmayan kısmı da öyledir. İnsanın, insan gücünün sınırlarına inancını temsil eden eski kavrayışlar vardır; bunların başta gelen ikisi Tanrı ve hakikattir. (Bu ikisinin *mantıksal olarak* bağlantılı olduğunu kastetmiyorum.) Bu tür kavrayışlar eriyip kaybolma eğilimindedir; açıkça olumsuzlanmasalar bile önemlerini yitiriyorlar ve yalnızca yüzeysel olarak korunuyorlar. Bu bakış bütünüyle yenidir ve insanoğlunun buna nasıl uyum sağlayacağını söylemek olanaksızdır. Zaten bu muazzam felaketler yarattı ve kuşkusuz gelecekte de başka felaketler yaratacaktır. Neredeyse sınırsız güç ihtimaliyle sarhoş olan insanlarla ve güçsüzlerin uyuşukluğuyla başa çıkabilen bir felsefe şekillendirmek, zamanımızın en acil görevidir.

Hâlâ birçok kişi insanın eşitliğine ve teorik demokrasiye inanmasına rağmen, modern insanların imgelemi, on dokuzuncu yüzyılda özünde demokratik olmayan sanayi örgütlenmesinin öne sürdüğü toplumsal örgütlenme

örüntüsünden derinden etkilenmektedir. Bir yanda sanayinin kaptanları, diğer yanda işçi kitlesi vardır. Demokrasinin bu içeriden bozulması, demokratik ülkelerdeki sıradan yurttaşlar tarafından henüz kabul edilmemektedir; ama Hegel'den itibaren bu pek çok filozofun meşguliyeti olmuştur ve çoğunluğun çıkarları ile azınlığın çıkarları arasında buldukları keskin karşıtlık, faşizmde pratik ifadesini buldu. Bu filozoflardan Nietzsche utanç verici bir biçimde azınlıktan yana; Marx bütün kalbiyle çoğunluktan yana oldu. Herhalde Bentham, çatışan çıkarları uzlaştırmaya çalışan tek önemli kişiydi; bu nedenle her iki tarafın düşmanlığını üzerine çekti.

İnsan ilişkilerine ilişkin doyurucu bir modern etik formüle etmek için, insanların insan-olmayan çevre üzerindeki gücünün zorunlu sınırlarını ve birbirleri üzerindeki güçlerinin istenir sınırlarını kabul etmek önemlidir.

22

HEGEL

Hegel (1770-1831) Alman felsefesinde Kant'la başlayan hareketin doruk noktasıydı; çoğu kez Kant'ı eleştirmesine rağmen, Kant var olmasaydı Hegel'in sistemi hiç olmayabilirdi. Etkisi, şimdi azalmasına rağmen, Almanya dışında da çok büyük oldu. On dokuzuncu yüzyılın sonunda hem Amerika'da hem Büyük Britanya'da önde gelen akademik filozoflar büyük ölçüde Hegelciydi. Saf felsefe dışında birçok Protestan teolog onun öğretilerini benimsedi ve tarih felsefesi, siyaset teorisini köklü bir biçimde etkiledi. Marx, herkesin bildiği gibi, gençliğinde Hegel'in bir izleyicisiydi ve tamamlanmış sisteminde, bazı önemli Hegelci öğeleri alıkoydu. Hegel'in neredeyse bütün öğretileri yanlış olsa bile (ben şahsen yanlış olduğuna inanıyorum), Hegel, yalnızca tarihsel olarak değil başkalarında daha az bağdaşan ve daha az kapsayıcı olan belli tür-

den bir felsefenin en iyi temsilcisi olarak, önemini hâlâ korur.

Yaşamında çok az önemli olay vardır. Gençliğide mistisizme kapıldı ve daha sonraki görüşleri, bir ölçüde, başlangıçta ona mistik bir içgörü gibi görünen şeylerin entelektüelleştirilmesi olarak görülebilir. Önce Jena'da –*Tinin Fenomenolojisi*'ni Jena muharebesinden bir gün önce orada bitirdiğinden söz eder– sonra Nuremberg'de *Privatdozent* olarak, ardından Heidelberg'de (1816-1818) ve son olarak 1818'den ölünceye kadar Berlin'de profesör olarak felsefe dersleri verdi. Gençliğinde Prusya'yı küçümsemesine ve Jena'da Fransızların zaferine sevinecek kadar Napoleon'a hayran olmasına rağmen, yaşamının sonraki yıllarında yurtsever bir Prusyalı, devletin sadık bir hizmetkârıydı.

Hegel'in felsefesi çok zordur; diyebilirim ki, bütün büyük filozoflardan anlaşılması en zor olanıdır. Ayrıntıya girmeden önce, genel bir belirleme yararlı olabilir.

Erken dönemdeki dair ilgisinden, dolayı ayrıklığın gerçekdışılığına inancı korudu: Ona göre dünya ister atomlar ister ruhlar, her biri tamamen kendi başına var olan katı birimlerin bir derlemesi değildi. Sonlu şeylerin görünür kendi başına varoluşu, ona bir yanılsama gibi göründü; bütün dışında hiçbir şey, diyordu Hegel, nihai ve tam olarak gerçek değildir. Yalın bir töz olarak değil, karmaşık bir sistem ola-

rak, organizma dememiz gereken türden bütüne inanmakla, Parmenides'ten ve Spinoza'dan ayrılır. Dünyayı oluşturuyormuş gibi görünen görünürde ayrı şeyler basitçe bir yanılsama değildir; her birinin eksik fazla bir gerçeklik derecesi vardır ve gerçekliği, doğru bakıldığında görülen bütünün bir haline dayanır. Bu görüşe, doğal olarak, zamanın ve uzayın gerçekliğine inançsızlık eşlik eder; çünkü bunlar, tamamen gerçek kabul edilirse, ayrıklığı ve çok-katlılığı gerektirirler. Bütün bunlar ona ilk önce mistik "içgörü" olarak gelmiş olmalı, bunların kitaplarında verilen entelektüel gelişimi daha sonra olmalı.

Hegel gerçeğin rasyonel, rasyonel olanın da gerçek olduğunu iddia eder. Ama bunu söylerken, "gerçek" sözcüğüyle empiristin kastettiğini kast etmez. Empiriste olgu gibi görünen şeylerin irrasyonel olduklarını ve olmaları gerektiğini kabul eder, hatta bu konuda ısrar eder; ancak bütünün halleri olarak bakılan görünür özellikleri dönüştükten sonra, rasyonel oldukları görülür. Yine de gerçek ile rasyonel özdeşleşmesi, kaçınılmaz olarak, "her ne varsa doğrudur" inancından ayrılmayan bir rehavete yol açar.

Hegel, bütün karmaşıklığıyla bütüne "Mutlak" diyor. Mutlak, tinseldir; Spinoza'nın görüşü olan, bütünün, düşüncenin yanı sıra yayılım özniteliğine de sahip olduğu görüşü reddedilir.

Hegel'i, az çok benzer bir metafizik bakışa sahip başkalarından iki şey ayırır. Bunlardan

biri mantığa vurgudur: Hegel'in düşüncesine göre, Gerçekliğin doğası kendisiyle çelişik olmaması gerektiği mütalaasından çıkarılabilir. Diğer ayırt edici özellik (birincisiyle yakından bağlantılıdır), "diyalektik" denilen üçlü harekettir. En önemli kitapları iki *Mantık* kitabıdır; diğer konulardaki görüşlerinin gerekçelerini hakkıyla kavramak için bu kitabı anlamak gerekir.

Hegel'in sözcükten anladığı şekliyle mantığın, Hegel tarafından, metafizikle aynı şey olduğu ilan edilir, bu yaygın olarak mantık denilen şeyden tamamen farklıdır. Görüşü şöyledir; herhangi bir olağan yüklem, Gerçekliğin, bütününü nitelediği kabul edilirse, kendiyle çelişik olduğu ortaya çıkar. Parmenides'in teorisi, tek başına gerçek olan Bir'in küresel olduğu teorisi ham bir örnek olarak alınabilir. Bir sınırı olmadıkça hiçbir şey küresel olamaz ve onun dışında bir şey (en azından boş uzay) var olmadıkça da bir sınırı olamaz. Bu nedenle bir bütün olarak Evrenin küresel olduğunu varsaymak, kendiyle çelişiktir. (Eukleidesçi olmayan geometri gündeme getirilerek bu argüman sorgulanabilir, ama bir örnek olarak işe yarar.) Ya da daha da ham –Hegel tarafından kullanılamayacak kadar ham– başka bir örnek alalım. Açık bir çelişki olmaksızın, Bay A'nın bir amca olduğunu söyleyebilirsiniz; ama Evrenin bir amca olduğunu söyleseydiniz, güçlüklerle karşılaşırdınız. Amca, yeğeni olan bir erkektir

ve yeğen, amcadan ayrı bir kişidir; bu nedenle amca, Gerçekliğin bütünü olamaz.

Bu örnek, tez, antitez ve sentezden oluşan diyalektiği açıklamak için de kullanılabilir. Önce şunu söylüyoruz: "Gerçeklik bir amcadır." Bu tezdir. Ama bir amcanın varlığı, bir yeğenin varlığını içerir. Mutlak dışında hiçbir şey gerçekten var olmadığı ve şimdi bir yeğenin varlığına teslim olduğumuz için, şu sonuca varmalıyız: "Mutlak, bir yeğendir." Bu, antitezdir. Ama Mutlağın bir amca olduğu görüşüne yapılan itirazın aynısı buna da yapılır; bu nedenle şu görüşe sürükleniriz; mutlak, amcadan ve yeğenden oluşan bütündür. Bu, sentezdir. Ama sentez hâlâ doyurucu değildir; çünkü bir kişi, ancak yeğenin babası olan bir kardeşi varsa amca olabilir. Bu yüzden evrenimizi, karısıyla birlikte kardeşi kapsayacak şekilde genişletmeye itiliriz. Bu yolla, salt mantığın gücüyle, Mutlağın önerilmiş herhangi bir yükleminden, diyalektiğin "Mutlak İdea" denilen nihai sonucuna ilerleyebiliriz. Bütün süreç boyunca altta yatan şu varsayım vardır; Bir bütün olarak Gerçeklikle ilgili olmadıkça hiçbir şey gerçekten doğru olamaz.

Altta yatan bu varsayımın, her önermenin bir öznesinin ve bir yükleminin olduğunu kabul eden geleneksel mantıkta bir temeli vardır. Bu görüşe göre, her olgu bir özelliğe sahip bir şeye dayanır. Bundan şu sonuç çıkar; ilişkiler gerçek olamazlar, çünkü ilişkiler ***bir tek*** şeyi

değil, *iki* şeyi gerektirirler. "Amca" bir ilişkidir ve bir kişi, bunu bilmeden amca olabilir. Bu durumda, empirik bir bakış açısından, o kişi amca olmaktan etkilenmez; "nitelik" derken, diğer insanlarla ve şeylerle ilişki dışında, kendi başına olduğu haliyle onu tanımlamak için gerekli bir şeyi anlıyorsak, daha önce sahip olmadığı bir niteliğe sahip değildir. Özne-yüklem mantığının bu güçlükten sakınabilmesinin tek yolu, doğruluğun tek başına amcanın ya da tek başına yeğenin değil, amca-ve-yeğenden oluşan bütünün bir özelliği olduğunu söylemektir. Bütün dışında her şeyin dış şeylerle ilişkileri olduğuna göre, demek ki, ayrı şeylerle ilgili tamamen doğru bir şey söylenemez ve aslında yalnızca Bütün gerçektir. Bu, daha doğrudan, "A ve B ikidir" önermesinin bir özne-yüklem önermesi olmamasından ve bu nedenle, geleneksel mantık temelinde böyle bir önermenin olamayacağı olgusundan kaynaklanır. Dolayısıyla dünyada iki şey yoktur; bu nedenle bir birlik olarak mütalaa edilen Bütün tek gerçektir.

Yukarıdaki argüman Hegel'de açık değildir; ama diğer birçok metafizikçinin sisteminde olduğu gibi, onun sisteminde de örtük olarak vardır.

Hegel'in diyalektik yöntemine ilişkin birkaç örnek, onu daha anlaşılır kılmaya hizmet edebilir. Mantığının argümanına "Mutlak, Saf Varlıktır" varsayımıyla başlar; ona herhangi

bir nitelik vermeksiniz, yalnızca var olduğunu varsayarız. Ama niteliksiz saf varlık hiçtir; bu nedenle antiteze varırız: "Mutlak Hiçtir." Bu tez ve antitezden senteze geçeriz: Varlık ile Yokluğun birliği Oluş'tur ve şunu söylüyoruz: "Mutlak Oluş'tur." Elbette, bu yetmez; çünkü oluşan bir şey var olmalıdır. Bu şekilde Gerçeklik görüşlerimiz, sonlu ya da sınırlı bir şeyi sanki bütün olabilirmiş gibi kabul ederek yapılan yersiz soyutlamadan kaynaklanan önceki yanlışların sürekli düzeltilmesiyle gelişir. "Sonlunun sınırları yalnızca dışarıdan gelmez; onun kendi doğası, varlığının ortadan kalkmasının nedenidir ve kendi edimiyle, kendi karşıtına dönüşür."

Hegel'e göre süreç, sonucu anlamak için gereklidir. Diyalektiğin sonraki her evresi, sanki çözeltiymiş gibi, önceki bütün evreleri içerir; hiçbir evre iptal olmaz ve ona, Bütünde bir an olarak uygun yeri verilir. Bu nedenle, diyalektiğin bütün adımlarını atmadan hakikate ulaşmak olanaksızdır.

Bir bütün olarak bilginin üçlü hareketi vardır. Bilgi, yalnızca nesnenin farkına varıldığı duyu-algısıyla başlar. Sonra duyuların kuşkucu eleştirisiyle, salt öznelleşir. Sonunda, özne ile nesnenin artık ayrı olmadığı kendini bilme evresine ulaşılır. Bu nedenle özbilinçlilik en yüksek bilgi biçimidir. Elbette, Hegel'in sisteminde durum bu olmalı; çünkü en yüksek bilgi türü, Mutlağın sahip olduğu bilgi olmalıdır ve

Mutlak, Bütün olduğu için, kendisi dışında bileceği bir şey yoktur.

Hegel'e göre en iyi düşünmede düşünceler akıcı olur ve karışır. Doğruluk ve yanlışlık, genelde sanıldığı gibi, keskin bir şekilde tanımlanmış karşıtlıklar değildir; hiçbir şey tamamen yanlış değildir ve *bizim* bilebildiğimiz hiçbir şey tamamen doğru değildir. "Yanlış olanı bir yolla bilebiliriz;" kopuk bir bilgi parçasına mutlak doğruluk atfettiğimiz zaman, gerçekleşen budur. "Caesar nerede doğdu?" gibi bir sorunun, bir anlamda doğru olan ama felsefi anlamda doğru olmayan apaçık bir yanıtı vardır. Felsefe için "doğruluk bütündedir" ve kısmi olan hiçbir şey *tamamen* doğru değildir.

"Akıl," diyor Hegel, "tüm gerçeklik olmanın bilinçli kesinliğidir." Bu, ayrı bir kişinin tüm gerçeklik olduğu anlamına gelmez; kendi ayrılığı içinde tamamen gerçek değildir, onda gerçek olan bir bütün olarak Gerçekliğe katılmasıdır. Daha rasyonel olduğumuz oranda bu katılım artar.

Mantık'ın son bölümü Mutlak İdea, Aristoteles'in Tanrısı gibi bir şeydir. Kendisini düşündüğü düşünülür. Açıkçası Mutlak kendisi dışında herhangi bir şeyi düşünemez; çünkü Gerçekliği, kısmi ve yanlış idrak etme yollarımız dışında hiçbir şey yoktur. Bize anlatılana göre Tin tek gerçekliktir ve onun düşüncesi, öz-bilinçlilikle kendi üzerine yansır. Mutlak

İdeanın tanımlandığı fiili dünyalar çok bulanıktır. Wallace şöyle çevirir:

"*Mutlak İdea*. Öznel ve Nesnel İdeanın birliği olarak idea, İdeanın kavramıdır; –bu kavramın nesnesi (*Gegenstand*) kendi başına İdeadır ve bu kavrama göre nesnel (*Objekt*) İdeadır– bütün ayırt edici özellikleri kendi birliğinde kucaklayan bir Nesne."

Özgün Almancası daha da zordur.[1] Ne var ki, işin aslı Hegel'in gösterdiğinden biraz daha az karışıktır. Mutlak İdea saf düşünceyi düşünen saf düşüncedir. Çağlar boyunca Tanrının yaptığı tek şey budur; doğrusu bir Profesörün Tanrısı. Hegel devamında şöyle diyor: "Sonuç olarak bu birlik, mutlak ve tüm hakikattir, kendini düşünen İdeadır."

Şimdi Hegel'in felsefesinin, onu Platon'un, Plotinus'un ya da Spinoza'nın felsefesinden ayırt eden tekil özelliğine geliyorum. Nihai gerçeklik zamansız olmasına ve zaman, yalnızca Bütünü görememizin yarattığı bir yanılsama olmasına rağmen, yine de zaman-sürecinin, diyalektiğin salt mantıksal süreciyle yakın bir ilişkisi vardır. Dünya tarihi aslında kategoriler üzerinden, Çin'deki Saf Varlıktan (var olması dışında Hegel'in hakkında bir şey bilmediği), tamamen olmasa bile yaklaşık olarak

[1] Almanca tanımlama şöyledir: "*Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist.*" Hegel'dekinin dışında *Gegenstand* ve *Objekt* eşanlamlıdır.

Prusya Devletinde gerçekleşmiş gibi görünen Mutlak İdeaya ilerlemiştir. Hegel'in metafiziği temelinde, dünya tarihinin diyalektik geçişleri tekrarlaması için hiçbir gerekçe göremiyorum; ama *Tarih Felsefesi*'nde bu tezi geliştirir. Bu, insani ilişkilerin devrimlerine anlam ve birlik kazandıran ilginç bir tezdi. Diğer tarih teorileri gibi, makul hale gelmesi için, olguların biraz çarpıtılmasını ve epeyce bilgisizlik gerektiriyordu. Hegel, kendisinden sonraki Marx ve Spengler gibi, bu iki özelliğe de sahipti. Kozmik diye gösterilen bir sürecin tamamının, gezegenimizde ve çok büyük bölümünün Akdeniz'e yakın gerçekleşmiş olması tuhaftır. Gerçeklik zamansızsa, sürecin daha sonraki bölümlerinin önceki bölümlerinden daha yüksek kategorileri cisimleştirmesinin, hiçbir nedeni yoktur. Evrenin, Hegel'in felsefesini tedricen öğrenmekte olduğu varsayımı benimsenmedikçe.

Hegel'e göre zaman-süreci hem etik hem mantıksal anlamda daha az kusursuzdan daha fazla kusursuza doğrudur. Aslında Hegel'e göre bu iki anlam birbirinden ayrılamaz; çünkü mantıksal kusursuzluk, bağımsız parçaları olmayan, çıkıntıları olmayan, bir insan bedeni gibi ya da daha çok makul bir zihin gibi, parçaları birbirinden bağımsız olan ve bir tek amaca doğru birlikte çalışan bir organizmada birleşen, birbirine kenetli bir bütün olmaya dayanır; bu, etik kusursuzluğu da oluşturur. Birkaç alıntı Hegel'in teorisini aydınlatacaktır:

"Ruh-ileten Merkür gibi İdea da, hakikatte, halkların ve dünyanın lideridir; Tin, bu iletkenin rasyonel ve gerekli iradesi, dünya tarihinin olaylarının yönlendiricisidir ve yönlendirici olmuştur. Şimdiki işimizin amacı, kendi rehberlik bürosunda Tinle tanışmaktır."

"Tarihin tefekkürü için felsefenin kendisiyle birlikte getirdiği tek düşünce, yalın Akıl kavrayışıdır; Aklın, dünyanın hükümdarı olduğu; bu nedenle dünya tarihinin bize rasyonel bir süreç sunduğu kavrayışıdır. Bu kanaat ve sezgi, kendi başına tarih alanında bir hipotezdir. Felsefe alanında hipotez değildir. Burada kurgusal bilgi şunu kanıtlar; Akıl –ve bu terim burada bize yetebilir, evrenin İlahi Varlıkla sürdürdüğü ilişkiyi sorgulamaya gerek yoktur– *Sonsuz Güç* olmanın yanı sıra *Töz*dür; başlattığı tüm doğal ve tinsel yaşamın altında yatan kendi *sonsuz malzemesi*dir, ayrıca malzemeyi harekete geçiren *Sonsuz Biçim*dir."

"Dediğimiz gibi felsefede kanıtlanan ve burada tanıtlanmış sayılan tez şudur: Bu 'İdea' ya da 'Akıl' *Hakikat*tir, *Öncesiz-sonrasız*dır, mutlak *güçlü* özdür; kendisini dünyada açığa vurur ve bu dünyada, bunun ve onun onuru ve şanı dışında hiçbir şey açığa vurulmaz."

"Anlık ve bilinç dünyasında istem, şansa bırakılmaz, ama kendini bilen İdeanın ışığında kendini göstermelidir."

Bu, "bütün alanı geçtiğim için hasbelkader bildiğim bir sonuç"tur.

Bütün bu alıntılar *Tarih Felsefesi*'nin giriş bölümünden alınmıştır.

"Tin ve onun gelişim seyri, tarih felsefesinin tözel nesnesidir. Tinin doğası, onu karşıtıyla, yani Maddeyle karşılaştırılarak anlaşılabilir. Maddenin özü yerçekimidir; Tinin özü Özgürlüktür. Madde kendisinin dışındadır, oysa Tinin merkezi kendi içindedir. Tin, kendi kendine yeten varoluştur." Bu açık değilse, aşağıdaki tanımlama daha aydınlatıcı bulunabilir:

Fakat "tin nedir? Değiştirilemez biçimde tek homojen Sonsuzdur –saf Özdeşliktir– ikinci evresinde kendini kendisinden ayırır ve bu ikinci hali, kendisinin tam karşıtı yapar, yani Evrensele karşıt olarak kendisi için ve kendinde varlık olarak."

Tinin tarihsel gelişiminde üç ana evre olmuştur: Doğulular, Yunanlar ile Romalılar ve Almanlar. "Dünya tarihi, kontrolsüz doğal iradenin, onu evrensel bir ilkeye itaatkâr hale getiren ve öznel özgürlük veren disiplinidir. Doğu yalnızca *Bir*in özgür olduğunu, Yunan ve Roma dünyası *bazıları*nın özgür olduğunu biliyordu ve bugün de öyle biliyor; Alman dünyası *Herkes*in özgür olduğunu bilir." Herkesin özgür olduğu yerde uygun yönetim biçiminin demokrasi olacağı sanılabilir, ama öyle değildir. Hem demokrasi hem aristokrasi bazılarının özgür olduğu evreye, despotizm birin özgür olduğu evreye ve monarşi de herkesin özgür olduğu evreye aittir. Bu, Hegel'in "özgürlük" sözcüğü-

nü çok tuhaf bir anlamda kullanmasıyla bağlantılıdır. Ona göre (ve buraya kadar onunla hemfikir olabiliriz) yasasız özgürlük yoktur; ama bunu tersine çevirip, yasanın bulunduğu her yerde özgürlük bulunduğunu savunma eğilimindedir. Bu yüzden, ona göre "özgürlük" yasaya uyma hakkından fazla bir anlama gelmez.

Bekleneceği gibi, Tinin yeryüzündeki gelişiminde en yüksek rolü Almanlara verir. "Alman tini yeni dünyanın tinidir. Amacı, mutlak Hakikatin, özgürlüğün sınırsız kendini belirlemesi olarak gerçekleşmesidir, yani kendi amacı olarak kendi mutlak biçimine sahip özgürlüğün."

Bu, çok zarif bir özgürlük türüdür. Bir toplama kampından uzak tutulabileceğinizi kastetmez. Demokrasiyi ya da özgür bir basını[1] ya da Hegel'in küçümseyerek reddettiği alışılmış liberal sloganlardan birini ima etmez. Tin kendine yasa koyarken, bunu özgür bir biçimde yapar. Bizim dünyevi gözümüze şöyle görünebilir; yasaları veren Tin hükümdarda cisimleşir ve kendisine yasa verilen Tin hükümdarın uyruklarında cisimleşir. Ama Mutlağın bakış açısıyla, hükümdar ile uyruklar arasındaki ayrım, diğer bütün ayrımlar gibi, yanılsamadır ve hükümdar liberal zihniyetli bir uyruğu hapse attığında, bu, Tinin kendisini özgürce belir-

[1] Basın özgürlüğü, diyor Hegel, kişinin istediğini yazmasına izin vermeye dayanmaz: Bu görüş kaba ve yüzeyseldir. Örneğin basının hükümeti ya da polisi rezil etmesine izin verilmemelidir.

lemesidir. Hegel, genel iradeyi, herkesin iradesinden ayırdığı için Rousseau'yu över. Anlaşılan, hükümdar genel iradeyi cisimleştirirken, bir parlamento çoğunluğu herkesin iradesini cisimleştirir. Çok elverişli bir öğreti.

Hegel Alman tarihini üç döneme ayırır: Birincisi Charlemagne'ye kadar, ikincisi Charlemagne'den Reformasyona kadar olan dönem, üçüncüsü Reformasyon sonrası. Bu üç dönem sırasıyla Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Krallıkları olarak ayırt edilir. Kutsal Ruh Krallığının, Köylüler Savaşı bastırılırken yapılan kanlı ve son derece iğrenç zalimliklerle başlamış olması biraz tuhaf görünüyor; ama Hegel, doğal olarak, bu kadar önemsiz bir olaydan söz etmez. Bekleneceği gibi, Machiavelli'ye övgüler yağdırır.

Hegel'in Roma İmparatorluğunun çöküşünden sonraki tarihe ilişkin yorumu, Alman okullarındaki dünya tarihi eğitiminin kısmen sonucu, kısmen nedenidir. İtalya'da ve Fransa'da, Tacitus ve Machiavelli gibi birkaç kişi adına romantik bir Alman hayranlığı oldu; ama genel olarak "barbar" istilasının yazarları olarak ve önce büyük İmparatorların yönetimi altında, sonra Reformasyonun liderleri olarak Kilisenin düşmanları gibi görüldüler. On dokuzuncu yüzyıla kadar Latin uluslar, Almanlara uygarlıkta kendilerinden geri gözüyle bakıyorlardı. Almanya'daki Protestanlar doğal olarak farklı bir görüş benimsedi. Geç Romalıları köhne gördüler ve Batı Roma İmparatorluğunun Al-

manlar tarafından fethini, yeniden canlanma yönünde çok önemli bir adım saydılar. Ortaçağda İmparatorluk ile Papalığın çatışmasıyla ilgili olarak, Ghibelline bir görüş benimsediler; bugün Alman okul çocuklarına, sınırsız bir Charlemagne ve Barbarossa hayranlığı öğretilir. Reformasyondan sonraki dönemde Almanya'nın zayıflığı ve dağınıklığı içler acısıydı ve Prusya'nın adım adım yükselişi, Almanya'yı Avusturya'nın Katolik ve biraz zayıf liderliğinde değil, Protestan liderlik altında güçlendirecek diye hoş karşılandı. Hegel tarihle ilgili felsefe yaparken, kafasında Theodoric, Charlemagne, Barbarossa, Luther ve Büyük Friedrich gibi kişiler vardır. Hegel, bu kişilerin yaptığı büyük işlerin ışığında ve yakın zamanda Napoleon'un Almanya'yı aşağılamasının ışığında yorumlanmalıdır.

Almanya o kadar yüceltilir ki, ötesinde daha fazla gelişmenin olanaklı olmadığı Mutlak İdeanın son cisimleşmesini görmeyi, insan umabilir. Ama Hegel'in görüşü öyle değil. Aksine, Amerika geleceğin ülkesidir, diyor; "orada, önümüzdeki çağlarda, dünya tarihinin yükü kendini gösterecek, belki [bunu belirgin bir biçimde ekler] Kuzey ve Güney Amerika arasında bir çekişmede." Anlaşılan, önemli olan her şeyin savaş biçimini aldığını düşünüyor. Amerika'nın dünya tarihine katkısının, aşırı yoksulluğun olmadığı bir toplumun gelişimi olabileceği Hegel'in aklına gelseydi, ilgilenmezdi. Aksine,

Amerika'da henüz gerçek bir devletin olmadığını söyler; çünkü gerçek bir devlet, zengin ve yoksul sınıflara bölünmeyi gerektirir.

Hegel'de uluslar, Marx'ta sınıfların oynadığı rolü oynar. Tarihsel gelişimin ilkesi, diyor Hegel, ulusal dehadır. Her çağda dünyayı ulaştığı diyalektik evreden geçirme görevini üstlenen bir ülke vardır. Elbette, çağımızda bu ülke Almanya'dır. Ama ülkelere ek olarak, dünya-tarihsel bireyleri de hesaba katmalıyız; bunlar, amaçlarında, zamanı gelince gerçekleşecek diyalektik geçişleri cisimleştiren kişilerdir. Bu kişiler kahramandır ve haklı olarak olağan ahlak kurallarına uymayabilirler. İskender, Caesar ve Napoleon örnek verilir. Acaba, Hegel'e göre, bir kişi askeri bir fatih olmadan "kahraman" olabilir mi?

Hegel'in uluslara vurgusu, kendine özgü özgürlük kavrayışıyla birlikte, devleti yüceltmesini açıklar; bu, şimdi dikkatimizi yöneltmemiz gereken siyaset felsefesinin çok önemli bir boyutudur. Devlet felsefesi hem *Tarih Felsefesi*'nde, hem *Hukuk Felsefesi*'nde geliştirilir. Esasında genel metafiziğiyle uyumludur, ama onun tarafından zorunlu kılınmaz; bununla birlikte, belli noktalarda –örneğin devletlerarası ilişkiler konusunda– ulusal devlet hayranlığı, bütünlerin parçalara tercih edilmesiyle bağdaşmayacak kadar ileri götürülür.

Devletin yüceltilmesi, modern zaman söz konusu olduğu ölçüde, Reformasyonla başlar.

Roma İmparatorluğunda İmparator tanrılaştırıldı ve bu şekilde devlet kutsal bir özellik kazandı; ama ortaçağın filozofları, birkaç istisnayla, din adamıydı ve bu nedenle Kiliseyi devletin üstünde tuttular. Protestan prenslerde destek gören Luther karşıt pratiği başlattı; Lutherci Kilise, bütün olarak Erastus'çuydu. Siyasal olarak Protestan olan Hobbes devletin üstünlüğü öğretisini geliştirdi ve Spinoza, genel olarak onunla hemfikir oldu. Rousseau, gördüğümüz gibi, devletin diğer siyasal örgütlenmeleri hoş görmemesi gerektiğini düşündü. Hegel, Lutherci kanattan ateşli bir Protestandı; Prusya devleti Erastus'çu bir mutlak monarşiydi. Bu nedenler, insanı, Hegel'in devlete yüksek değer verdiğini görme beklentisi içine sokar; yine de şaşırtıcı bir biçimde o, her yola başvurur.

Tarih Felsefesi'nde bize anlatılana göre, "devlet, fiilen var olan gerçekleşmiş ahlaki yaşamdır" ve bir insan sahip olduğu tüm tinsel gerçekliğe, ancak devlet aracılığıyla sahip olur. "Çünkü onun tinsel gerçekliği buna, onun özünün –Akıl– nesnel olarak ona sunulmasına, onun için nesnel dolaysız varoluşa sahip olmasına dayanır; çünkü hakikat, evrensel ile öznel İradenin birliğidir ve evrensel, devlette, devletin yasalarında, evrensel ve rasyonel düzenlemelerinde bulunur. Devlet, yeryüzünde var olduğu şekliyle İlahi İdeadır." Yine: "Devlet kendini nesnel bir biçimde gerçekleştiren

ve tanıyan rasyonel özgürlüğün cisimleşmesidir... Devlet, insan İradesinin ve Özgürlüğünün dışsal tezahüründe Tinin İdeasıdır."

Hukuk Felsefesi, devlet üzerine bölümde aynı öğretiyi biraz daha tam geliştirir. "Devlet ahlaki ideanın –kendini düşünen ve bilen ve bildiklerini bildiği ölçüde gerçekleştiren, kendine açıkça görünen, görünür tözel irade olarak ahlaki tinin– gerçekliğidir. Devlet, kendinde ve kendisi için rasyoneldir. Devlet yalnızca bireylerin çıkarı için var olsaydı (liberallerin savunduğu gibi), bir birey devletin bir üyesi olabilir de olmayabilir de. Bununla birlikte, bireyle tamamen farklı bir ilişkisi vardır: Devlet nesnel Tin olduğu için, birey, gerçek içeriği ve amacı birlik olan devletin bir üyesi olduğu ölçüde nesnelliğe, hakikate ve ahlaka sahip olur. Kötü devletler olabileceği kabul edilir; ama bunlar yalnızca vardır, doğru gerçeklikleri yoktur; oysa rasyonel bir devlet kendinde sonsuzdur.

St. Augustinus ve onun Katolik ardıllarının Kilise için istediği konumun aynısını Hegel'in devlet için istediği görülecektir. Bununla birlikte, iki bakımdan Katolik istek, Hegel'inkinden daha fazla akla uygundur. Birincisi Kilise tesadüfi bir coğrafi birliktelik değildir, üyelerinin üstün önemde olduğuna inandığı ortak bir inancın birleştirdiği bir yapıdır; bu nedenle, bizzat özü itibariyle, Hegel'in "İdea" dediği şeyin cisimleşmesidir. İkincisi yalnızca tek Katolik Kilise vardır; oysa çok sayıda dev-

let vardır. Her bir devletin kendi uyruklarıyla olan ilişkisi Hegel'in yaptığı kadar mutlak yapılırsa, farklı devletler arasındaki ilişkileri düzenleyecek felsefi bir ilke bulmak zorlaşır. Aslında bu konuda Hegel felsefi konuşmayı bırakıp, doğa durumuna ve Hobbes'un herkesin herkesle savaşına başvurur.

Sanki bir tane varmış gibi "devlet"ten söz etme alışkanlığı, bir dünya devleti olmadığı sürece yanıltıcıdır. Görev, Hegel'e göre, yalnızca bireyin devletle bir ilişkisi olduğu için, geriye devletler arasındaki ilişkileri ahlakileştirecek bir ilke kalmaz. Hegel bunu kabul eder. Dış ilişkilerde, diyor Hegel, devlet bir bireydir ve her bir devlet diğerlerinin karşısında bağımsızdır. "Bu bağımsızlıkta gerçek tinin kendisi için varlığı kendi varoluşuna sahip olduğu için, bir halkın ilk özgürlüğü ve en yüksek onurudur." Devamında, ayrı devletlerin bağımsızlığını sınırlayabilecek her türlü Milletler Cemiyetine karşı çıkar. Bir yurttaşın görevi, kendi devletinin tözel bireyselliğini, bağımsızlığını ve egemenliğini savunmakla sınırlıdır (devletinin dış ilişkileri söz konusu oluğu ölçüde). Bundan, devletin tamamen kötü ya da ortadan kaldırmaya çalışmamız gereken bir şey olmadığı sonucu çıkar. Devletin amacı yalnızca yurttaşların canını ve malını korumak değildir ve bu olgu, mutlak bir kötülük ya da tesadüf olarak ya da yapılmaması gereken bir şeyin neden olduğu bir durum olarak

görülmeyen savaşın, ahlaki gerekçesini oluşturur.

Hegel, yalnızca bazı durumlarda bir ulusun haklı olarak savaştan kaçınamadığını anlatmak istemez. Bundan fazlasını anlatmak ister. Bu tür durumların doğmasını önleyecek kurumların –bir dünya hükümeti gibi– yaratılmasına karşıdır; çünkü zaman zaman savaş olmasının iyi bir şey olduğunu düşünür. Savaş, diyor Hegel, geçici şeylerin ve malların beyhudeliğini ciddiye aldığımız durumdur. (Bu görüş karşıt teoriyle, bütün savaşların ekonomik nedenleri olduğunu öne süren teoriyle karşılaştırılmalıdır.) Savaşın olumlu bir ahlaki değeri vardır. "Savaşın daha yüksek anlamı vardır; savaş aracılığıyla, sonlu belirlenimlerin istikrarına yönelik kayıtsızlıklarında halkların ahlaki sağlığı korunur." Barış taşlaşmadır; Kutsal İttifak ve Kant'ın Barış Birliği yanlıştır; çünkü bir devletler ailesinin bir düşmana ihtiyacı vardır. Devletlerin çatışmaları, ancak savaşla bir karara bağlanabilir; devletler birbirlerine karşı doğa durumunda oldukları için, ilişkileri yasal ya da ahlaki değildir. Devletlerin hakları, kendi tikel iradeleri içinde gerçekliğe sahiptir ve her devletin çıkarı onun en yüksek yasasıdır. Ahlak ve siyaset karşıtlığı yoktur; çünkü devletler olağan ahlak yasalarına tabi değildir.

Hegel'in devlet öğretisi böyledir; kabul edilirse, akla gelebilecek her türlü iç zorbalığı ve dış saldırganlığı meşrulaştıran bir öğreti. Ön-

yargısının gücü, teorisinin kendi metafiziğiyle büyük ölçüde tutarsız olması ve tutarsızlıkların, acımasızlığı ve uluslararası haydutluğu meşrulaştırma eğiliminde olması olgusunda ortaya çıkar. Bir kişi, eğer mantık onu üzüntü duyduğu sonuçlara varmaya mecbur ederse bağışlanabilir, ama suçları savunmada özgür olmak için mantıktan uzaklaşırsa bağışlanamaz. Hegel'in mantığı onu bütünlerde, parçalarında olduğundan daha fazla gerçeklik ya da mükemmellik (Hegel için ikisi eşanlamlıdır) bulunduğuna ve bir bütünün, daha örgütlü oldukça gerçekliğinin ve mükemmelliğinin arttığına inanmaya götürdü. Bu, onun bir devleti anarşik bir bireyler koleksiyonuna tercih etmesini gerekçelendirdi; ama aynı şekilde bir dünya devletini anarşik bir devletler koleksiyonuna tercih etmesine de yol açmalıydı. Devletin içinde, genel felsefesi onun bireye hissettiğinden daha fazla saygı duymasına yol açmalıydı; çünkü Hegel'in *Mantık*'ının ele aldığı bütünler, Parmenides'in Biri, hatta Spinoza'nın Tanrısı gibi değildir; bu bütünlerin içinde birey yok olmaz, daha büyük bir organizmayla uyumlu ilişkisi nedeniyle daha fazla tam gerçeklik kazanır. Bireyin ihmal edildiği bir devlet, Hegelci Mutlağın küçük ölçekli bir modeli değildir.

Hegel'in metafiziğinde, diğer toplumsal örgütlenmelere karşıt olarak devlete özel vurgu yapmak için de hiçbir neden yoktur. Devleti Kiliseye tercih etmesinde Protestan önyargı-

dan başka bir şey göremiyorum. Dahası, eğer Hegel'in inandığı gibi, toplumun olabildiğince organik olması iyiyse, o zaman devlet ve kiliseye ek olarak çok sayıda toplumsal örgütlenme zorunludur. Hegel'in ilkelerinden şu sonuç çıkmalıdır; topluluğa zararlı olmayan ve işbirliğiyle geliştirilebilen her çıkar grubu kendi örgütlenmesine sahip olmalıdır ve bu türden her örgütlenmenin kendi sınırlı bağımsızlık kotası olmalıdır. Şu itiraz öne sürülebilir; nihai otorite bir yerde olmalıdır ve devlet dışında bir yerde olamaz. Öyle olsa bile bu nihai otoritenin, bir noktanın ötesinde baskıcı olmaya çalıştığında karşı konulmaz olmaması istenebilir.

Bu bizi, Hegel'in bütün felsefesi hakkında yargıda bulunurken temel önemde olan bir soruya götürür. Bir bütünde, parçalarında olduğundan daha fazla gerçeklik ve daha fazla değer var mıdır? Hegel, her iki soruya da olumlu yanıt verir. Gerçeklik sorusu metafiziktir, değer sorusu etiktir. Genellikle pek ayırt edilemezlermiş gibi ele alınırlar, ama bana göre ikisini ayrı tutmak önemlidir. Metafizik soruyla başlayalım.

Hegel'in ve diğer birçok filozofun görüşü şöyledir; evrenin herhangi bir bölümünün karakteri diğer parçalarla ve bütünle ilişkilerinden o kadar derin etkilenir ki, herhangi bir parça hakkında, ona bütündeki yerini vermek dışında doğru bir önerme öne sürülemez. Bütün içindeki yeri diğer parçaların tümüne bağlı

olduğu için, bütündeki yeriyle ilgili doğru bir önerme aynı zamanda diğer her parçanın bütündeki yerini de verecektir. Bu nedenle yalnızca bir doğru önerme olabilir; bütünün hakikati dışında hiçbir hakikat yoktur. Benzer şekilde, bütün dışında tamamen gerçek hiçbir şey yoktur; çünkü herhangi bir parça yalıtıldığında, yalıtıldığı için karakteri değişir ve bu nedenle, artık gerçekte ne ise tamamen öyle görünmez. Diğer yanda, bir parçaya, olması gerektiği gibi, bütünle ilişki içinde bakıldığında, kendi kendine yeterli olmadığı ve sahiden tek başına gerçek olan bütünün parçası olmak dışında var olamadığı görülür. Metafizik öğreti budur.

Değerin parçalarda değil daha çok bütünde olduğunu savunan etik öğreti, eğer metafizik öğreti doğruysa doğru olmalıdır; ama metafizik öğreti yanlışsa, yanlış olması gerekmez. Dahası bazı bütünler için doğru, bazıları için yanlış olabilir. Bir anlamda, canlı bir beden için doğruluğu açıktır. Göz, vücuttan ayrıldığında değersizdir; bir yığın *disjecta membra*, eksiksiz olduğunda bile koptukları bedene ait olan değere sahip olmaz. Hegel, yurttaşın devletle ilişkisini, gözün vücutla ilişkisinin benzeri olarak kavrar; kendi yerinde yurttaş, değerli bir bütünün parçasıdır, ama yalıtık olduğunda, yalıtık bir göz kadar yararsızdır. Ne var ki, benzetme tartışmaya açıktır; bazı bütünlerin etik öneminden, her bütünün önemli olduğu sonucu çıkmaz.

Yukarıdaki etik sorun ifadesi, önemli bir bakımdan kusurludur; yani amaç ile araç arasındaki ayrımı hesaba katmaz. Canlı bir vücutta bir göz *yararlı*dır, yani bir araç olarak değeri vardır; ama vücuttan çıkarıldığında olduğundan daha fazla *asli* değeri yoktur. Bir şey başka bir şeyin aracı olduğu için değil, kendisi olduğu için değer verildiğinde asli değere sahip olur. Göze, görmenin aracı olduğu için değer veririz. Görme bir araç ya da bir amaç olabilir; bize yiyecek ya da düşman gösterdiği zaman araçtır, güzel bulduğumuz bir şeyi bize gösterdiği zaman amaçtır. Devletin bir araç olarak değerli olduğu açıktır: Bizi hırsızlara ve katillere karşı korur, yol ve okul yapar vb. Elbette, bir araç olarak kötü de olabilir, örneğin haksız bir savaş yürütmekle. Hegel'le bağlantılı olarak sormamız gereken gerçek soru bu değil, devletin başlı başına, bir amaç olarak iyi olup olmadığı sorusudur: Yurttaşlar devlet için mi vardır, yoksa devlet mi yurttaşlar için vardır? Hegel birinci görüşü savunur; Locke'tan gelen liberal felsefe ikincisini savunur. Açıktır ki, ancak devletin kendi başına bir yaşamı, bir anlamda bir kişi olduğunu düşünürsek ona asli bir değer atfederiz. Bu noktada Hegel'in metafiziği, değer sorunuyla ilişkili bir duruma gelir. Bir kişi, tekil bir yaşama sahip karmaşık bir bütündür; vücudun organlardan oluşması gibi kişilerden oluşan ve bileşen kişilerin yaşamlarının toplamı olmayan tekil bir yaşama

sahip bir süper-kişi olabilir mi? Hegel'in düşündüğü gibi, böyle bir süper-kişi olabilirse, o zaman devlet de öyle bir varlık olabilir ve bütün vücudun gözden üstün olması gibi bizden üstün olabilir. Ama bu süper kişinin salt metafizik bir ucubelik olduğunu düşünürsek, o zaman bir topluluğun asli değerinin üyelerinin değerinden kaynaklandığını ve devletin bir amaç değil, bir araç olduğunu söylemeliyiz. Böylece tekrar etik sorundan metafizik soruna geliyoruz. Metafizik sorun, göreceğiz, aslında bir mantık sorunudur.

Söz konusu sorun, Hegel'in felsefesinin doğruluğundan ya da yanlışlığından çok daha geniştir; çözümlemenin dostlarını düşmanlarından ayıran sorundur. Bir örnek verelim. Diyelim ki, ben "John, James'in babasıdır" diyorum. Hegel ve Marshal Smuts'un "holizm" dediği şeye inanan herkes şunu söyleyecektir: "Bu önermeyi anlayabilmen için, ilk önce John'un ve James'in kim olduğunu bilmelisin. John'un kim olduğunu bilmek, onun bütün karakteristiklerini bilmektir; çünkü o karakteristikler dışında, başka birinden ayırt edilemez, ama onun bütün karakteristikleri başka insanları ya da şeyleri gerektirir. Ebeveynleriyle, karısıyla ve çocuklarıyla ilişkileri, iyi ya da kötü bir yurttaş olup olmaması ve mensup olduğu ülke onu karakterize eder. 'John' sözcüğünün kime işaret ettiğini bildiğini söyleyebilmen için, ilk önce bütün bu şeyleri bilmelisin. 'John' sözcü-

ğüyle neyi kastettiğini söylemeye çalışırken, adım adım bütün evreni hesaba katma noktasına gelirsin ve ilk önermenin, size iki ayrı kişi, John ve James hakkında değil, evren hakkında bir şey anlattığı ortaya çıkar."

Bütün bunlar tamam, ama itiraza açıktır. Yukarıdaki argüman sağlam olsaydı, bilgi nasıl başlayabilirdi? "A, B'nin babasıdır" biçiminde tonlarca önerme biliyorum, ama bütün evreni bilmiyorum. Eğer tüm bilgi bir bütün olarak evrenin bilgisi olsaydı, bilgi olmazdı. Bu, bir yerde bir yanlış olduğundan kuşkulanmamıza yeter.

Gerçek şu ki, "John" sözcüğünü doğru ve akıllıca kullanmak için John'la ilgili *her şey*i bilmem gerekmez, yalnızca onu tanımam yeterlidir. Kuşkusuz, evrendeki her şeyle uzak yakın ilişkileri vardır; ama söylenenlerin doğrudan konusu olanlar hariç, her şeyi hesaba katmadan onun hakkında doğru konuşulabilir. James'in yanı sıra Jemima'nın da babası olabilir; ama James'in babası olduğunu bilmem için, onu da bilmem zorunlu değildir. Hegel haklı olsaydı, Jemima'dan söz etmeden "John, James'in babasıdır" önermesiyle neyi anlatmak istediğimizi tam olarak ifade edemezdik; "Jemima'nın babası John, James'in babasıdır" dememiz gerekirdi. Bu da yetersiz olurdu; ebeveynlerinden, büyük ebeveynlerinden ve bütün soy soptan da söz etmemiz gerekirdi. Ama bu bizi saçmalıklara götürür. Hegelci tutum şöyle

ifade edilebilir: "'John' sözcüğü, John'la ilgili doğru olan her şeyi ifade eder." Ama bir tanım olarak bu döngüseldir; çünkü "John" sözcüğü, tanımlama ifadesinde yer alır. Aslında Hegel haklı olsaydı, hiçbir sözcük bir anlama sahip olmaya başlayamazdı; çünkü sözcüğün belirttiği şeyin, teoriye göre sözcüğün anlatmak istediği bütün özelliklerini ifade etmek için bütün diğer sözcüklerin anlamlarını bilmemiz gerekir.

Konuyu soyut bir biçimde ifade edersek: Farklı türden özellikleri ayırt etmeliyiz. Bir şey başka bir şeyi gerektirmeyen bir özelliğe sahip olabilir; bu özelliğe, *nitelik* denir ya da bir başka şeyi gerektiren bir özelliğe sahip olabilir; evli olmak böyle bir özelliktir. Ya da enişte olmak gibi, iki şeyi daha gerektiren bir özelliğe sahip olabilir. Eğer belli bir şey belli bir nitelikler derlemesine sahipse ve başka hiçbir şey, bu nitelikler derlemesinin aynısına sahip değilse, o zaman "falan filan niteliklere sahip şey" olarak tanımlanabilir. Bu niteliklere sahip olmasından, saf mantıkla onun ilişkisel özelliklerine dair hiçbir sonuç çıkarılamaz. Hegel, bir şey, diğer bütün şeylerden ayırt edilecek kadar biliniyorsa, onun bütün özelliklerinin mantıkla çıkarsanabildiğini düşündü. Bu bir yanılgıydı ve heybetli sistemi bu yanılgıdan doğdu. Bu, önemli bir hakikati gösterir; yani mantığınız ne kadar kötüyse, yol açtığı sonuçlar o kadar ilginç olur.

23

BYRON

On dokuzuncu yüzyıl, şimdiki çağla karşılaştırıldığında, rasyonel, ilerici ve memnun gibi görünür; yine de liberal iyimserlik çağında en dikkate değer kişilerin birçoğu, günümüzün karşıt niteliklerine sahipti. İnsanları sanatçı ya kaşif olarak değil, bizim beğenilerimize sempati duyanlar ya da duymayanlar olarak değil, toplumsal yapıda, değer yargılarında ya da entelektüel bakışta değişimin nedenleri olarak, güç olarak ele aldığımız zaman, yakın zamanlarda olayların seyrinin hesaplarımızda düzeltmeler yapmamızı zorunlu kıldığını, bazı kişileri göründüklerinden daha az önemli ve bazılarını daha fazla önemli hale getirdiğini görürüz. Önemleri görünenden büyük olanlar arasında Byron yüksek bir yeri hak eder. Böyle bir görüş Kıta Avrupasında şaşırtıcı görünmez, ama İngilizce konuşan dünyada tuhaf sanılabilir. Byron Kıta Avrupasında etkili oldu ve

manevi soyu, İngiltere'de aranmaz. Çoğumuza onun şiirleri çoğu kez zayıf, duygusu çoğu kez bayağı gibi görünür; ama yurtdışında onun duygu şekli ve yaşama bakışı, yaygınlaşıp büyük olaylarda bir faktör haline gelene kadar aktarıldı, geliştirildi ve dönüştürüldü.

Byron'un kendi zamanında bir örneğini oluşturduğu aristokrat asi, bir köylü ya da proleter isyanın liderinden çok farklı bir tiptir. Aç olanların, memnuniyetsizliği körükleyecek ya da mazur gösterecek ayrıntılı bir felsefeye ihtiyaçları yoktur ve bu türden bir şey, onlara avare zengin eğlencesi gibi görünür. Başkalarında olup kendilerinde olmayan şeyleri isterler, anlaşılmaz ve metafizik bir iyiyi değil. Ortaçağda komünist asilerini yaptığı gibi Hıristiyan sevgi vaaz edebilirler, ama öyle yapmalarının gerçek nedeni çok basittir: Zengin ve güçlüdeki sevgi yoksunluğunun yoksulların ıstıraplarına neden olması ve isyan eden yoldaşlar arasında sevgi varlığının, başarı için önemli sayılmasıdır. Fakat mücadele deneyimi, sevginin gücünden ümidin kesilmesine ve geride itici güç olarak nefretin kalmasına yol açar. Bu tip bir asi, Marx gibi, bir felsefe icat ederse, değerlerle ilgilenen bir felsefe değil, kendi partisinin nihai zaferini tanıtlamayı amaçlayan bir felsefe icat eder. Değerleri ilkel kalır: İyi yeterince yemektir, gerisi laftır. Aç birinin başka türlü düşünmesi olası değildir.

Aristokrat asinin, yeterince yiyeceği olduğuna göre, memnuniyetsizliğinin başka ne-

denleri olmalıdır. Geçici olarak iktidardan uzaklaşan hizip liderlerini asilerin içine katmıyorum. Felsefeleri, kişisel başarılarından daha fazla değişim gerektiren kişileri dahil ediyorum. Memnuniyetsizliklerinin yer altındaki kaynağı iktidar aşkı olabilir; ama bilinçli düşüncelerinde dünya yönetiminin eleştirisi vardır; bu eleştiri yeterince derine indiğinde, devasa bir kozmik iddia ya da biraz hurafe barındıranlarda Satanizm biçimini alır. Byron'da ikisi de bulunur. İkisi de, büyük ölçüde etkilediği insanlar aracılığıyla, toplumun pek aristokrat sayılamayan geniş kesimlerinde yaygınlaştı. Olgunluğa yaklaştıkça büyüyen, gelişen ve değişen aristokrat isyan felsefesi, Napoleon'un düşüşünden sonra, Carbonari hareketinden 1933'teki Hitler darbesine kadar uzun bir devrimci hareketler dizisine esin verdi; her evrede entelektüeller ve sanatçılar arasında o evreye karşılık gelen bir düşünce ve duyuş tarzına esin verdi.

Açıktır ki, bir aristokrat mizacı ve koşulları bir şekilde kendine özgü olmadıkça, bir asi olmaz. Byron'un koşulları çok kendine özgüydü. İlk hatırladıkları anne ve babasının kavgalarıydı; annesi, acımasızlığından ötürü korktuğu ve bayağılığından ötürü küçümsediği bir kadındı; dadısı, kötülüğü en katı Kalvinci teolojiyle birleştiren bir kadındı; topallığı ona utanç veriyor ve okulda sürüden biri olmasını önlüyordu. Yoksulluk içinde yaşadıktan sonra

on yaşında kendisini aniden bir Lord ve Newstead'ın sahibi olarak buldu. Kendisine miras bırakan büyük amcası "kötü Lord," otuz üç yıl önce bir düelloda bir kişiyi öldürmüş ve o günden beri komşuları tarafından dışlanmıştı. Byronlar yasaları hiçe sayan bir aileydi; annesinin ataları Gordonlar, daha da kötüydü. Aberdeen'de bir arka sokağın sefaletinden sonra çocuk, doğal olarak unvanına ve Manastırına çok sevindi ve miras bıraktıkları topraklara şükran borcu olarak atalarının karakterini anlamaya hazırdı. Son yıllarda kavgacılıkları başlarını belaya soktuysa da, geçmiş yüzyıllarda onlara ün kazandırdığını öğrendi. İlk şiirlerinden biri, "Newstead Manastırında Yaşamak Üzerine," o sıradaki heyecanlarını; Haçlı Seferinde Crecy'de ve Marston Moor'da savaşan atalarına hayranlığını anlatır. Mütedeyyin bir azimle bitirir:

> Sizin gibi yaşayacak, sizin gibi ölecek:
> Çürüyünce, belki tozları sizinkiyle karışacak.

Bu, bir asinin ruh hali değildir; ama ortaçağ baronlarına öykünen modern soylu "Childe" Harold'u akla getirir. Bir üniversite öğrencisi olarak, ilk kez kendine ait geliri olduğunda şunları yazdı: Kendimi "kendi adına para basan bir Alman prensi ya da para basmayan ama daha değerli bir şeyin, Özgürlüğün tadını çıkaran bir Cherokee Şefi" kadar bağımsız

hissettim. "Tanrıçadan sevinçle söz ediyorum, çünkü sevimli annem o kadar despottu." Daha sonra özgürlüğü öven daha soylu şiirler yazdı; ama övdüğü özgürlüğün, sıradan ölümlülerin yaşayabileceği türden aşağı bir özgürlük değil, bir Alman prensin ya da Cherokee Şefinin özgürlüğü olduğu anlaşılmalıdır.

Soyuna ve unvanına rağmen, aristokrat akrabaları ondan uzak durdu ve sosyal olarak onların cemiyetinden olmadığı hissettirildi. Annesi hiç sevilmiyordu; Byron'a da kuşkuyla bakılıyordu. Annesinin bayağı olduğunu biliyordu ve kendisinde de benzer bir kusurun olmasından çok korkuyordu. Onu karakterize eden züppelik ile isyanın kendine özgü karışımı böyle doğdu. Modern tarzda bir beyefendi olamasaydı, haçlı atalarının tarzında ya da muhteşem çöküşün yolunu döşedikleri için, Tanrının ve İnsanın lanetlediği Ghibelline şeflerinin daha yırtıcı, ama daha da romantik tarzında cesur bir baron olurdu. Ortaçağ romansları ve tarihleri, onun kimlik kitaplarıydı. Hohenstaufen'ler gibi günah işledi ve haçlılar gibi Müslümanlarla savaşırken öldü.

Utangaçlık ve arkadaşsızlık duygusu, gönül ilişkilerinde rahatlık aramasına neden oldu; ama farkında olmadan bir metresten çok bir anne aradığı için, Augusta dışında hepsi onu hayal kırıklığına uğrattı. Hiçbir zaman üzerinden atmadığı Kalvincilik –Shelley'e göre 1816'da kendisini "Metodist, Kalvinci, Augusti-

nusçu" olarak tarif etti– yaşam tarzının günahkâr olduğunu hissetmesine neden oldu; ama günahkârlık, diyordu kendi kendine, kanında irsi bir lanetti, Yüce Tanrının yazdığı kötü bir kaderdi. Gerçek durum bu olsaydı, dikkate değer olması *gerektiği* için, bir günahkâr olarak dikkate değer olacak ve küçümsemek istediği moda çapkınların cesaretinin ötesinde ihlalleri göze alacaktı. Augusta'yı sahiden sevdi; çünkü kendi kanındandı –Byronların Ishmaelite soyundan– ve bir de, sızlanmadan günlük rahatını sağlayan bir ablası olduğu için. Sundukları bundan ibaret değildi. Yalınlığıyla ve minnet duygusu uyandıran iyi mizacıyla, ona en lezzetli huzur verici pişmanlığı sunma aracı haline geldi. Kendini en büyük günahkârların dengi –Manfred'in, Kabil'in, nedeyse bizzat Şeytanın akranı– hissedebiliyordu. Kalvinci, aristokrat ve asi, hepsi eşit ölçüde memnun edildi; yeryüzünde sevgi ve şefkat duyguları uyandırabilen tek varlığın kaybıyla kalbi kırılan romantik âşık da memnun edildi.

Byron kendisini Şeytanın dengi hissetmesine rağmen, hiçbir zaman kendini Tanrının yerine koymaya tam olarak yeltenmedi. Gururun gelişiminde bu son adımı, "Tanrılar var olsaydı, Tanrı olmamaya katlanamazdım! *Bu nedenle* Tanrılar yoktur" diyen Nietzsche attı. Bu akıl yürütmenin bastırılmış öncülünü gözlemleyin: "Benim gururumu kıran her şeyin yanlış olduğu hükmüne varılmalıdır." Nietzsche, Byron gibi, hatta daha

büyük ölçüde, dindar yetiştirildi; ama daha iyi bir zekâsı olduğu için, Satanizmden daha iyi bir kaçış yolu buldu. Bununla birlikte Byron'la duygudaş kaldı. Şöyle diyor:

"Trajedi şu ki, kalpte ve kafada katı hakikat yöntemlerimiz varsa dinin ve metafiziğin dogmalarına inanamayız; ama diğer yanda, insanlığın gelişimi boyunca o kadar yumuşak hassasiyetle ıstırap çektik ki, en yüksek kurtuluş ve teselli araçlarına ihtiyaç duyuyoruz: İnsanın kabul ettiği hakikatten ötürü kan kaybından ölme tehlikesi, buradan kaynaklanır." Byron bunu ölümsüz dizelerle ifade eder:

> Üzüntü bilgidir: En çok bilenler
> En derin yasını tutmalı ölümcül hakikatin,
> Bilgi Ağacı, Yaşam ağacı değildir.

Byron ender de olsa bazen Nietzsche'nin bakış açısına daha fazla yaklaşır; ama genel olarak Byron'un etik teorisi, pratiğine karşıt olarak, katı şekilde uylaşımsal kalır.

Nietzsche'ye göre büyük insan Tanrı gibidir; Byron'a göre ise, genellikle kendisiyle savaş halinde bir Titandır. Bununla birlikte, bazen Zerdüşt'ten farklı olmayan bir bilge tasvir eder; taraftarlarıyla uğraşırken Korsan

> Ruhlarına egemen olur o buyurma sanatıyla
> Göz kamaştıran, yöneten ve ürperten pespaye yürekleri.

Bu aynı kahraman, "pişmanlık duyacak kadar insandan nefret etti." Bir dipnot, Korsan'ın insan doğasına sadık kaldığı konusunda bize güvence verir; çünkü Vandalların kralı Genseric, Ghibelline zorba Ezzelino ve Louisianalı bir korsan benzer özellikleri sergilemiştir.

Byron, kahraman arayışında Doğu Akdeniz ve Ortadoğu'yla sınırlı kalmaya mecbur değildi; çünkü Napoleon'a romantik bir kaftan giydirmek zor değildi. Napoleon'un on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının imgelemi üzerindeki etkisi çok köklüydü; Clausewitz'e, Stendhal'a, Heine'ye, Fichte ve Nietzsche'nin düşüncesine ve İtalyan yurtseverlerin eylemlerine ilham verdi. Ruhu yüzyıl boyunca kol gezdi; sanayiye ve ticarete dayanacak kadar güçlü olan tek kuvvetti. Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ı bu ruhu kovma girişimidir; ama boşuna, çünkü hayalet hiçbir zaman bugün olduğu kadar güçlü olmamıştır.

Yüz Gün sırasında Byron, Napoleon'un zaferini arzuladığını ilan etti ve Waterloo'yu öğrenince, "çok üzgünüm" dedi. Yalnızca bir kez, bir anlığına, kahramanının aleyhine döndü; intiharın tahttan feragatten daha uygun olacağını düşündüğü 1814'te. O anda Washington'un erdeminde teselli aradı; ama Elbe'den dönüş bu çabasını gereksizleştirdi. Byron ölünce, Fransa'da "Birçok gazetede, yüzyılın en büyük iki insanının, Napoleon ve Byron'un, neredey-

se aynı anda kayboldukları söylendi."[1] O sırada Byron'u "Avrupa'da en asil ruh" sayan ve "bir kardeşi kaybetmiş" gibi hisseden Carlyle daha sonra Goethe'yi tercih etti, ama yine de Byron ile Napoleon'u eşleştirdi:

"Daha asil zihinleriniz için, şu ya da bu lehçede böyle bir Sanat Eserinin yayınlanması, neredeyse bir zorunluluk haline gelir. Şeytanla dürüstçe savaşmaya başlamadan önce onunla bir münakaşa dışında neye yarar? Byron'unuz şiir ve düzyazı halinde *Sorrows of Lord George*'u ve daha başka bir yığın şey yayınlar; Bonaparte'ınız *Sorrows of Napoleon* Operasını, çok heybetli bir üslupla sunar; müziği top atışları ve bir dünyanın cinayet çığlıklarıdır, sahne ışıkları bir Yangının alevleridir, uyağı ve resitatifi, savaşa giden orduların rap rap yürüyüşü ve düşen Kentlerin sesleridir."[2]

Üç bölüm sonra kesin bir emir verdiği doğrudur: "Byron'u kapatın, Goethe'yi açın." Ama Byron onun kanındaydı, oysa Goethe bir esin olarak kaldı.

Carlyle'a göre Goethe ve Byron antitezdi; Alfred de Musset'ye göre, neşeli Galya ruhuna melankoli zehrini akıtan berbat eserlerde suç ortağıydılar. O çağın pek çok genç Fransızı Goethe'yi anlaşılan, asla bir Olympos tanrısı olarak değil, yalnızca *Genç Werther'in Acıları* aracılığıyla tanıyordu. Musset, Byron'u Adri-

[1] Maurois, *Life of Byron*.

[2] *Sartor Resartus*, Kitap II, bl. VI.

yatik'le ve Kontes Guiccioli ile avunmamakla suçladı; haksız yere, çünkü onu tanıdıktan sonra artık *Manfred* yazmadı. Ama *Don Juan* Fransa'da, Goethe'nin daha neşeli şiirleri kadar az okundu. Musset'ye rağmen, o günden bu yana pek çok Fransız şair, şiirleri için en iyi malzemeyi Byroncu mutsuzlukta bulmaktadır.

Musset'ye göre ancak Napoleon'dan sonra Byron ile Goethe, yüzyılın en büyük dahisi oldular. 1810'da doğan Musset, İmparatorluğun şanlı günleri ve felaketlerine ilişkin lirik tasvirde "*conçus entre batailles*" olarak tarif ettiği kuşaktandı. Almanya'da Napoleon'la ilgili duygu daha fazla bölünmüştü. Heine gibi, onu liberalizmin kudretli misyoneri, serfliğin yıkıcısı, meşruiyetin düşmanı, kalıtsal küçük prensleri titreten kişi olarak görenler vardı; onu Deccal olarak, soylu Alman ulusunun muhtemel yıkıcısı, Töton erdeminin ancak dindirilemez Fransa nefretiyle korunabileceğini kanıtlayan ahlaksız olarak görenler vardı. Bismarck bir sentez yarattı: Napoleon Deccal olarak kaldı, ama yalnızca tiksinilmeyecek, taklit edilecek bir Deccal. Uzlaşmayı kabul eden Nietzsche, klasik savaş çağının gelmekte olduğunu ve bu nimeti Fransız Devrimi'ne değil, Napoleon'a borçlu olduğumuzu büyük bir keyifle açıkladı. Bu şeklide milliyetçilik, Satanizm ve kahraman tapıcılığı, Byron'un mirası, Almanya'nın karmaşık ruhunun parçası oldu.

Byron kibar değildir, gök gürültülü bir fırtına gibi şiddetlidir. Rousseau için söyledikleri, kendisine de uygundur. Rousseau;

> Tutkuya cazibe kattı ve bunaltıcı belagat
> Çıkardı kederden...
> Yine de bildi deliliği güzelleştirmeyi
> Hatalı işlere ve düşüncelere ilahi bir renk vermeyi.

Fakat ikisinin arasında köklü bir fark vardır. Rousseau dokunaklıdır, Byron öfkelidir. Rousseau'nun ürkekliği açıktır, Byron'unki gizlidir. Rousseau, yalın olması koşuluyla erdeme hayranlık duyar, Byron, doğal olması koşuluyla günaha hayranlık duyar. Bu fark, toplum dışı içgüdülerin başkaldırısında iki evre arasında olmasına rağmen, önemlidir ve hareketin geliştiği yönü gösterir.

Kabul edilmelidir ki, Byron'un romantizmi yalnızca yarı içtendi. Bazen, Pope'un şiirinin kendisinden daha iyi olduğunu söyler; ama bu yargı da, olasılıkla yalnızca belli ruh hallerinde düşünüldü. Dünya onu sadeleştirmekte, kozmik çaresizliğindeki ve insanlığı sözde küçümsemesindeki yapmacıklık ögesini görmemekte ısrar etti. Diğer birçok ünlü kişi gibi Byron da, bir efsane olarak, gerçekte olduğundan daha önemliydi. Bir mit olarak önemi, özellikle Kıta Avrupa'sında muazzamdı.

24

SCHOPENHAUER

Schopenhauer (1788-1860), filozoflar arasında birçok bakımdan kendine özgüdür. Kötümserdir; oysa neredeyse diğer bütün filozoflar bir anlamda iyimserdir. Kant ve Hegel gibi tam akademisyen değildir, ama akademik geleneğin tam dışında da değildir. Hıristiyanlığı sevmez; Hindistan'ın dinlerini, hem Hinduizmi hem Budizmi tercih eder. Engin kültürlü bir kişidir; etikle olduğu kadar sanatla da ilgilenir. Milliyetçilikten alışılmadık ölçüde uzaktır; kendi ülkesinin yazarları kadar İngiliz ve Fransız yazarlara da aşinadır. Çağrısı profesyonel filozoflardan çok, inanabilecekleri bir felsefe arayan sanat ve edebiyat insanlarınaydı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın çoğu felsefesinin ayırt edici özelliği olan iradeye vurguyu başlattı; ama ona göre irade, metafizik olarak temel olmasına rağmen, etik açıdan kötüdür; ancak bir kötümser için olanaklı olan bir karşıtlık. Felsefenin üç kayna-

ğını, Kant, Platon ve Upanişadları kabul eder; ama Platon'a düşündüğü kadar borçlu olduğunu sanmıyorum. Bakışının, Helenistik çağla belli bir mizaç yakınlığı vardır; yorgun ve hastalıklıdır; zaferden çok barışa, kaçınılmaz olarak beyhude gördüğü reform girişimlerinden çok sükunete değer verir.

Anne ve babası, doğduğu Danzig'de önde gelen tüccar ailelere mensuptu. Babası, İngiltere'yi bir özgürlük ve zekâ ülkesi olarak gören bir Voltaire'ciydi. Danzig'li pek çok yurttaşla birlikte, Prusya'nın özgür kentin bağımsızlığına saldırılarından nefret ediyordu ve 1793'te Prusya'ya bağlanmasına öfkelendi, o kadar öfkelendi ki, önemli bir maddi zararla Hamburg'a taşındı. Schopenhauer 1793'ten 1797'e kadar Hamburg'da babasıyla birlikte yaşadı, sonra iki yılını Paris'te geçirdi; iki yılın sonunda, çocuğun Almancayı neredeyse unuttuğunu görünce sevindi. 1803'te İngiltere'de bir yatılı okula yerleştirildi; oradaki samimiyetsizlikten ve ikiyüzlülükten nefret etti. İki yıl sonra, Hamburg'da bir ticarethanede katip olup, babasını memnun etti; ama iş dünyasında bir kariyerden nefret etmekteydi, akademik ve edebi bir yaşam istiyordu. Babasının olasılıkla intihar sonucu ölümüyle bu isteği gerçekleştirmek olanaklı oldu; annesi, ticareti bırakıp okula ve üniversiteye gitmesini istiyordu. Bunun sonucunda annesini babasına tercih ettiği sanılabilir, ama tam tersi oldu; annesini sevmedi ve babasını hep sevgiyle andı.

Schopenhauer'in annesi, edebi özlemleri olan bir hanımefendiydi ve Jena savaşından iki hafta önce Weimar'a yerleşmişti. Orada bir edebiyat salonu açtı, kitaplar yazdı ve kültür insanlarıyla dostluklar kurdu. Oğluna fazla düşkün değildi ve onda sürekli kusur arıyor, onu tumturaklı ve içi boş acındırma konusunda uyarıyordu, o ise annesinin zamparalarından rahatsız oluyordu. Reşit olduğunda, kendisine mütevazı bir beceri miras kaldı; ondan sonra, annesiyle birbirlerini giderek daha fazla katlanılmaz buldular. Schopenhauer'in kadınları küçük görmesi, kuşkusuz, en azından kısmen annesiyle kavgalarından kaynaklanır.

Daha Hamburg'dayken romantiklerin, özellikle de Tieck, Novalis ve Hoffmann'ın etkisi altına girmişti; Yunanistan'a hayran olmayı ve Hıristiyanlıktaki İbrani öğeler hakkında kötü düşünmeyi onlardan öğrendi. Başka bir romantik, Friedrich Schlegel, ondaki Hint felsefesi hayranlığını pekiştirdi. Reşit olduğu yıl (1809) Göttingen Üniversitesine gitti ve orada Kant'a hayran olmayı öğrendi. İki yıl sonra Berlin'e gitti, orada esas olarak bilim çalıştı, Fichte'nin seminerlerini dinledi ama onu küçümsedi. Bağımsızlık savaşının heyecanına kayıtsız kaldı. Schopenhauer 1819'da Berlin'de *Privatdozent* oldu; ders saatlerini Hegel'inkiyle aynı saatlere denk getirme gibi bir kibri vardı; Hegel'in dinleyicilerini kendine çekmeyi başaramayınca, ders vermeyi bıraktı. Sonun-

da Frankfurt'ta yaşlı bir bekâr olarak yaşamaya koyuldu. Atma (dünya ruhu) adında bir kaniş köpeği vardı, günde iki saat yürür, uzun bir pipo içer, London Times okur, kendi ününe ilişkin kanıtlar arayıp bulan muhabirler çalıştırırdı. Demokrasiye karşıydı ve 1848 devriminden nefret ediyordu, tinselciliğe ve büyüye inanıyordu; çalışma odasında Kant'ın bir büstü ile Budha'nın bronz bir heykeli vardı. Bu yaşam tarzıyla, erken kalkmak dışında Kant'ı taklit etmeye çalıştı.

Başlıca eseri *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*, 1818'in sonunda yayımlandı. Kitabın çok önemli olduğuna inandı ve kitaptaki bazı paragrafları Kutsal Ruh tarafından yazdırıldığını söyleyecek kadar ileri gitti. Hiç ilgi görmeyen kitabı büyük bir hayal kırıklığı yarattı. 1844'de yayımcıyı ikinci baskı yapmaya ikna etti; ama anca yıllar sonra özlediği ilgiyi gördü.

Schopenhauer'in sistemi, bir Kant uyarlamasıdır; ama *Eleştiri*'nin, Fichte ve Hegel tarafından vurgulanan yanlarından çok farklı yanlarını vurgulayan bir uyarlamadır. Fichte ve Hegel kendinde-şeyi bir tarafa atıp, bilgiyi metafizik olarak temel yaptılar. Schopenhauer kendinde-şeyi korudu, ama onu iradeyle özdeşleştirdi. Algıya benim vücudum olarak görünen şeyin gerçekte benim iradem olduğunu savundu. Kant'ın bir gelişimi olarak bu görüş için, pek çok Kantçının kabul etmek isteyeceğinden daha fazla söylenecek söz vardı. Kant, ahlak

yasasına ilişkin bir incelemenin bizi fenomenlerin ötesine götürüp, duyu-algısının veremediği bilgiyi bize verebildiğini savunmuştu; ahlak yasının özünde iradeyle ilgili olduğunu da savunmuştu. İyi bir insan ile kötü bir insan arasındaki fark, Kant'a göre, kendinde-şeyler dünyasında bir farktır ve aynı zamanda istemlerle ilgili bir farktır da. Bunun sonucu olarak, Kant'a göre, istemler fenomenler dünyasına değil, gerçek dünyaya ait olmalıdır. Bir isteme karşılık gelen fenomen, bedensel bir harekettir; Schopenhauer'e göre, bedenin, iradesi gerçeklik olan görünüş olmasının nedeni budur.

Fakat fenomenlerin arkasında bulunan irade, çok sayıda farklı istemden oluşamaz. Kant'a göre hem zaman hem uzam –ve bu konuda Schopenhauer onunla hemfikirdir– yalnızca fenomenlere aittir; kendinde-şey uzamda ya da zamanda değildir. Bu nedenle benim iradem, gerçek olması anlamında tarihli olamaz, farklı istenç edimlerinden de oluşamaz; çünkü çoğulluğun kaynağı uzam ve zamandır. Schopenhauer'in tercih ettiği skolastik ifadeyi kullanırsak, "bireyleşim ilkesi." Bu nedenle benim iradem tek ve zamansızdır. Hatta, bütün evrenin iradesiyle özdeşleştirilir; benim ayrı olmam, öznel uzamsal-zamansal algı aygıtından kaynaklanan bir yanılsamadır. Gerçek olan, canlı ve cansız doğanın seyri içinde ortaya çıkan tek büyük iradedir.

Buraya kadar, Schopenhauer'in kendi kozmik iradesini Tanrıyla özdeşleştirmesini ve

Spinoza'nınkinden farklı olmayan, erdemin ilahi iradeye uygunluğa dayanacağı panteist bir öğreti öğretmesini bekleyebiliriz. Ama bu noktada onun kötümserliği, farklı bir gelişmeye yol açar. Kozmik irade kötüdür; irade, tümden kötüdür ya da her durumda sonsuz ıstıraplarımızın kaynağıdır. Istırap tüm yaşam için elzemdir ve bilgi arttıkça artar. İradenin, ulaşılınca memnuniyet getirecek sabit bir amacı yoktur. Sonunda ölüm galip gelmesine rağmen, "tıpkı patlayacağını bile bile bir sabun köpüğünü olabildiğince uzun süre üfleyerek olabildiğince büyük yapmamız gibi," beyhude amaçlarımızın peşinde gideriz. Mutluluk diye bir şey yoktur; çünkü yerine getirilmemiş bir istek acıya neden olur ve elde etme yalnızca doygunluk getirir. İçgüdü insanları üremeye teşvik eder ve bu da, ıstırap ve ölüm için yeni bir vesile yaratır; utanma ile cinsel edimin bütünleşmesinin nedeni budur. İntihar yararsızdır; ruh göçü öğretisi, harfiyen doğru olmasa bile bir mit biçiminde hakikat taşır.

Bütün bunlar çok üzücüdür, ama bir çıkış yolu vardır ve bu yol Hindistan'da keşfedildi.

Mitlerin en iyisi, Nirvana (Schopenhauer'in sükut olarak yorumladığı) efsanesidir. Bunun, Hıristiyan öğretiye aykırı olduğunu kabul eder; ama "Celile'de olup bitenler, insan soyunun kadim bilgeliğinin yerine geçmeyecektir." Istırabın nedeni, irade yoğunluğudur; ne kadar az irade kullanırsak, o kadar az ıstırap

çekeriz. Nihayet burada, belli türden bir bilgi olmak koşuluyla, bilginin yararlı olduğu ortaya çıkar. Bir kişi ile başka bir kişi arasındaki ayrım, fenomen dünyasının parçasıdır ve dünya doğru bir biçimde görüldüğünde ortadan kalkar. İyi insan için Maya (yanılsama) peçesi saydamlaşmıştır; bütün şeylerin bir olduğunu, kendisi ile başka biri arasındaki ayrımın yalnızca görünürde olduğunu görür. Her zaman duygudaşlıkla ve başkalarının acısıyla ilişkili olan sevgiyle, bu içgörüye ulaşır. Maya peçesi kalkınca, bir insan bütün dünyanın ıstırabını yüklenir. İyi insanda bütünün bilgisi tüm istemi sakinleştirir; iradesi yaşamdan uzaklaşır ve kendi doğasını inkâr eder. "İçinde bir doğa dehşeti doğar; kendi fenomenal varoluşu bunun bir ifadesidir, sefalet dolu olduğu kabul edilen dünyanın çekirdeği ve iç doğasıdır."

Böylece Schopenhauer, en azından pratik olarak, çileci mistisizmle tam bir anlaşmaya varır. Eckhart ve Angelus Silesius, Yeni Ahitten daha iyidir. Ortodoks Hıristiyanlıkta bazı iyi şeyler vardır, en başta da St. Augustinus'un ve Luther'in "kaba Pelagusçuluğa karşı" vaaz ettiği ilk günah öğretisi vardır; ama İncil, metafizik bakımından son derce eksiktir. Budizm, diyor Schopenhauer, en yüce dindir; etik öğretileri, "iğrenç İslam öğretisi"nin egemen olduğu yerler hariç, bütün Asya'da geleneksel öğretidir.

İyi insan eksiksiz iffeti, gönüllü yoksulluğu, oruç tutmayı ve kendi kendine eziyet etmeyi

uygulayacaktır; ama bunu Batılı mistiklerin yaptığı gibi, Tanrıyla uyuma ulaşmak için yapmaz, böyle bir olumlu iyi aranmaz. Aranan iyi tamamen ve bütünüyle olumsuzdur.

"Tüm erdemin ve kutsallığın arkasında onların nihai amacı olarak ayırt ettiğimiz ve çocukların karanlıktan korkar gibi korktuğumuz o karanlık hiçlik izlenimini kafamızdan atmalıyız; hatta, Hindistanlıların yaptığı gibi, Brahmanda geri-emilim ya da Budistlerin Nirvana'sı gibi anlamsız sözcüklerle ve mitlerle o izlenimden kaçınmamalıyız. İradenin tamamen ilgasından sonra geride kalan şeyin, hâlâ iradeyle dolu olanlar için hiçlik olduğunu özgürce kabul ederiz; ama öte yandan, iradenin dönüp kendini inkâr ettiği kişiler için, güneşleriyle ve samanyoluyla gerçek olan dünyamız hiçliktir."

Burada, başka insanların görmediği bir şeyi, azizin gördüğüne ilişkin muğlak bir öneri vardır, ama bunun ne olduğuna ilişkin hiçbir yerde bir ima yoktur ve önerinin salt retorik olduğunu düşünüyorum. Dünya ve dünyanın bütün fenomenleri, diyor Schopenhauer, yalnızca iradenin nesneleşmesidir. İradenin teslim olmasıyla birlikte

> "Bütün bu fenomenler de ortadan kalkar; dünyanın var olduğu ve var olma aracı nesnelliğin bütün düzeylerinde amaçsız ve kesintisiz sürekli gerilim ve çaba; sıralamada birbirini

> izleyen türlü türlü biçimler; iradenin bütün tezahürü ve son olarak bu tezahürün evrensel biçimleri uzam ve zaman, son temel biçimi, özne ve nesne; hepsi ortadan kalkar. İrade yok; idea yok, dünya yok. Önümüzde kesinlikle yalnızca hiçlik vardır."

Bunu ancak şöyle yorumlayabiliriz; azizin amacı, hiçbir zaman açıkça açıklanmayan bir nedenden ötürü intiharla ulaşılamayan yokluğa olabildiğince yaklaşmaktır. Bir azizin daima sarhoş birine tercih edilmesinin nedenini anlamak çok kolay değildir; Schopenhauer, herhalde, ayık anların çok sık olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu.

Schopenhauer'in vazgeçme müjdesi, çok tutarlı ve çok içten değildir. Başvurduğu mistikler tefekküre inanırdı; Şad eden Görüde[1] en köklü bilgi türüne ulaşılırdı ve bu tür bilgi üstün iyiydi. Parmenides'ten itibaren görünüşün yanıltıcı bilgisi tamamen farklı türden bir şeyle değil, başka tür bir bilgiyle karşılaştırıldı. Hıristiyanlık, Tanrı *bilgisi*nde öncesiz-sonrasız yaşamımızın durduğunu öğretir. Ama Schopenhauer'de bunların hiçbiri yoktur. Schopenhauer'e göre genellikle bilgi yerine geçen şeyler Maya dünyasına aittir, ama peçeyi yırtınca Tanrıyı değil, yaratıklarına işkence için durmadan ıstırap ağları örmekle meşgul, kadir-i

1 Beatic Vision: Tanrı'nın doğrudan algılandığı ebedi görü –çn.

mutlak kötü irade Şeytanı görürüz. Şeytani Görüyle irkilen bilge "İleri!" diye haykırıp yokluğa sığınmaya çalışır. Mistiklerin bu mitolojiye inandığını iddia etmek onlara hakarettir. Bilgenin tam yokluğa ulaşmadan değerli bir yaşam yaşayabileceği önerisini, Schopenhauer'in kötümserliğiyle uzlaştırmak olanaklı değildir. Bilge var olduğu sürece, kötü olan iradeyi alıkoyduğu için vardır. İradesini zayıflatarak kötülüğün miktarını azaltabilir, ama asla olumlu bir iyi edinemez.

Schopenhauer'in yaşamına bakıp karar verirsek, öğreti içten de değildir. Sürekli iyi bir restoranda güzel yemek yerdi, bir yığın tutkulu olmayan, duyusal gönül ilişkisi oldu, aşırı kavgacı biriydi ve açgözlüydü. Bir keresinde, dairesinin kapısının dışında bir arkadaşıyla konuşan yaşlı bir dikişçi kadına canı sıkıldı. Merdivenlerden aşağı atıp, kadının kalıcı sakatlanmasına neden oldu. Kadın yaşadığı sürece kendisine, her üç ayda bir 15 taler ödemeye Schopenhauer'i mecbur eden bir mahkeme kararı çıkarttı. Kadın yirmi yıl sonra ölünce, hesap defterine "Obit anus, abit onus"[1] yazdı. Schopenhauer'in yaşamında, hayvan sevgisi dışında erdem kanıtları bulmak zordur; hayvan sevgisini de bilim yararına dirikesime itiraz edecek noktaya kadar götürdü. Bunun dışında her bakımdan tamamen bencildi. Çileciliğin ve tevekkülün erdemine derinden inanan bir kişi-

[1] "Yaşlı kadın ölür, yük biter."

nin, inançlarını pratikte somutlaştırmaya hiç kalkışmamış olmasına inanmak zordur.

Tarihsel olarak, Schopenhauer'le ilgili iki şey önemlidir: Kötümserliği ve iradenin bilgiden üstün olduğu öğretisi. Kötümserliği, insanların, her kötülüğün mazur gösterilebildiğine ve bu şekilde bir panzehir olarak yararlı olduğuna kendilerini ikna etmek zorunda kalmadan felsefeye ısınmalarını olanaklı kıldı. Bilimsel bir bakış açısından, benzer şekilde kötümserliği ve iyimserliği itiraz edilebilirdir: İyimserlik evrenin bizi memnun etmek için, kötümserlik canımızı sıkmak için var olduğunu varsayar ya da kanıtlamaya kalkışır. Bilimsel olarak şu ya da bu şekilde evrenin bizimle ilgilendiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. İyimserliğe ya da kötümserliğe inanç bir akıl meselesi değil, mizaç meselesidir; ama iyimser mizaç, Batılı filozoflar arasında daha yaygın olmuştur. Bu nedenle karşı tarafın bir temsilcisinin, aksi takdirde gözden kaçacak düşünceleri öne çıkarmada yararlı olması olasıdır.

Kötümserlikten daha önemlisi, iradenin önceliği öğretisiydi. Açıktır ki, bu öğretinin kötümserlikle zorunlu bir mantıksal bağlantısı yoktur ve Schopenhauer'den sonra bu öğretiyi savunanlar, onda iyimserliğin temelini buldu. İradenin üstün olduğu öğretisi, şu ya da bu biçimde, birçok modern filozofça, en başta Nietzsche, Bergson, James ve Dewey tarafından savunuldu. Dahası, profesyonel felsefeci

çevresi dışında rağbet gördü. İrade yükseldiği oranda, bilgi aşağı indi. Sanırım bu, çağımızda felsefenin ruh halinde meydana gelen en dikkate değer değişimdir. Bu değişimi Rousseau ve Kant hazırladı, ama bütün saflığıyla ilk ilan eden Schopenhauer oldu. Bu nedenle, tutarsızlığa ve belli bir sığlığa rağmen, Schopenhauer'in felsefesi tarihsel gelişimde bir evre olarak epeyce önemlidir.

25

NIETZSCHE

Nietzsche (1844-1900) kendisini, haklı olarak Schopenhauer'in halefi olarak gördü; ama birçok bakımdan, özellikle tutarlılık ve öğretisinin bağdaşıklığı bakımından ondan üstündür. Schopenhauer'in doğulu feragat etiği, iradenin kadir-i mutlaklığı metafiziğiyle uyumsuz görünür; Nietzsche'de iradenin hem etik hem metafizik önceliği vardır. Nietzsche profesör olmasına rağmen, akademik bir filozoftan ziyade, daha çok edebi bir filozoftu. Ontolojide ya da epistemolojide yeni teknik teoriler icat etmedi; öncelikle etik alanında, ikinci olarak keskin bir tarih eleştirmeni olarak önemlidir. Neredeyse tamamen etiğiyle ve din eleştirisiyle sınırlı kalacağım; çünkü onu etkili kılan, yazılarının bu yanıydı.

Yaşamı sadeydi. Babası Protestan bir papazdı ve çok dindar yetiştirildi. Üniversitede bir klasikçi ve filoloji öğrencisi olarak çok

başarılıydı; o kadar ki, 1869'da, diplomasını almadan, Basel'de filoloji profesörlüğü teklif edildi ve o da kabul etti. Sağlığı hiçbir zaman iyi olmadı; hastalık izni dönemlerinden sonra, sonunda 1879'da tamamen emekli olmak zorunda kaldı. Ondan sonra İsviçre'de ve İtalya'da yaşadı, 1888'de delirdi ve ölünceye kadar öyle kaldı. Wagner'e tutkulu bir hayranlığı vardı; ama sözde, gereğinden fazla Hıristiyan ve gereğinden fazla feragatle dolu olduğunu düşündüğü *Parsifal* üzerine Wagner'le kavga etti. Kavgadan sonra onu acımasızca eleştirdi; hatta onu Yahudi olmakla suçlayacak kadar ileri gitti. Bununla birlikte, genel bakışı, Wagner'in *Ring*'deki bakışına çok benzer kaldı; Nietzsche'nin üst insanı, Yunanca bilmesi dışında Siegfried'e çok benzer. Bu, tuhaf görünebilir, ama benim kusurum değil.

Nietzsche bilinçli olarak romantik değildi; aslında romantikleri çok sık olarak şiddetle eleştirdi. Bilinçli bakışı Helenikti; ama Orpheusçu bileşen dışarıda bırakılarak. Pythagoras hariç, Sokrates öncesi filozoflara hayrandı. Herakleitos'a yakınlığı vardır. Aristoteles'in yüce gönüllü insanı, Nietzsche'nin "soylu insan" dediğine çok benzer; ama esas olarak Sokrates'ten sonraki filozofları, öncekilerden aşağı görür. Sokrates'i hakir kökeninden ötürü bağışlayamaz; ona *"roturier"* der ve soylu Atina gençliğini demokratik bir ahlaki önyargıyla yozlaştırmakla suçlar. Platon'u, özellikle terbiye zevkinden ötürü lanetler,

ama bununla birlikte Nietzsche, Platon'u tam da lanetlemez ve onu mazur göstermek için, olasılıkla içten olmadığını ve yalnızca aşağı sınıfları düzen içinde tutmanın bir aracı olarak erdem vaaz etmiş olabileceğini telkin eder. Bir defasında ondan "büyük bir Cagliostro" olarak söz eder. Demokritos ve Epikuros'u sever; ama Epikuros'a duyduğu sevgi, aslında Lucretius'a bir hayranlık olarak yorumlanmadıkça, biraz mantıksızca gibi görünür.

Bekleneceği gibi, "*á la* Rousseau bir ahlak fanatiği" dediği Kant'ı önemsemez.

Nietzsche romantikleri eleştirmesine rağmen, bakışı onlara çok şey borçludur; bu, Byron'unki gibi aristokrat anarşizm bakışıdır ve Byron'a hayran olmasını kimse şaşırtıcı bulmaz. Uyumlulaştırılması kolay olmayan iki değer kümesini birleştirmeye çalışır: Bir yanda acımasızlıktan, savaştan ve aristokrat gururdan hoşlanır; diğer yanda felsefeden, edebiyattan ve sanattan, özellikle müzikten hoşlanır. Tarihsel olarak bu değerler, Rönesansta bir arada vardı; Bologna için savaşan ve Michelangelo'yu istihdam eden Papa II. Julius, Nietzsche'nin hükümetin başında görmek isteyeceği kişi olarak kabul edilebilir. Aralarındaki önemli farklara rağmen, Nietzsche'yi Machiavelli ile karşılaştırmak doğaldır; Machiavelli, görüşleri kamusal işlerle yakın temasla biçimlenen ve çağıyla uyumlu olan bir iş insanıydı; ukala ya da sistematik değildi ve siyaset fel-

sefesinin bağdaşır bir bütün oluşturduğu pek söylenemez, diğer yanda Nietzsche bir profesördü, esas olarak kitapsever biriydi ve kendi zamanının egemen siyasal ve etik eğilimlerine bilinçli muhalefet eden bir filozoftu. Bununla birlikte benzerlikler daha derindir. Nietzsche'nin siyaset felsefesi, *Prens*'inkine benzer (*Söylevler*'inkine değil). Hem Nietzsche'nin hem Machiavelli'nin iktidarı amaçlayan ve bilinçli Hıristiyan karşıtı olan bir etiği vardır; ama bu konuda Nietzsche daha samimidir. Cesare Borgia, Machiavelli için ne idiyse, Napoleon da Nietzsche için oydu; küçük muhaliflerin yenilgiye uğrattığı büyük bir adam.

Nitzsche'nin din ve felsefe eleştirilerine, tamamen etik güdüler egemendir. Aristokrat bir azınlık için olanaklı olduğuna inandığı, (belki de haklı olarak) belli niteliklere hayranlık duyar; ona göre çoğunluk, yalnızca çok az kişinin mükemmelliğinin aracı olmalı ve bağımsız bir mutluluk ya da iyiliğe sahipmiş gibi görülmemelidir. Sıradan insanları sürekli "berbat ve rezil" diye işaret eder ve büyük bir insanın üretimi için gerekliyse, ıstırap çekmelerine itiraz etmez. Bu yüzden 1789'dan 1815'e kadar olan bütün dönemin önemi, Napoleon'da toplanır: "Devrim Napoleon'u olanaklı kıldı; bu onun haklılığıdır. Sonuç böyle bir ödül olacaksa, bütün uygarlığımızın anarşik çöküşünü arzu etmeliyiz. Napoleon milliyetçiliği olanaklı kıldı; milliyetçiliğin bahanesi de budur." Bu yüzyı-

lın yüksek umutlarının neredeyse tümü, diyor Nietzsche, Napoleon sayesindedir.

Kendisini paradoksal bir biçimde ve geleneksel okuru sarsmak amacıyla ifade etmekten hoşlanır. "İyi" ve "kötü" sözcüklerini olağan çağrışımlarıyla birlikte kullanıp, ardından "kötü"yü "iyi"ye tercih ettiğini söyleyerek okuru şaşırtır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabı, aslında neyin iyi ve neyin kötü olduğu konusunda okurun görüşünü değiştirmeyi amaçlar; ama belli anlar hariç, "kötü" olanı övdüğünü ve "iyi" olanı yerdiğini iddia eder. Örneğin iyinin zaferini ve kötünün imhasını amaçlamayı bir görev saymanın yanlış olduğunu söyler; bu görüş İngilizdir, "kalın kafalı John Stuart Mill'e özgü"dür; John Stuart Mill'den özellikle tiksinir. Onunla ilgili şöyle diyor:

"'Bir kişi için doğru olan, başka biri için de doğrudur,' 'sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma'[1] dediğinde adamın bayağılığından tiksiniyorum. Bu tür ilkeler bütün insan trafiğini mecburen *karşılıklı hizmetler* üzerine kurar; öyle ki her eylem, bize yayılan bir şeyin karşılığında yapılan nakit ödeme gibi görünür. Buradaki hipotez son derece aşağılıktır; *benim eylemim ile seninki arasında bir tür değer eşitliği* bulunduğu peşinen kabul edilir."[2]

---

[1] Mill'den önce bu özdeyişi birinin söylediğini sanki hatırlıyorum.

[2] Nietzsche'den yapılan bütün alıntılarda italikler ona aittir.

Geleneksel erdeme karşıt olarak doğru erdem herkes için değildir; aristokrat bir azınlığın ayırt edici özelliği olarak kalmalıdır. Kârlı ya da basiretli değildir; kendisine sahip olanı diğer insanlardan yalıtır; ötekine düşmandır, aşağı düzeyde olanlara zarar verir. Yüksek kişilerin kitlelere savaş açması ve çağın demokratik eğilimlerine karşı koyması zorunludur; çünkü her yönde vasat insanlar el ele verip kendilerini efendi yapıyorlar. "Pohpohlayan, gevşeten, 'halkı' ya da 'kadınları' öne çakaran, genel oy hakkı lehine çalışan her şey; yani 'aşağı' insanların egemenliği." Baştan çıkarıcı, kadınları ilgi çekici yapan Rousseau'ydu, sonra Harriet Beecher Stowe ve köleler geldi, sonra yoksulları ve işçileri savunan sosyalistler. Bütün bunlarla savaşılmalıdır.

Nietzsche'nin etiği, olağan anlamda bir kendine düşkünlük etiği değildir; Sparta disiplinine ve önemli amaçlar için acı verme ve katlanma kapasitesine inanır. Tüm şeylerin üstünde iradenin gücüne hayrandır. "*Bir iradenin gücünü*," diyor Nietzsche, "sunabildiği direnç miktarına, katlanabildiği ve kendi lehine çevirmeyi bildiği işkence ve acı miktarına göre test ederim; varoluşun acısına ve kötülüğüne azarlayıcı bir parmakla işaret etmiyorum, aksine yaşamın bir gün şimdiye kadar olduğundan daha kütü ve daha fazla ıstırapla dolu olabileceği umudunu taşıyorum." Merhameti savaşılması gereken bir zayıflık

olarak görür. "Geleceğin insanını disiplinle ve milyonlarca berbat ve rezilin imhasıyla şekillendirebilen ve bu şekilde yaratılan, daha önce benzeri görülmemiş ıstırabı görünce *yıkılma*ktan sakınabilen ***büyük***lüğün muazzam *enerji*sine ulaşmaktır amaç." Büyük savaşlar çağı kehanetinde bulundu; acaba, kehanetinin gerçekleştiğini görecek kadar yaşasaydı mutlu olur muydu?

Bununla birlikte bir devlet tapıcısı değildir; bunun çok uzağındadır. Tutkulu bir bireycidir, kahramana inanır. Bütün bir ulusun sefaleti, diyor Nietzsche, büyük bir bireyin ıstırabından daha az önemlidir: "Bütün bu küçük sürünün talihsizliklerinin tümü, *kudret*li kişilerin duyguları hariç, birlikte bir toplam oluşturmaz."

Nietzsche milliyetçi değildir ve Almanya'ya aşırı hayranlık göstermez. Yeryüzünün efendileri olacak uluslararası bir egemen ırk ister; "en sert öz-disipline dayanan yeni bir büyük aristokrasi; burada iktidar sahibi felsefi insanların ve sanatçı-tiranların iradesi, binlerce yıla damga vuracaktır."

Almanya'nın asimile edebileceği kadar Yahudi barındırdığını ve daha fazla Yahudi akışına izin verilmemesi gerektiğini düşünmesine rağmen, kesinlikle anti-Semitik değildir. Yeni Ahit'i sevmez, ama büyük hayranlıkla söz ettiği Eski Ahit'ten hoşlanır. Nietzsche'ye haksızlık etmemek için, onun genel etik bakışıyla belli bir bağlantısı bulunan birçok modern ge-

lişmenin onun açıkça ifade edilmiş görüşlerine aykırı olduğunu vurgulamak gerekir.

Etiğinin iki uygulaması dikkate değerdir: Birincisi kadınları küçümsemesi, ikincisi sert Hıristiyanlık eleştirisi.

Kadınlara saldırmaktan asla bıkmadı. Sözde-kehanet kitabı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, kadınların henüz dostluğa yetenekli olmadıklarını; hâlâ kedi, kuş ya da en iyi durumda inek olduklarını söyler. "Erkek savaş için eğitilmeli, kadınsa savaşçıyı dinlendirmek için. Gerisi ahmaklıktır." Savaşçının dinlenmesi, bu konuyla ilgili en vurgulu aforizmasına güvenilecekse, kendine özgü dinlenme olmalıdır: "Kadına mı gidiyorsun? Kırbacını unutma."

Her zaman eşit ölçüde küçümseyici olmasına rağmen, her zaman bu kadar acımasız değildir. *Güç İstenci*'nde şöyle diyor: "Belki daha lezzetli, daha zarif ve daha uhrevi bir yaratıktan aldığımız zevki kadından alırız. Zihinlerinde yalnızca dans, saçmalık ve süslenme bulunan yaratıklarla buluşmak ne müthiş! Kadınlar her zaman, gergin ve derin erkek ruhunun neşesi olmuştur." Ne var ki, bu lütuflar bile kadınlar erkek gibi erkeklerce yerli yerinde tutulduklarını sürece, onlarda bulunur; biraz bağımsızlığa kavuşur kavuşmaz, katlanılmaz olurlar. "Kadının utanması için çok neden vardır; kadında... bugüne kadar erkek *korkusu*nun sınırladığı ve egemen olduğu çok fazla ukalalık, yüzeysellik, öğretmen edası, hadsizlik, dizginsizlik ve

boşboğazlık vardır." *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de böyle diyor ve Doğuluların yaptığı gibi, kadınları mal gibi düşünmemiz gerektiğini ekliyor. Kadınlara bu kötü muamele, apaçık hakikat olarak sunulur; tarihten ya da kadınlar söz konusu olduğunda neredeyse kendi kız kardeşiyle sınırlı olan kendi deneyiminden kanıtlarla desteklenmez.

Nietzsche'nin Hıristiyanlığa itirazı, "köle ahlakı" dediği şeyin kabul edilmesine neden olmasıyla ilgilidir. Onun argümanları ile Devrim öğütleyen Fransız *philosophe*'lerin argümanları arasındaki karşıtlığı görmek tuhaftır. Fransız *philosophe*'ler Hıristiyan dogmaların doğru olmadığını Hıristiyanlığın Tanrının iradesi sayılan şeye boyun eğmeyi öğrettiğini, oysa kendisine saygısı olan insanların yüksek bir Güç önünde boyun eğmemesi gerektiğini, Hıristiyan Kiliselerin tiranların müttefiki haline geldiğini ve demokrasi düşmanlarının özgürlüğü inkâr etmesine ve yoksulları eşek gibi çalıştırmasına yardım etmekte olduklarını savundular. Nietzsche, Hıristiyanlığın ya da herhangi bir dinin metafizik doğruluğuyla ilgilenmez; hiçbir dinin gerçekte doğru olmadığı kanısında olduğu için, bütün dinleri toplumsal sonuçlarına göre değerlendirir. Tanrının sözde iradesine boyun eğmeye itiraz konusunda *philosophe*'lerle hemfikirdir, ama onun yerine dünyevi "sanatçı-tiranlar"ın iradesini geçirir. Üst-insanlar için hariç, boyun eğme doğrudur,

ama Hıristiyan Tanrıya boyun eğme değil. Hıristiyan Kiliselerin demokrasi düşmanlarının müttefiki olmasına gelince, bu, diyor Nietzsche, gerçeğin tam tersidir. Fransız Devrimi ve Sosyalizm, ona göre, esasında ruh olarak Hıristiyanlıkla özdeştir; hepsine karşıdır ve aynı nedenle, hiçbir konuda insanları eşit kabul etmeyecektir.

Budizm ve Hıristiyanlık, diyor Nietzsche, bir insan ile diğeri arasındaki nihai değer farkını inkâr etmeleri anlamında "nihilist" dinlerdir; ama Budizme daha az itiraz edilebilir. Hıristiyanlık bozucudur, yozlaştırıcı ve boktan öğelerle doludur; itici gücü, aylak takımının başkaldırısıdır. Bu başkaldırıyı Yahudiler başlattı ve hiç dürüst olmayan St. Paulus gibi "kutsal saralılar" tarafından Hıristiyanlığa taşındı. "Yeni Ahit, tamamen *aşağılık* bir insan türünün müjdesidir." Hıristiyanlık şimdiye kadar var olan en ölümcül ve baştan çıkarıcı yalandır. Dikkate değer hiç kimse, Hıristiyan ideale benzememiştir; örneğin Plutarkhos'un *Lives of the Noble Grecians and Romans*'ındaki kahramanları düşünün. Hıristiyanlık, "gurur, mesafe duygusu, büyük sorumluluk, coşkun ruhlar, muhteşem animalizm, savaş ve fetih içgüdüleri, tutkunun ilahlaşması, intikam, öfke, şehvet düşkünlüğü, macera ve bilgi"nin değerini yadsıdığı için lanetlenmelidir. Bütün bu şeyler iyidir ve Hıristiyanlık hepsinin kötü olduğunu söyler; Nietzsche öyle düşünüyor.

Hıristiyanlık, diyor Nietzsche, insandaki kalbi ehlileştirmeyi amaçlar, fakat bu yanlıştır. Vahşi bir hayvanın belli bir ihtişamı vardır; ehlileştirilince onu kaybeder. Dostoyevski'nin bütünleştiği suçlular, ondan daha iyiydi; çünkü daha haysiyetliydiler. Nietzsche *folie circulaire* dediği nedametten ve kefaretten tiksinir. İnsan davranışıyla ilgili bu düşünme tarzından kurtulmamız zordur: "İki bin yıllık vicdan-viviseksiyonu ve kendini çarmıha germe geleneğinin varisleriyiz." Pascal'la ilgili çok belagatli bir pasaj vardır; Nietzsche'nin Hıristiyanlığa itirazlarını en iyi şekilde gösterdiği için, bu pasajı aktarmaya değer:

"Hıristiyanlığın neyine karşı savaşıyoruz? Güçlüleri yok etmeyi, cesaretlerini kırmayı, yorgunluk ve zafiyet anlarından yararlanmayı, gurur güvencelerini kaygıya ve vicdan azabına çevirmeyi amaçlamasına karşı, en soylu içgüdüleri nasıl zehirleyeceğini ve onların güçleri, güç istençleri içe, kendilerine karşı dönene kadar –güçlüler kendilerini aşırı küçümseyerek ve sakatlayarak yok olana kadar: bu korkunç yok olma tarzının en ünlü örneği Pascal'dır— nasıl hastalık bulaştıracağını bilmesine karşı."

Nietzsche Hıristiyan azizin yerinde, evrensel bir tip olarak değil, yönetici bir aristokrat olarak, "soylu" dediği insanı görmek ister. "Soylu" insan acımasız olabilecek ve yeri geldiğinde, amiyane şekilde suç sayılan şeyleri yapabilecektir, yalnızca eşitlerine karşı gö-

revleri olacaktır. Sanatçıları, şairleri, hasbelkader bir becerinin ustası olmuş herkesi koruyacaktır; ama bunu, yalnızca bir şeyin nasıl yapılacağını bilenlerden daha yüksek bir katmanın mensubu olarak yapacaktır. Savaşçılar örneğinden, uğruna savaştığı çıkarlarla ölümü bütünleştirmeyi, kalabalıkları feda etmeyi ve davasını insanları esirgemeyecek şekilde ciddiye almayı, acımasız disiplin uygulamayı, savaşta şiddete ve kurnazlığa başvurmayı öğrenecektir. Aristokrat mükemmellikte acımasızlığın oynadığı rolü kabul edecektir: "'yüksek kültür' dediğimiz neredeyse her şey, *acımasızlığı* manevileştirmeye ve yoğunlaştırmaya dayanır. "Soylu" insan, esasında vücut bulmuş güç istencidir.

Nietzsche'nin öğretileri hakkında ne düşünmeliyiz? Ne kadar doğrudurlar? Bir ölçüde yararlılar mı? Öğretilerde nesnel bir şey var mıdır, yoksa bir hastanın güç-fantezileri midir?

Nietzsche'nin yalnızca teknik felsefeciler arasında değil, edebi ve sanatsal kültür insanları arasında da büyük bir etkiye sahip olduğu inkâr edilemez. Geleceğe ilişkin kehanetlerinin şimdiye kadar liberallerinkinden ya da sosyalistlerinkinden daha fazla doğruya yakın olduğunun anlaşıldığı da kabul edilmelidir. *Eğer* o, salt bir hastalığın belirtisiyse, hastalık modern dünyada çok yaygın olmalı.

Yine de onda, megalomani diye bir tarafa atılması gereken çok şey vardır. Spinoza'dan

söz ederken şöyle diyor: "Bu hastalıklı münzevi maskarası, ne kadar çok kişisel ürkeklik ve kırılganlık ifşa eder!" Aynı şey onun için de söylenebilir; üstelik Spinoza hakkında böyle demekte tereddüt etmediği için daha tereddütsüz söylenebilir. Gündüz gördüğü rüyalarda bir profesör değil, bir savaşçı olduğu açıktır; hayranlık duyduğu bütün kişiler askerdir. Kadınlara ilişkin görüşü, her erkeğinki gibi, onlara karşı duygularının, açıkçası korkunun, bir nesnelleşmesidir. "Kamçını unutma;" ama on kadından dokuzu kamçıyı onun elinden alırdı ve o bunu biliyordu; bu yüzden kadınlardan uzak durdu ve yaralı gururunu nezaketsiz açıklamalarla yatıştırdı.

Korkunun bir sonucu olduğunu düşündüğü için Hıristiyan sevgiyi lanetler: Komşumun bana zarar vermesinden korkuyorum, bu yüzden onu sevdiğime onu inandırmaya çalışıyorum. Daha güçlü ve daha cesur olsaydım, hissettiğim küçümsemeyi ona açıkça gösterirdim. Bir insanın açıkça kendisi, kibirli bir kayıtsızlık perdesiyle gizlediği evrensel nefret ve korku hissettiği için, gerçekten evrensel sevgi hissedebileceği Nietzsche'nin aklına gelmez. Onun "soylu" insanı –o da gündüz rüyası görmektedir– duygudaşlıktan tamamen yoksun, acımasız, kurnaz, zalim, yalnızca kendi iktidarıyla ilgilenen bir varlıktır. Deliliğin eşiğinde olan Kral Lear şöyle diyor:

> Öyle şeyler yapacağım ki
> Daha bilmiyorum ne yapacağımı ama
> Dehşetten sarsılacak bütün dünya.

Nietzsche'nin felsefesinin özeti budur.

Üst-insanına bahşettiği güç şehvetinin, korkunun bir sonucu olduğu Nietzsche'nin aklına hiç gelmedi. Komşularından korkmayanlar, onlar üzerinde tiranlık kurmaya gerek görmez. Korkuyu yenen insanlar, Nietzsche'nin kalpleri kaçınılmaz saray devrimi korkusuyla doluyken müziğin ve katliamın keyfini çıkarmaya çalışan "sanatçı-tiran" Neron'ların çılgın niteliğine sahip olmazlar. Kısmen öğretisinin bir sonucu olarak gerçek dünyanın, onun kâbusuna çok benzer hale gediğini inkâr etmem, ama bu onu daha az korkunç yapmaz.

Kabul etmek gerekir ki, Nietzsche'nin eleştirilerini haklı kılan belli bir Hıristiyan etik tipi vardır. Pascal'ın ve Dostoyevski'nin –Nietzsche'nin örnekleri– erdeminde rezil bir şey vardır. Pascal muhteşem matematik zekâsını Tanrısına kurban etti ve böylece Pascal'ın korkunç zihinsel işkencelerinin kozmik bir genişlemesi olan bir barbarlığı Tanrıya atfetti. Dostoyevski'nin "yerinde gurur"la bir işi olmazdı; pişmanlık duymak ve günah çıkarma lüksünü yaşamak için günah işlerdi. Bu tür sapmaların ne ölçüde Hıristiyanlığa yüklenebileceği sorununu tartışmayacağım; ama Dostoyevski'nin bezginliğini hor görme konusunda, Nietzsche'yle

aynı fikirde olduğumu kabul ederim. Belli bir dik duruş ve gururun, hatta bir tür iddiacılığın, en iyi karakterin öğeleri olduğunu kabul ederim; kökleri korkuya dayanan erdemde hayran olunacak fazla bir şey yoktur.

İki tür aziz vardır: Doğası gereği aziz ve korkudan ötürü aziz. Doğası gereği azizin kendiliğinden bir insan sevgisi vardır; iyilik yapmak ona mutluluk verdiği için iyilik yapar. Diğer yanda korkudan ötürü aziz, polis nedeniyle hırsızlıktan uzak duran kişi gibi, cehennem ateşi ya da komşusunun intikamı düşüncesi onu alıkoymasa günahkâr olur. Nietzsche yalnızca ikinci tür azizi tasavvur edebilir; korku ve nefretle o kadar doludur ki, insanoğlunun kendiliğinden sevgisi ona olanaksız gibi görünür. Üst-insanın bütün korkusuzluğuna ve inatçı gururuna sahip, yine de acı vermek istemediği için acı vermeyen bir kişiyi tahayyül etmemiştir. Lincoln'ün yaptıklarını cehennem korkusundan ötürü yaptığını sanan var mı? Yine de Nietzsche'ye göre Lincoln rezildir, Napoleon muhteşem.

Sıra Nietzsche'nin öne sürdüğü ana etik soruna geldi: Etiğimiz aristokrat mı olmalı, yoksa bir anlamda bütün insanlara aynı mı davranmalı? Bu, biraz önce ifade ettiğim gibi, çok açık bir anlamı olmayan bir sorudur ve açıkçası, ilk adım, konuyu daha kesinleştirmektir.

İlk önce aristokrat bir *etiği* aristokrat bir *siyaset teorisi*nden ayırt etmeye çalışmalıyız.

Bentham'ın en yüksek sayıda kişinin en yüksek düzeyde mutluluğu ilkesine inanan birinin demokratik bir etiği vardır; ama genel mutluluğun, aristokrat bir yönetim biçimiyle en iyi şekilde geliştiğini düşünebilir. Nietzsche'nin tutumu böyle değil. Sıradan insanların mutluluğunun, kendi başına iyinin parçası olmadığını savunur. Kendi başına iyi ya da kötü olan her şey yalnızca üstün azınlıkta vardır; başkalarına ne olduğunun hiçbir önemi yoktur.

Bir sonraki soru şudur: Üstün azınlık nasıl tanımlanır? Pratikte genellikle fetihçi bir ırk ya da kalıtsal bir aristokrasi olmuştur ve aristokrasiler de, en azından teoride, fetihçi ırkların torunları olmuştur. Sanırım, Nietzsche bu tanımı kabul ederdi. "İyi doğmuş olmadan ahlaklılık olanaklı değildir" diyor bize. Soylu kastın her zaman başlangıçta barbar olduğunu, ama İnsanın her yükselişinin aristokrat toplumdan kaynaklandığını söyler.

Nietzsche'nin aristokratların üstünlüğünü doğuştan mı, yoksa eğitim ve çevreden mi kaynaklanmış saydığı belli değildir. Eğitim ve çevre kaynaklı ise, ötekileri, *ex hypothesi* eşit ölçüde yeterli oldukları avantajlardan dışlanmalarını savunmak zordur. Bu nedenle fetihçi aristokrasileri ve onların torunlarını, insanların evcil hayvanlardan üstün olmaları gibi, biyolojik olarak kendi uyruklarından üstün gördüğünü varsayacağım.

"Biyolojik olarak üstün"le neyi kast edeceğiz? Nietzsche'yi yorumlarken, üstün ırkın bireylerinin ve onların torunlarının Nietzsche'nin anladığı anlamda "soylu" olmasının, daha olası olduğunu kast edeceğiz: Onlar daha fazla irade gücüne, daha fazla cesarete, daha fazla iktidar dürtüsüne, daha az duygudaşlığa, daha az korkuya ve daha az kibarlığa sahip olacaktır.

Şimdi Nietzsche'nin etiğini ifade edebiliriz. Aşağıdakilerin adil bir çözümleme olduğunu düşünüyorum:

Savaşta galip gelenler ve onların torunları, genellikle yenilenlerden daha üstündür. Bu nedenle tüm iktidarın onların elinde olması ve işleri yalnızca kendi çıkarlarına uygun yönetmeleri arzulanır.

Burada da, düşünülmesi gereken "arzulanır" sözcüğü vardır. Nietzsche'nin felsefesinde "arzulanır" olan nedir? Dışarıdan bakan biri için, Nietzsche'nin "arzulanır" dediği şey, Nietzsche'nin arzu ettiği şeydir. Bu yorumla, Nietzsche'nin öğretisi tek cümleyle daha sade ve daha dürüst bir biçimde ifade edilebilir: "Keşke Perikles'in Atina'sında ya da Medicilerin Floransa'sında yaşasaydım." Ancak bu bir felsefe değildir; belli bir bireyle ilgili biyografik bir olgudur. "Arzulanır" sözcüğü, "benim arzu ettiğim"le eşanlamlı değildir; muğlak da olsa, evrensel yasa olma iddiası vardır. Bir teist, arzulanır olan Tanrının arzuladığıdır, diyebilir;

ama Nietzsche bunu söyleyemez. Neyin iyi olduğunu etik bir sezgiyle bildiğini söyleyebilir; ama gereğinden fazla Kantçı göründüğü için bunu diyemez. "Arzulanır" sözcüğünün bir uzanımı olarak şunu söyleyebiliriz: "İnsanlar benim eserlerimi okurlarsa, insanların belli bir yüzdesi toplumun örgütlenmesiyle ilgili arzularımı paylaşacaktır; felsefemin onlara vereceği enerjiden ve kararlılıktan esinlenen bu kişiler, kendileri aristokrat olarak ya da (benim gibi) aristokrasi dalkavukları olarak aristokrasiyi koruyabilir ve geri getirebilirler. Bu şekilde, halkın hizmetkarları olarak sahip olabildiklerinden daha tam bir yaşama kavuşurlar."

Nietzsche'de, "aşırı bireycilerin" sendikalara karşı öne sürdüğü itiraza çok yakın bir öğe daha vardır. Herkesin herkesle savaşında galip gelenin, cesaret, kararlılık ve irade gücü gibi Nietzsche'nin hayran olduğu belli niteliklere sahip olması olasıdır; ama bu aristokrat niteliklere sahip olmayan (büyük bir çoğunluk olan) insanlar bir araya gelirse, bireysel aşağılıklarına rağmen kazanabilirler. Kolektif *ayak takımının* aristokratlara karşı bu savaşında Hıristiyanlık ideolojik cephedir, Fransız Devrimi de savaş cephesiydi. Bu nedenle, bireysel olarak zayıfların birleşik güçleri, bireysel olarak güçlüler ağır basmasın diye, bireysel olarak güçsüzler arasında her türlü birliğe karşı çıkmalıyız; diğer yanda nüfusun sert ve eril öğeleri arasında birliği teşvik etmeliyiz. Böyle

bir birlik yaratmaya doğru ilk adım, Nietzsche'nin felsefesini öğütlemektir. Etik ile siyaset arasındaki ayrımı korumanın kolay olmadığı görülecektir.

Diyelim ki, Nietzsche'nin etiğine ve siyasetine karşı argümanlar bulmak istiyoruz –benim kesinlikle istediğim gibi. Hangi argümanları bulabiliriz?

Onun amaçlarına ulaşma girişiminin aslında tamamen farklı bir şey sağlayacağını gösteren güçlü pratik argümanlar vardır. Doğuştan aristokrasiler bugünlerde itibarsızdır; uygulanabilir tek aristokrasi biçimi, Faşist ya da Nazi partisi gibi bir örgütlenmedir. Böyle bir örgütlenme muhalefeti yükseltir ve savaşta yenilmesi olasıdır; ama yenilmezse de, çok geçmeden, yöneticilerin suikast korkusuyla yaşadığı ve kahramanların toplama kamplarında olduğu bir polis devleti haline gelir. Böyle bir toplulukta ihbarcılık, inancı ve onuru bitirir ve üst-insanların sözde aristokrasisi bozulup, bir titrek korkaklar kliğine dönüşür.

Ne var ki, bunlar gümünüze uygun argümanlardır; aristokrasinin sorgulanmadığı geçmiş çağlarda ise, geçerli olurlardı. Mısır, birkaç bin yıl boyunca Nietzsche'nin ilkelerine göre yönetildi. Amerikan ve Fransız devrimlerine kadar, neredeyse bütün büyük devletlerin yönetimleri aristokratikti. Bu nedenle kendimize şu soruyu sormalıyı; demokrasiyi bu kadar uzun ve başarılı bir tarihi olan bir yönetim

biçimine tercih etmemizin iyi bir nedeni var mıdır? Ya da siyasetle değil felsefeyle ilgilendiğimize göre, Nietzsche'nin aristokrasiye destek olarak sunduğu etiği reddetmenin nesnel zemini var mıdır?

Siyasal soruya karşıt olarak etik soru, *duygudaşlık*la ilgilidir. Başkalarının ıstırabından mutsuz olma anlamında duygudaşlık, insanlar için bir ölçüde doğaldır; küçük çocuklar, öteki çocukların ağladığını işitince rahatsız olurlar; ama bu duygunun gelişimi, kimi insanlarda çok farklıdır. Bazıları işkence yapmaktan zevk alır, Budha gibi bazıları, canlı herhangi bir şey ıstırap çektiği sürece tamamen mutlu olamayacağını hisseder. Pek çok kişi insanları duygusal açıdan dost ve düşman olarak ayırır; dostlara yakınlık duyar, düşmanlara duymaz. Hıristiyanlığın ya da Budizminki gibi bir etiğin, evrensel duygudaşlıkta duygusal temeli vardır; Nietzsche'nin etiğinin duygusal temeli, duygudaşlığın tamamen yokluğunda vardır. (Sıkça duygudaşlığa karşı öğütte bulunur ve bu bakımdan, kendi ilkelerine uymakta zorluk çekmediği hissedilir.) Soru şudur: Budha ile Nietzsche karşı karşıya gelseydi, tarafsız dinleyiciye çekici gelecek herhangi bir argüman üretebilirler miydi? Siyasal argümanları düşünmüyorum. Eyüb Kitabının birinci bölümünde olduğu gibi, Tanrının huzuruna çıkıp, Tanrının yaratacağı dünyayla ilgili önerilerde bulunduklarını hayal edebiliriz. Her biri ne söyleyebilirdi?

Budha cüzamlılardan, kimsesizlerden ve sefillerden, kol ve bacakları sızlayarak çalışan ve zar zor hayatta kalabilen yoksullardan, savaşta yaralanıp, ıstırap çekerek yavaş yavaş ölenlerden, acımasız vasilerin kötü davrandığı yetimlerden, hatta başarısızlık ve ölüm düşüncesinin musallat olduğu en başarılı kişilerden söz ederek tartışmayı açardı. Bütün bu üzüntü yükünden hareketle, bir kurtuluş yolu bulmak gerektiğini ve kurtuluşun ancak sevgiyle gelebileceğini söylerdi.

Yalnızca Kadir-i Mutlak'ın araya girmesini önleyebildiği Nietzsche, sırası gelince şöyle gülerdi: "Aman Allahım, insan, daha sağlam bir kumaştan yapıldığını öğrenmelisin. Önemsiz insanlar ıstırap çekiyor diye ya da bu bakımdan büyük insanlar ıstırap çekiyor diye ağlayıp sızlanmanın alemi ne? Önemsiz insanlar önemsiz ıstırap çeker, büyük insanlar ise büyük ıstırap ve büyük ıstıraplara üzülmemek gerek, çünkü soyludurlar. Sizin idealiniz salt olumsuz bir idealdir, ıstırabın yokluğudur, ancak var-olmamakla tamamen güvenceye alınabilir. Diğer yanda, benim olumlu ideallerim vardır; Alkibiades'e, İmparator II. Friedrich'e ve Napoleon'a hayranlık duyarım. Bu tür insanların uğruna, sefalet çekmeye değer. Yaratıcı sanatçıların en büyüğü olarak Size sesleniyorum Tanrım, sanatsal dürtülerinizin, bu sefil psikopatın bozucu korku yüklü saçmalıkları tarafından köreltilmesine izin vermeyin."

Cennetteki sarayında ölümünden bu yana bütün tarihi öğrenmiş, bilgiden aldığı zevkle ve insanların bilgiyi kullanma tarzından duyduğu üzüntüyle bilimi iyice öğrenmiş olan Budha, sakin bir efendilikle yanıt verir: "Benim idealimin salt olumsuz olduğunu düşünmekle yanılıyorsunuz Profesör Nietzsche. Doğrudur, olumsuz bir öğe, ıstırabın yokluğunu içerir; ama ona ek olarak, sizin öğretinizdeki kadar olumludur da. Alkibiades'e ve Napoleon'a özel bir hayranlığım olmamasına rağmen, benim de kendi kahramanlarım vardır: İnsanlara düşmanlarını sevmeyi anlattığı için ardılım İsa, doğa güçlerine nasıl hâkim olunacağını keşfeden ve daha az emekle yiyecek temin eden kişiler, hastalıkları azaltmanın yolunu gösteren tıp adamları, İlahi güzelliğin parıltılarını yakalayan şairler, sanatçılar ve müzisyenler. Sevgi, bilgi ve güzellikten zevk alma, olumsuzluk değildir; gelmiş geçmiş en büyük insanların yaşamlarını doldurmaya yeterler."

"Yine de" diye yanıt verir Nietzsche, "sizin dünyanız sıkıcı olurdu. Eserleri göksel kütüphanede eksiksiz bulunan Herakleitos'u incelemelisiniz. Sizin sevginiz, acının ortaya çıkardığı acımadır, hakikatiniz, eğer dürüstseniz, tatsızdır ve ancak ıstırapla bilinir, güzelliğe gelince, ihtişamını azgınlığına borçlu olan bir kaplandan daha güzel ne vardır? Hayır, Tanrı sizin dünyanıza karar verirse, hepimizin can sıkıntısından öleceğinden korkarım."

"*Siz* ölebilirsiniz," diye cevap verir Budha, "çünkü siz acıyı seviyorsunuz ve sizin yaşam sevginiz bir yalandır. Ama yaşamı gerçekten sevenler, olduğu haliyle dünyada hiç kimsenin mutlu olamayacağı kadar mutlu olurlardı."

Ben kendi payıma, hayal ettiğim Budha'yla hemfikirim; ama matematiksel ya da bilimsel bir sorunda kullanılabilen türden bir argümanla, Budha'nın haklı olduğunu, nasıl kanıtlayacağımı bilmiyorum. Acıyı düşünmeyi sevdiği için, bir göreve kibir kattığı için, en çok hayran olduğu kişiler, insanların ölümüne neden olma beceresiyle şan kazanan fatihler olduğu için Nietzsche'den hoşlanmıyorum; ama sanırım, tatsız ama iç tutarlılığa sahip her etiğe karşı olduğu gibi onun felsefesine karşı da nihai argüman, olgulara değil, duygulara başvurmakta yatar. Nietzsche evrensel sevgiyi küçümser; ben ise sevgimin dünyayla ilgili arzuladığım her şeyin itici gücü olduğunu hissediyorum. Onun takipçileri atışlarını yaptılar, ama hızla son bulacağını umabiliriz.

26

FAYDACILAR[1]

Kant'tan Nietzsche'ye kadar geçen dönem boyunca Büyük Britanya'da profesyonel felsefeciler, fazla etkisi olmayan Sir William Hamilton hariç, Alman çağdaşlarından neredeyse hiç etkilenmeden kaldılar. Doğrudur; Coleridge ve Carlyle Kant'tan, Fichte'den ve Alman romantiklerden köklü bir biçimde etkilendi; ama onlar teknik anlamda felsefeci değildi. Anlaşılan bir keresinde birisi James Mill'e Kant'tan söz etmiş; Mill üstünkörü bir incelemeden sonra şunu demiş: "Zavallı Kant'ın ne olacağını oldukça iyi görüyorum." Ama bu tanıma derecesi istisnadır; genel olarak Almanlarla ilgili tam bir sessizlik vardır. Bentham ve okulu felsefesini, bütün ana hatlarıyla, Locke'tan, Hartley'den ve Helvetius'tan türetti; İngiliz radikalizminin önderleri ve

[1] Bu konuda ve Marx'la ilgili olarak daha tam bir değerlendirme için *bkz. Freedom and Organization, 1814-1914*, Bölüm II.

farkında olmadan sosyalizm öğretilerine yol hazırlayan insanlar olarak önemleri, felsefi olmaktan çok siyasaldı.

"Felsefi Radikaller"in önderi kabul edilen Jeremy Bentham, böyle bir hareketin başında bulunması beklenecek biri değildi. 1748'de doğdu; ama 1808'e kadar bir Radikal olmadı. Son derece utangaçtı ve yabancılar meclisinde bulunduğu zaman heyecandan titrerdi. Çok yazdı, ama yayınlama zahmetine girmedi; onun adıyla yayınlananlar, dostlarının iyilik olsun diye aşırdıklarıydı. Ana ilgi alanı hukuktu ve Helvetius ile Beccaria'yı en önemli selefi kabul ediyordu. Hukuk teorisi aracılığıyla etiğe ve siyasete ilgi duydu.

Bütün felsefesini iki ilkeye dayandırır: "çağrışım ilkesi" ve "en yüksek düzeyde mutluluk ilkesi." Çağrışım ilkesini 1749'da Hartley vurgulamıştı; ondan önce, düşünce çağrışımlarının gerçekleştiği kabul edilmesine rağmen, örneğin Locke tarafından, yalnızca önemsiz yanlışların kaynağı sayılmaktaydı. Hartley'in izinden giden Bentham, bunu psikolojinin temel ilkesi haline getirdi. Düşünceler ile dilin çağrışımını ve ayrıca düşünceler ile düşüncelerin çağırışını da kabul eder. Bu ilke aracılığıyla, zihinsel geçişlerin determinist bir anlatımını amaçlar. Özünde öğreti, Pavlov'un deneylerine dayanan daha modern "şartlı refleks" teorisiyle aynıdır. Tek önemli fark, Pavlov'un şartlı refleksinin fizyolojik, düşünceler çağrışımının ise

salt zihinsel olmasıdır. Bu yüzden Pavlov'un çalışması, davranışçıların yaptığı gibi materyalist bir açıklama yapabilir, oysa düşünceler çağrışımı fizyolojiden az çok bağımsız bir psikolojiye doğru götürür. Bilimsel olarak şartlı refleks ilkesinin eski ilkeye göre bir ilerleme olduğundan kuşku duyulamaz. Pavlov'un ilkesi şudur: Bir B uyaranının C tepkisi ürettiği bir refleks veriliyse ve bir hayvan sıkça B uyaranıyla aynı zamanda bir A uyaranına da maruz kalırsa, zamanla A uyaranı, B uyaranı olmadığı zaman bile çoğu kez C tepkisi üretecektir. Bunun gerçekleşme koşullarını belirlemek bir deney konusudur. Açıkçası, A, B ve C'nin yerine düşünceleri koyarsak, Pavlov'un ilkesi düşünceler çağrışımı ilkesi haline gelir.

Her iki ilke, belli bir alanda kuşku götürmez ölçüde geçerlidir; tek tartışmalı sorun, bu alanın kapsamıyla ilgilidir. Bentham ve takipçileri, bazı davranışçıların Pavlov'un ilkesiyle ilgili yaptıkları gibi, Hartley'in ilkesinde alanın kapsamını aşırı şekilde genişlettiler.

Bentham için determinizm psikolojide önemliydi; çünkü insanları otomatik olarak erdemli yapacak bir düstur –ve daha genel olarak toplumsal bir sistem– kurmak istiyordu. İkinci ilkesi, en yüksek düzeyde mutluluk ilkesi, bu noktada "erdem"i tanımlamak için zorunlu oldu.

Bentham, iyi olanın haz ya da mutluluk –bu iki sözcüğü eşanlamlı kullanıyordu– ve kötü

olanın acı olduğunu savundu. Bu nedenle, hazzın acıdan daha fazla ya da acının hazdan daha az olmasını gerektiren bir durum diğer durumdan iyidir. Olanaklı bütün durumlardan, hazzın acıdan en fazla olduğu durum en iyisidir.

"Faydacılık" denilen bu öğretide yeni bir şey yoktur. 1725'te Hutcheson savunmuştu. Bentham, Priestley'e atfeder, ama onun bu konuda özel bir iddiası yoktu. Locke'ta fiilen vardır. Bentham'ın meziyeti öğretiye değil, öğretiyi çeşitli pratik sorunlara gayretle uygulamasına dayanmaktaydı.

Bentham yalnızca iyinin gelenek olarak mutluluk olduğunu savunmakla kalmadı, her bireyin her zaman kendi mutluluğu olduğuna inandığı şeyin peşinden gittiğini de savundu. Bu nedenle yasa koyucunu işi, kamu çıkarları ile özel çıkarlar arasında bir uyum yaratmaktır. Hırsızlıktan uzak durmam kamu yararınadır; ama etkin bir ceza hukukunun olmadığı yerde benim yararıma değildir. Bu yüzden ceza hukuku, bireyin çıkarlarını topluluğun çıkarlarıyla örtüştürme yöntemidir; gerekçesi budur.

Ceza hukuku, biz suçlulardan nefret ettiğimiz için değil, suçu önlemek için insanları cezalandırmalıdır. Cezanın kesin olması ağır olmasından daha önemlidir. Onun zamanında İngiltere'de çok sayıda ufak kabahate ölüm cezası veriliyordu; öyle ki, jüriler çoğu kez cezanın aşırı olduğunu düşündükleri için hüküm vermek istemiyorlardı. Bentham en ağır suçlar

hariç, ölüm cezasının kaldırılmasını savunuyordu ve ölmeden önce, ceza hukuku bu bakımdan yumuşatılmıştı.

Medeni hukukun, diyor Bentham, dört amacı olmalıdır: Geçim, bolluk, güvenlik ve eşitlik. Özgürlükten bahsetmediği görülecektir. Aslında özgürlüğe fazla aldırmıyordu. Fransız Devrimi'nden önceki hayırsever otokratlara –Büyük Yekaterina ve İmparator Franz– hayrandı. İnsan hakları öğretisine büyük bir saygısızlığı vardı. İnsan hakları, diyordu, düpedüz saçmalıktır, zaman aşımına uğramayan insan hakları, saçmalığın daniskasıdır. Fransız devrimciler kendi "İnsan Hakları Bildirgesi"ni ilan ettiklerinde, Bentham "metafizik bir iş –metafiziğin dik alası" dedi. Maddeleri, diyordu Bentham, üç sınıfa ayrılabilir: (1) anlaşılmaz olanlar, (2) yanlış olanlar ve (3) hem anlaşılmaz hem yanlış olanlar.

Bentham'ın ideali, Epikuros'unki gibi, özgürlük değil, güvenlikti. "Savaşları ve fırtınaları okumak en iyisidir, ama barışa ve sükûnete katlanmak daha iyidir."

Giderek Radikalizme doğru evrilmesinin iki kaynağı vardı; bir yanda haz ve acı hesaplamalarından çıkarılan eşitliğe inanç, diğer yanda her şeyi anladığı şekliyle aklın hakemliğine sunma konusunda sarsılmaz bir kararlılık. Eşitlik aşkı erkenden onu, bir kişinin malının çocukları arasında eşit bölüştürülmesini savunmaya ve vasiyette bulunma özgürlüğüne

karşı çıkmaya götürdü. Sonraki yıllarda monarşiye ve kalıtsal aristokrasiye karşı çıkmaya ve kadınlara oy hakkı da dahil, tam demokrasiyi savunmaya götürdü. Rasyonel gerekçe olmadan inanmayı reddetmesi onu, Tanrıya inanç da dahil, dini reddetmeye götürdü; tarihsel kökenleri ne kadar saygın olursa olsun, yasalardaki saçmalıkları ve anormallikleri şiddetle eleştirmesine neden oldu. Geleneksel olduğu gerekçesiyle hiçbir şeyi mazur görmeyecekti. İlk gençlik yıllarından itibaren, ister Amerika'daki İngiliz emperyalizmi olsun, ister diğer ulusların olsun, emperyalizme karşıydı; sömürgeleri aptallık olarak görüyordu.

Bentham, James Mill'in etkisiyle pratik siyasette taraf tutmaya ikna oldu. James Mill, Bentham'dan yirmi beş yaş küçüktü ve onun öğretilerinin ateşli bir savunucusuydu; ama aynı zamanda aktif bir Radikaldi de. Bentham, Mill'e bir ev (Milton'a aitti) verdi ve Hindistan tarihini yazarken ona mali yardımda bulundu. Bu tarih bitince, Doğu Hindistan Kumpanyası James Mill'e destek verdi; ardından da, 1857 Ayaklanmasının bir sonucu olarak lağvedilene kadar onun oğluna verdi. James Mill, Condorcet ve Helvetius'a büyük hayranlık duyuyordu. O dönemin bütün Radikalleri gibi, eğitimin kadir-i mutlak olduğuna inanıyordu. Teorilerini oğlu John Stuart Mill'e uyguladı; sonuç kısmen iyi, kısmen kötü oldu. En önemli kötü sonuç, John Stuart'ın, babasının bakışının dar oldu-

ğunu anladığında bile onun etkisinden hiçbir zaman tam olarak kurtulamamış olmasıydı.

James Mill, Bentham gibi, hazzı tek iyi ve acıyı tek kötü sayıyordu. Ama Epikuros gibi ölçülü hazza en yüksek değeri vermekteydi. Entelektüel zevkleri en iyi, ölçülülüğü baş erdem saymaktaydı. "*Yoğun*, onda alaycı hoşnutsuzluğun yan-sözcüğüydü" diyor oğlu ve duyguya yapılan modern vurguya itiraz ettiğini ekliyor. Bütün faydacı okul gibi, romantizmin her biçimine tamamen karşıydı. Aklın siyaseti yönetebileceğini düşünüyor ve insanların fikirlerinin, kanıtların ağırlığıyla belirleneceğini umuyordu. Bir anlaşmazlıkta karşıt taraflara eşit beceri sunulursa, çoğunluğun doğru kararı vereceği konusunda ahlaki bir kesinlik vardır, öyle savunuyordu. Bakışı, duygusal doğasının yoksulluğuyla sınırlıydı; ama kendi sınırları içinde, çalışkanlık, önyargısızlık ve rasyonellik meziyetleri vardı.

1806'da doğan oğlu John Stuart Mill, Benthamcı öğretinin biraz yumuşatılmış bir biçimini, 1873'te ölene kadar sürdürdü.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Benthamcıların İngiliz mevzuatı ve politikası üzerindeki etkisi, duygusal çekicilikten tamamen yoksun olmaları düşünüldüğünde, şaşırtıcı ölçüde büyüktü.

Bentham, genel mutluluğun *summum bonum* olduğu görüşünü destekleyen çeşitli argümanlar öne sürdü. Bu argümanların bazıla-

rı, diğer etik teorilere yöneltilen keskin eleştirilerdi. Siyasal sofizm üzerine incelemesinde, Marx'ı haber verir gibi görünen bir dille, duygusal ve çileci ahlakların yönetici sınıfın çıkarlarına hizmet ettiğini ve aristokrat bir rejimin ürünü olduklarını söyler. Fedakârlık ahlakını öğretenler, diyor Bentham, yanlışlığın kurbanı değildir; başkalarının kendilerine feda olmasını istiyorlar. Ahlaki düzen, diyor Bentham, çıkarların dengesinden çıkar. Yönetici kuruluşlar yönetenler ile yönetilenler arasında zaten bir çıkar özdeşliği olduğunu iddia ederler; ama reformcular bu özdeşliğin henüz var olmadığını açıkça ortaya koyuyor ve onu gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Yalnızca fayda ilkesinin ahlakta ve yasalarda bir ölçüt olabileceğini ve bir toplum biliminin temelini atabileceğini savunur. İlkesini destekleyen ana olumlu argüman şudur; göründe farklı etik sistemler gerçekte bu ilkeyi içerir. Ne var ki, ancak Bentham'ın incelemesi ciddi biçimde sınırlandığı takdirde bu argüman akla uygun hale gelir.

Bentham'ın sisteminde aleni bir boşluk vardır. Eğer herkes her zaman kendi hazzının peşinde koşarsa, yasa koyucunun genel olarak insanlığın hazzı peşinde koşmasını nasıl sağlarız? Bentham'ın kendi içgüdüsel iyilikseverliği (psikolojik teorileri bunu fark etmesini önler), sorunu ondan gizledi. Bir ülkenin yasalarını hazırlamakla görevlendirilseydi, önerilerini kendisinin ya da (bilinçli olarak) kendi

sınıfının çıkarlarına uygun değil, kamu çıkarı olduğunu düşündüğü şeye uygun hazırlardı; ama bu gerçeği kabul etmiş olsaydı, psikolojik öğretilerini değiştirmek zorunda kalırdı. Anlaşılan şöyle düşünmüş; yeterli denetimle birleşen demokrasiyle yasa koyucular öyle denetlenebilir ki, kendi özel çıkarlarını ancak genel kamuoyuna yararlı olacak şekilde geliştirebilirler. Onun zamanında demokratik kurumların işleyişiyle ilgili bir yargı oluşturacak kadar çok malzeme yoktu ve bu nedenle iyimserliği belki bağışlanabilirdi; ama gözü daha fazla açılan çağımızda biraz saflık gibi görünür.

John Stuart Mill, *Utilitarianism*'inde, o kadar temelsiz bir argüman sunar ki, nasıl geçerli sayabildiğini anlamak zordur. Şöyle diyor: Haz, arzu edilen tek şeydir; bu nedenle haz, arzu edilebilir tek şeydir. Yalnızca görülebilir şeylerin görülen şeyler olduğunu, yalnızca işitilebilir şeylerin işitilen şeyler olduğunu ve aynı şeklide yalnızca arzu edilebilir şeylerin arzu edilen şeyler olduğunu öne sürer. Bir şeyin görülmesi *olanaklı*ysa "görülebilir" olduğunu, ama arzu edilmesi *gerekir*se "arzu edilebilir" olduğunu fark etmez. "Arzu edilebilir," etik bir teoriyi gerektiren bir sözcüktür; arzu edilebilir olanı, arzu edilenden çıkaramayız.

Yine; eğer her bir kişi aslında ve kaçınılmaz olarak kendi hazzının peşinde giderse, başka bir şey yapması *gerektiği*ni söylemenin bir anlamı yoktur. Kant "yapmalısın"ın "yapabi-

lirsin"i içerdiğini ileri sürdü; öte yandan, yapamıyorsanız, yapmalısınız demek boşunadır. Eğer her bir kişinin her zaman kendi hazzının peşinde gitmesi gerekiyorsa etik, basirete indirgenir; karşılığında sizin çıkarlarınızı geliştirecekleri umuduyla başkalarının çıkarlarını geliştirmeyi becerebilirsiniz. Benzer şekilde siyasette de, her işbirliği bir siyasal yandaşlık meselesidir. Faydacıların öncüllerinden geçerli başka bir sonuç çıkarılamaz.

İki ayrı soru vardır. Birincisi her bir kişi kendi mutluluğunun peşinde koşar mı? İkincisi genel mutluluk insan eyleminin doğru amacı mıdır?

Her bir kişinin kendi mutluluğunu arzuladığı söylendiğinde, ifadenin iki anlamı olabilir; biri herkesin bildiği bir doğrudur, diğeri yanlıştır. Neyi arzularsam arzulayayım, isteğime kavuşunca bir haz alırım; bu anlamda, arzuladığın her şey bir hazdır ve biraz esnekçe de olsa, hazlar arzuladıklarımdır, denilebilir. Herkesin bildiği bir doğru olan öğretinin anlamı budur.

Fakat bir şeyi arzuladığım zaman o şeyin bana vereceği hazdan ötürü onu arzuladığım kastediliyorsa, bu genellikle doğru değildir. Açken yiyecek arzularım ve açlığım devam ettiği sürece yiyecek bana haz verecektir; ama bir arzu olan açlık önce gelir, haz arzunun bir sonucudur. Doğrudan hazzın arzulandığı durumların varlığını inkâr etmiyorum. Eğer boş bir

akşamı tiyatroya ayırmaya karar vermişseniz, size en fazla hazzı vereceğini düşündüğünüz tiyatroyu seçersiniz, ama bu şekilde doğrudan haz arzusunun belirlediği eylemler istisnadır ve önemsizdir. Herkesin ana faaliyetlerini, haz ve acı hesabından önceki arzular belirler.

Her şey bir arzu nesnesi olabilir; bir mazoşist acı duymayı arzulayabilir. Mazoşist, kuşkusuz, arzuladığı acıdan haz çıkarır, ama haz arzudan ötürüdür, tersi değil. Bir kişi, arzusu olmasa onu şahsen etkilemeyen bir şey arzulayabilir; örneğin ülkesinin tarafsız kaldığı bir savaşta bir tarafın zaferi. Genel mutluluğun artmasını, genel ıstırabın azalmasını arzulayabilir ya da Carlyle gibi, tam tersini arzulayabilir. Arzuları değiştiği gibi, hazları da değişir.

İnsanların arzuları çatıştığı için etik gereklidir. Çatışmanın temel nedeni egoizmdir; pek çok kişi başka insanların çıkarından çok kendi çıkarlarıyla ilgilenir, ama egoizm öğesinin bulunmadığı yerlerde de çatışmalar eşit ölçüde olanaklıdır. Bir kişi herkesin Katolik olmasını, başka biri herkesin Kalvinci olmasını isteyebilir. Egoist olmayan bu tür arzular, sıkça toplumsal çatışmalara karışır. Etiğin ikili bir amacı vardır; ilkin, iyi ve kötü arzuları ayırt etmenin bir ölçütünü bulmak, ikinci olarak, övgü ve kınama yoluyla iyi arzuları teşvik etmek, kötülerden caydırmak.

Faydacı öğretinin, mantıksal olarak psikolojik bölümünden bağımsız olan etik bölümü,

şöyle diyor: Gerçekte genel mutluluğu geliştiren arzular ve eylemler iyidir. Bunun bir eylemin *niyeti* olması gerekmez, yalnızca onun *sonucu*dur. Bu öğretinin lehine ya da aleyhine geçerli bir argüman var mıdır? Nietzsche'yle ilgili olarak benzer bir sorunla karşı karşıya kaldık. Onun etiği faydacılarınkinden farklıdır; çünkü insan soyunun yalnızca küçük bir azınlığının etik öneme sahip olduğunu savunur, geri kalanların mutluluğu ya da mutsuzluğu önemsenmemelidir. Ben, bu argümanın, bilimsel bir sorunda kullanılabilecek türden teorik argümanlarla ele alınabileceğine inanmıyorum. Nietzscheci aristokrasiden dışlananlar itiraz edecektir ve böylece sorun, teorik olmaktan çok siyasal olur. Faydacı etik demokratiktir ve anti-romantiktir. Demokratların kabul etmesi olasıdır; ama daha Byroncu bir dünya görüşünden hoşlananlar, bana göre, arzulara karşıt olarak yalnızca olgulara başvuran değerlendirmelerle değil, ancak pratik olarak çürütülebilir.

Felsefi Radikaller geçici bir okuldu. Sistemleri, kendisinden daha önemli iki sistem, yani Darwinciliği ve sosyalizmi doğurdu. Darwincilik, Benthamcıların siyasetini ve iktisadının ayrılmaz bir parçası olan Malthus'un nüfus teorisinin hayvansal ve bitkisel yaşamın tamamına uygulanmasıydı, bu, kapitalistlere en çok benzeyen hayvanların zafer kazandığı küresel bir serbest rekabetti. Darwin'in kendisi de

Malthus'tan etkilendi ve genel olarak Felsefi Radikallere sempati duyuyordu. Bununla birlikte, geleneksel iktisatçıların hayran olduğu rekabet ile Darwin'in evrimin itici gücü olarak ilan ettiği hayatta kalma mücadelesi arasında büyük bir fark vardır. Geleneksel iktisatta "serbest rekabet," yasal kısıtlamalarla etrafı çevrilen çok yapay bir kavrayıştır. Bir rakibin fiyatını kırabilirsiniz, ama onu öldürmemelisiniz. Yabancı imalatçıların üstesinden gelmek için devletin silahlı güçlerini kullanmamalısınız. Sermayeye sahip olma şansına sahip olmayanlar, durumlarını devrimle iyileştirmeye çalışmamalıdırlar. Benthamcıların anladığı şekliyle "serbest rekabet," hiçbir şeklide gerçekten serbest değildir.

Darwinci rekabet, bu şeklide sınırlı türden bir rekabet değildi; bel altından vurmaya karşı hiçbir kural yoktu. Hayvanlar arasında hukuk çerçevesi yoktur ve bir rekabet yöntemi olarak savaş da dışlanmaz. Rekabette zafer kazanmak için devleti kullanmak, Benthamcıların tasarladığı kurallara aykırıydı ve Darwinci mücadeleden ise dışlanamaz. Aslında Darwin'in kendisi bir liberal olmasına ve Nietzsche'nin küçümseme dışında ondan hiç söz etmemesine rağmen, Darwin'in "en iyinin hayatta kalması," düşüncesi tam özümsenince, Bentham'ınkinden çok Nietzsche'nin felsefesine benzer bir şeye götürdü. Ne var ki, bu gelişmeler daha sonraki bir döneme aittir; çünkü Darwin'in

Türlerin Kökeni 1859'da yayınlandı ve siyasal içerimleri başlangıçta algılanmadı.

Sosyalizm ise, aksine, Benthamcılığın en parlak döneminde ve geleneksel iktisadın doğrudan bir sonucu olarak başladı. Bentham, Malthus ve James Mill'le yakın ilişki içinde olan Ricardo, bir metanın değişim değerinin tamamen o metanın üretiminde harcanan emekten kaynaklandığını öğretti. Bu teoriyi 1817'de yayımladı ve sekiz yıl sonra eski bir deniz subayı olan Thomas Hodgskin ilk sosyalist yanıt *Labour Defended Against the Claims of Capital*'i [*Sermayenin İddialarına Karşı Savunulan Emek*] yayımladı. Eğer Ricardo'nun öğrettiği gibi, tüm değeri emek katıyorsa, bütün ödülün de emeğe gitmesi gerektiğini öne sürdü; şu anda toprak sahibinin ve kapitalistin elde ettiği pay, gasp olmalıdır. Bu arada Robert Owen, bir imalatçı olarak epeyce pratik deneyimden sonra, çok geçmeden sosyalizm denilecek öğretiye inanmıştı. ("Sosyalist" sözcüğü ilk kez 1827'de Owen'in izleyicileri için kullanıldı.) Makine, diyordu Owen, emeğin yerini alıyordu ve *laisser-faire* emekçi sınıflara makine gücüyle savaşmak için yeterli araç vermiyordu. Bu kötülükle uğraşmak için önerdiği yöntem, modern sosyalizmin en erken biçimiydi.

Owen, Bentham'ın bir dostu olmasına rağmenki Owen'in işine epeyce para yatırmıştı, Felsefi Radikaller onun yeni öğretilerinden hoşlanmadı; aslında sosyalizmin gelişi, onla-

rı daha önce olduklarından daha az radikal ve daha az felsefi hale getirdi. Hodgskin Londra'da belli bir taraftar topladı ve James Mill dehşete düştü. Şunları yazdı:

"Mülkiyet kavrayışları çirkindir... anlaşılan [mülkiyetin] var olmaması gerektiğini, var olmasının onlar için bir kötülük olduğunu düşünüyorlar. Hiç kuşkum yok, aralarında serseriler var... Ahmaklar, arzuladıkları şeyin, kendi elleriyle kendi başlarına nasıl bir felaket getireceğini görmüyorlar."

1831'de yazılan bu mektup, kapitalizm ile sosyalizm arasındaki uzun savaşın başlangıcı kabul edilebilir. Daha sonraki bir mektupta James Mill öğretiyi Hodgskin'in "deli saçmaları"na atfeder ve ekler: "Bu görüşler yayılsa, uygar toplumun yıkımı olur; Hunların ve Tatarların bunaltıcı akınlarından daha kötüsü."

Sosyalizm yalnızca siyasal ya da ekonomik olduğu ölçüde, bir felsefe tarihinin görüş alanına girmez. Ama Karl Marx'ın elinde sosyalizm bir felsefe edindi. Onun felsefesi, bundan sonraki bölümde ele alınacak.

27

KARL MARX

Karl Marx'ın, sosyalizmi bilimsel yaptığını iddia eden, çekiciliği ve iticiliğiyle Avrupa'nın yakın zaman tarihine egemen olan güçlü bir hareketin yaratılmasında, herkesten çok emeği geçen kişi olduğu düşünülür. Genel yanları dışında onun iktisadını ya da siyasetini değerlendirmek bu çalışmanın kapsamına girmez. Onu yalnızca bir filozof olarak ve başkalarının felsefeleri üzerinde bir etki olarak ele almayı öneriyorum. Bu bakımdan onu sınıflandırmak zordur. Bir yönüyle Hodgskin gibi, Felsefi Radikallerin bir sonucudur, onların rasyonalizmini ve romantizme muhalefetini devam ettirir. Başka bir yönüyle, materyalizmi yeniden canlandıran kişidir; materyalizme yeni bir yorum ve insan tarihiyle yeni bir bağlantı kazandırmıştır. Bir yönüyle de, büyük sistem kurucuların sonuncusudur, Hegel'in ardılıdır, Hegel gibi insanoğlunun evrimini özet-

leyen rasyonel bir formüle inanır. Bu yönlerden herhangi birine, diğerleri pahasına önem vermek, onun felsefesine ilişkin yanlış ve çarpık bir görüş verir.

Bu karmaşıklığın nedeni, kısmen, yaşamındaki olaylardır. 1818'de, St. Ambrosius gibi Treves'te doğdu. Treves, devrim sırasında ve Napoleon döneminde Fransızlardan köklü bir biçimde etkilendi ve bakışı, Almanya'nın pek çok yerinden daha kozmopolitti. Ataları hahamdı; ama ebeveynleri o çocukken Hıristiyan olmuştu. Yaşamı boyunca bağlı kaldığı, Yahudi olmayan bir aristokratla evlendi. Üniversitede hâlâ egemen olan Hegelcilikten ve Feuerbach'ın Hegel'e başkaldırıp materyalizme yönelmesinden etkilendi. Gazeteciliği denedi; ama yayına hazırladığı *Rheinische Zeitung*, radikalizminden ötürü yetkililerce yasaklandı. Ondan sora 1843'te sosyalizmi incelemek üzere Fransa'ya gitti. Orada, Manchester'da bir fabrikanın müdürü olan Engels'le tanıştı. Onun aracılığıyla İngiliz çalışma koşullarını ve İngiliz iktisadını tanıdı. Bu şekilde, 1848 devrimlerinden önce, alışılmadık ölçüde uluslararası bir kültür edindi. Batı Avrupa söz konusu olduğu ölçüde, hiçbir ulusal önyargı sergilemedi. Doğu Avrupa için bu söylenemez, çünkü Slavları her zaman küçümsedi.

1848'in hem Fransız hem Alman devrimlerinde yer aldı; ama tepki, onu 1849'da İngiltere'ye sığınmaya mecbur etti. Birkaç kısa ara-

lıkla ömrünün geri kalan kısmını Londra'da geçirdi, yoksullukla, hastalıkla ve çocukların ölümüyle uğraştı, yine de yorulmak bilmez bir biçimde yazdı ve bilgi biriktirdi. Kendisi görmese bile çok uzak olmayan bir gelecekte toplumsal devrim umudu, her zaman çalışmasının uyaranı oldu.

Bentham ve James Mill gibi Marx'ın da romantizmle bir ilgisi yoktu; niyeti her zaman bilimsel olmaktı. İktisadı, klasik İngiliz iktisadının bir sonucudur, yalnızca itici gücü değiştirir. Klasik iktisatçılar, bilinçli ya da bilinçsiz, hem toprak sahibine hem emekçilere karşıt olarak kapitalistin refahını amaçlamaktaydı; Marx ise, aksine, emekçinin çıkarlarını temsil etmeye koyuldu. Gençliğinde –1848 tarihli Komünist Manifesto'da yer aldığı gibi– yeni bir devrimci harekete uygun ateşe ve tutkuya sahipti, Milton'un zamanında liberalizmin sahip olduğu gibi. Ama her zaman kanıtlara başvurma kaygısı taşıdı, hiçbir zaman bilim dışı sezgiye yaslanmadı.

Kendisine materyalist dedi, ama on sekizinci yüzyıl türü değil. Marx'ın Hegelciliğin etkisiyle "diyalektik" dediği kendi materyalizmi, geleneksel materyalizmden önemli ölçüde farklıydı ve şimdi araçsalcılık denilen şeye daha yakındı. Eski materyalizm, diyordu Marx, yanlış bir biçimde duyumu pasif görüyor ve bu nedenle etkinliği öncelikle nesneye atfediyordu. Marx'ın görüşüne göre her duyum ya da algı özne ile

nesne arasında bir etkileşimdir; çıplak nesne, algılayanın etkinliğinden ayrı olarak, bilinme sürecinde dönüştürülen bir hammaddedir. Eski pasif tefekkür anlamında bilgi gerçekdışı bir soyutlamadır; gerçekten gerçekleşen süreç, şeyleri *ele alma* sürecidir. "Nesnel hakikatin insan düşünmesine ait olup olmadığı sorusu, teorinin bir sorunu değil, pratik bir sorundur," diyor. "Düşüncenin hakikati, yani gerçekliği ve gücü pratikte kanıtlanmalıdır. Pratikten yalıtılmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçekdışılığı konusunda anlaşmazlık, salt skolastik bir sorundur... Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumladı*lar, ama asıl görev onu *değiştirmek*tir."[1]

Sanırım, Marx'ı şöyle yorumlayabiliriz; filozofların bilgi arayışı dedikleri süreç, sanıldığı gibi, nesnenin değişmez kaldığı ve tüm uyuşmanın bilen tarafında gerçekleştiği bir süreç değildir. Aksine hem nesne hem özne, hem bilen hem bilinen şey sürekli bir karşılıklı uyuşma süreci içindedir. Hiçbir zaman tam olarak tamamlanmadığı için bu sürece "diyalektik" der.

İngiliz empiristlerin kavradığı şekliyle "duyum"un gerçekliğini yadsımak bu teori için özseldir. Olup biten şeye, "duyum" derken kastettikleri şeye en yakın olduğunda, etkinlik ima eden "fark etme" demek daha iyi olurdu. Aslında –Marx böyle savunurdu– şeyleri, yalnızca

[1] *Feuerbach Üzerine On Bir Tez*, 1845.

onlara gönderme yaparak hareket etme sürecinin parçası olarak fark ederiz ve eylemi dışarıda bırakan her teori yanıltıcı bir soyutlamadır.

Bildiğim kadarıyla Marx, "hakikat" kavramını bu eylemci bakış açısıyla eleştiren ilk filozoftu. Onda bu aktivist fazla vurgulanmadı; bu nedenle burada bu konuda fazla bir şey söylemeyeceğim, teorinin incelenmesini daha sonraki bir bölüme bırakıyorum.

Marx'ın tarih felsefesi Hegel ile İngiliz iktisatçıların bir harmanlamasıdır. Hegel gibi dünyanın diyalektik bir formüle göre geliştiğini düşünür; ama bu gelişmenin itici gücü konusunda Hegel'le tamamen farklı düşünür. Hegel "Tin" denilen ve insan tarihinin, Hegel'in Mantık'ta ortaya koyduğu diyalektik evrelere göre gelişmesine neden olan mistik bir varlığa inanıyordu. Tin'in bu evrelerden neden geçmek zorunda olduğu belli değildir. Tin'in Hegel'i anlamaya çalıştığını ve her evrede okuduklarını uluorta nesnelleştirdiğini varsaymamak elde değil. Marx'ın diyalektiği, belli bir kaçınılmazlık dışında, bu niteliklerin hiçbirine sahip değildir. Marx'a göre tin değil, madde itici güçtür. Ama bu madde, atomcuların tamamen insansızlaştırılmış maddesi değil, ele aldığımız kendine özgü anlamda bir maddedir; yani Marx'a göre itici güç gerçekte insanın maddeyle ilişkisidir ve bu ilişkinin en önemli bölümü de insanın üretim tarzıdır. Bu şekilde Marx'ın materyalizmi, pratikte iktisat olur.

İnsanlık tarihinde her çağın siyaseti, dini, felsefesi ve sanatı, Marx'a göre, o çağın üretim ve daha az ölçüde olmak üzere bölüşüm yöntemlerinin bir sonucudur. Sanırım, bunu kültürün bütün ince ayrıntıları için değil, yalnızca geniş ana hatları için geçerli olduğunu savunurdu. Bu öğretiye "materyalist tarih kavrayışı" denir. Bu çok önemli bir tezdir; özellikle felsefe tarihçilerini ilgilendirir. Ben kendim tezi bu haliyle kabul etmem; ama çok önemli hakikat öğeleri içerdiğini düşünüyorum ve bu çalışmada ortaya konulan felsefi gelişmeye ilişkin görüşlerimi etkilediğinin de farkındayım. Önce, felsefe tarihini Marx'ın öğretisiyle ilişki içinde ele alalım.

Öznel olarak her filozof, hakikat denilebilen bir şeyin peşine düşmüş gibi görür kendini. Filozoflar "hakikat"in tanımı konusunda ayrılabilirler; ama ne olursa olsun nesnel bir şeydir, bir anlamda herkesin kabul etmesi gereken bir şeydir. *Her* felsefenin irrasyonel bir önyargının dışavurumundan ibaret olduğu düşünülseydi, kimse felsefeyle uğraşmazdı, ama her filozof diğer birçok filozofun önyargıyla hareket ettiğini ve görüşleri için, genellikle farkında olmadıkları akıldışı nedenler öne sürdüklerini kabul eder. Marx da herkes gibi, kendi öğretilerinin hakikatine inanır; on dokuzuncu yüzyılın ortasında orta sınıf asi bir Alman Yahudisi için doğal olan duyguların dışavurumundan ibaret görmez. Bir felsefenin

nesnel ve öznel görüşleri arasındaki bu çatışmayla ilgili ne söylenebilir?

Genel olarak, Aristoteles'e kadar Yunan felsefesinin kent devletine uygun zihniyeti ifade ettiğini, Stoacılığın kozmopolit bir despotizme uygun olduğunu, skolastik felsefenin, bir örgüt olarak Kilisenin entelektüel bir ifadesi olduğunu, Descartes'tan ya da her durumda Locke'tan beri felsefenin tüccar orta sınıfın önyargılarını cisimleştirme eğiliminde olduğunu, Marksizmin ve faşizmin modern sınai devlete uygun felsefeler olduğunu söyleyebiliriz. Bu, sanırım, hem doğru hem önemlidir. Bununla birlikte Marx'ın iki bakımdan hatalı olduğunu düşünüyorum: Birincisi hesaba katılması gereken toplumsal koşullar ekonomik olduğu kadar siyasaldır; zenginliğin yalnızca bir biçimini oluşturduğu güçle ilişkilidirler. İkincisi toplumsal nedensellik, bir sorun ayrıntılı ve teknik olur olmaz büyük ölçüde geçerli olmaktan çıkar. İlk itirazı *Güç* kitabımda ortaya koydum; bu nedenle bu konuda daha fazla şey söylemeyeceğim. İkincisi felsefe tarihini daha yakından ilgilendirir ve birkaç örnek vereceğim.

Önce tümeller sorununu ele alalım. Bu sorunu önce Platon tartıştı; sonra Aristoteles, Skolastikler, İngiliz empiristler ve en modern mantıkçılar tartıştı. Bu konuda filozofların düşüncelerini önyargının etkilediğini yadsımak saçma olurdu. Platon, Parmenides'ten ve Orpheusçuluktan etkilendi; öncesiz-sonra-

sız bir dünya istedi ve zamansal akışın nihai gerçekliğine inanamadı. Aristoteles daha empirikti ve gündelik dünyadan hoşnutsuzluğu yoktu. Modern zamanda bütün empiristlerin, Platon'unkine karşıt bir önyargısı vardır; duyuüstü bir dünya düşüncesini tatsız bulurlar ve buna inanmak zorunda kalmamak için her çareye başvurmaya hazırlar; ama bu karşıt önyargı türleri kalıcıdır ve toplumsal sistemlerle yalnızca uzak bir bağlantısı vardır. Öncesiz-sonrasız aşkının, başkalarının emeğiyle geçinen aylak bir sınıfa özgü olduğu söylenir. Bunun doğru olduğundan kuşkuluyum. Epiktetos ve Spinoza, aylak beyefendiler değildi. Aksine, hiçbir şeyin yapılmadığı bir yer olarak cennet kavrayışının, dinlenmek dışında bir şey istemeyen yorgun emekçilerin kavrayışı olduğu öne sürülebilir. Bu tür tartışmalar süresiz devam edebilir, ama bir yere varmaz.

Diğer yanda, tümellerle ilgili anlaşmazlığın ayrıntılarına geldiğimiz zaman, her bir tarafın, diğer tarafın geçerli olduğunu kabul edeceği argümanlar bulabildiğini görürüz. Bu konuda Aristoteles'in Platon'a yönelttiği eleştirilerin bir kısmı, neredeyse evrensel kabul görmüştür. Oldukça yakın zamanda, hiçbir karara varılmamasına rağmen, yeni bir teknik geliştirildi ve birçok ilineksel sorun çözüldü. Bu konuda çok geçmeden mantıkçıların kesin bir anlaşmaya varabileceklerini ummak irrasyonel değildir.

İkinci bir örnek olarak ontolojik argümanı ele alalım. Gördüğümüz gibi bu argümanı Anselmus icat etti, Thomas Aquinas reddetti, Descartes kabul etti, Kant çürüttü ve Hegel geri getirdi. Sanırım, "varoluş" kavramının çözümlenmesinin bir sonucu olarak, modern mantığın bu argümanın geçersizliğini kanıtladığı oldukça kesin bir biçimde söylenebilir. Bu, bir mizaç ya da toplumsal sistem sorunu değildir; salt teknik bir konudur. Argümanın çürütülmesi, elbette, argümanın sonucunun, yani Tanrının varlığının doğru olmadığını varsaymanın gerekçesini vermez; verseydi, Thomas Aquinas'ın argümanı reddettiğini varsayamazdık.

Ya da materyalizm sorununu ele alalım. Bu, birçok anlamı olabilen bir sözcüktür; Marx'ın anlamını kökten değiştirdiğini gördük. Doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili hararetli tartışmalar, sürekli diriliği bakımından, büyük ölçüde tanımdan kaçınmaya dayanmaktadır. Terim tanımlandığında, olanaklı kimi tanımlara göre materyalizmin açıkça yanlış olduğu, bazı tanımlara göre, öyle düşünmek için pozitif bir neden olmamasına rağmen, doğru olabileceği, bazı tanımlara göre ise, kesin olmasa da lehte nedenler olduğu görülecektir. Yine bütün bunlar teknik değerlendirmelere dayanır ve toplumsal sistemle bir ilgisi yoktur.

İşin doğrusu aslında oldukça basittir. Geleneksel olarak "felsefe" denilen şey çok farklı iki öğeden oluşur. Bir yanda bilimsel ya da man-

tıksal olan sorunlar vardır; bunlar, hakkında genel görüş birliği bulunan yöntemlere uygundurlar. Diğer yanda, haklarında hiçbir şekilde somut kanıt bulunmayan, çok sayıda insanı ilgilendiren tutkulu sorunlar vardır. Bunların arasında, mesafeli durmanın olanaksız olduğu sorunlar vardır. Bir savaş olduğunda, kendi ülkemi desteklemeliyim ya da hem arkadaşlarla hem yetkililerle tatsız bir çatışmanın içine girmeliyim. Birçok kez, resmi dini destekleme ile karşı çıkma arasında bir orta yol olmadı. Şu ya da bu nedenle, saf aklın sessiz kaldığı birçok konuda, kuşkucu bir tarafsızlık tutumunu sürdürmenin olanaksız olduğunu hepimiz görürüz. "Felsefe," sözcüğün çok alışılmış anlamında, bu tür akıldan ayrı duran kararların organik bir bütünüdür. "Felsefe" konusunda Marx'ın savunusu bu anlamda büyük ölçüde doğrudur; ama bu anlamda bile bir felsefeyi, ekonomik nedenlerin yanı sıra diğer toplumsal nedenler de belirler. Tarihsel nedensellikte savaşın payı özellikle vardır; savaşta zafer, her zaman en fazla ekonomik kaynaklara sahip olan tarafın olmaz.

Marx kendi tarih felsefesini, Hegelci diyalektiğin önerdiği bir kalıba uydurdu; ama aslında onu ilgilendiren yalnızca bir üçlü vardı: Toprak sahibinin temsil ettiği feodalizm, sınai işverenin temsil ettiği kapitalizm ve emekçinin temsil ettiği sosyalizm. Hegel, diyalektik hareketin taşıyıcıları olarak ulusları düşündü; Marx onların yerine sınıfları geçirdi. Sosyaliz-

mi tercih etmenin ya da emekçilerin tarafını tutmanın bütün etik ya da insancıl nedenlerini her zaman bir tarafa bıraktı; bu tarafın etik olarak daha iyi olduğunu değil, bütünüyle determinist hareketi içinde diyalektiğin tuttuğu taraf olduğunu savundu. Sosyalizmin avukatlığını yapmadığını, yalnızca önceden haber verdiğini söyleyebilirdi. Ne var ki, bu tamamen doğru olmazdı. Her diyalektik hareketin, gayri şahsi bir anlamda bir ilerleme olduğuna hiç kuşkusuz inanıyordu ve kurulduktan sonra sosyalizmin insanın mutluluğuna, feodalizmin ya da kapitalizmin yaptığından daha fazla hizmet edeceğini kesinlikle savunuyordu. Bu inançlar yaşamını kontrol etmiş olmalı, ama yazıları söz konusu olduğunda, bunlar büyük ölçüde geri planda kaldılar. Bununla birlikte arada bir sakin kehanetten ayrılıp, coşkuyla başkaldırı tavsiyesinde bulunur ve görünürde bilimsel kehanetlerinin coşkulu temeli, bütün yazdıklarında örtük olarak vardır.

Yalnızca filozof olarak düşünüldüğünde Marx'ın ciddi yetersizlikleri vardır. Fazlasıyla pratiktir, kendi zamanının sorunlarıyla çok fazla sarıp sarmalanmıştır. Görüş alanı bu gezegenle ve bu gezegen içinde de insanla sınırlıdır. Copernicus'tan itibaren, İnsanın daha önce hak iddia ettiği kozmik öneme sahip olmadığı alenileşti. Bu olguyu özümseyemeyen bir kişinin, kendi felsefesine bilimsel deme hakkı yoktur.

Dünya işleriyle bu sınırlılığı, evrensel bir yasa olarak ilerlemeye inanma hevesi tamamlar. Bu heves on dokuzuncu yüzyılı karakterize etti ve çağdaşlarında olduğu kadar Marx'ta da vardı. İlerlemenin kaçınılmazlığına inançtan ötürü Marx, etik mülahazalardan vazgeçmenin olanaklı olduğunu düşündü. Sosyalizm geliyorsa, bir iyileşme olmalıdır. Toprak sahiplerine ve kapitalistlere bir iyileşme gibi görünmeyeceğini kolayca kabul ederdi; ama bu, onların, zamanın diyalektik hareketine uyumlu olmaktan çıktıklarını gösterirdi. Kendisinin ateist olduğunu söylerdi, ama ancak teizmin haklı gösterebileceği kozmik bir iyimserliği korudu.

Genel olarak, Marx'ın felsefesinde Hegel'den kaynaklanan bütün öğeler, doğru olduklarını varsaymak için hiçbir neden bulunmaması anlamında, bilimdışıdır.

Herhalde, Marx'ın kendi sosyalizmine giydirdiği felsefi elbisenin, gerçekte, görüşlerinin temeliyle fazla ilgisi yoktu. Söylediklerinin çok önemli bölümünü diyalektiğe başvurmadan yeniden ifade etmek kolaydır. Yüz yıl önce İngiltere'de var olan, Engels'ten ve Kraliyet Komisyonlarının raporlarından ayrıntısıyla bildiği sınai sistemin, dudak uçuklatan acımasızlığından etkilendi. Sistemin serbest rekabetten tekelciliğe doğru gelişmesinin olası olduğunu ve adaletsizliğinin proletaryada bir ayaklanma hareketi doğurması gerektiğini gördü. Ona göre, tam sanayileşmiş bir toplulukta özel ka-

pitalizmin tek alternatifinin, toprağın ve sermayenin devlet mülkiyetinde olmasıydı. Bu önermelerden hiçbiri felsefenin konusu değildir; bu nedenle doğruluklarını ya da yanlışlıklarını ele almayacağım. Sorun şu ki, eğer doğrularsa, sisteminde pratik olarak önemli olan şeyi kurmaya yeterlidirler. Bu nedenle Hegelci tuzaklar atılabilirdi ve yararlı olurdu.

Marx'ın ününün tarihi kendine özgüdür. Kendi ülkesinde öğretileri, 1912 genel seçimlerinde kullanılan toplam oyların üçte birini alana kadar sürekli büyüyen, Sosyal Demokrat Parti programının esin kaynağı oldu. Birinci dünya savaşından hemen sonra Sosyal Demokrat Parti bir süre iktidar oldu ve Weimar Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı Ebert, parti üyesiydi; ama o sırada Parti Marksist ortodoksluğa bağlılığı bırakmıştı. Bu arada Rusya'da Marx'a fanatikçe inananlar yönetimi ele geçirdi. Batıda hiçbir büyük işçi sınıfı hareketi tam olarak Marksist olmadı; İngiliz İşçi Partisi, arada bir o yöne kaymış gibi göründü, ama yine de empirik tipte bir sosyalizme bağlı kaldı. Bununla birlikte çok sayıda entelektüel, hem İngiltere'de hem Amerika'da ondan etkilendi. Almanya'da onun öğretilerini savunmak zorla yasaklandı; ama Naziler devrilince yeniden canlanması beklenebilir.[1]

Bu şekilde modern Avrupa ve Amerika siyasal ve ideolojik olarak üç kampa bölündü. Sınai

[1] Bunları 1943'te yazıyorum.

örgütlenmenin ihtiyaçlarına farklı uyarlanma dereceleriyle birlikte, hâlâ olabildiği kadarıyla Locke ya da Bentham'ın izinden giden liberaller vardır. Rusya'da yönetimi elinde tutan ve çeşitli ülkelerde giderek daha fazla etkili olmaları olası olan Marksistler vardır. Bu iki kesim felsefi olarak birbirinden çok uzak değildir; ikisi de rasyonalisttir ve ikisi de, niyet olarak bilimsel ve empiriktir. Ama pratik siyaset bakımından, bölünme keskindir. "Mülkiyet kavrayışları çirkindir" diyen James Mill'in bir önceki bölümde aktarılan mektubunda bu keskinlik görülür.

Bununla birlikte, Marx'ın rasyonalizminin bazı bakımlardan sınırlamalara tabi olduğu kabul edilmelidir. Gelişme eğilimine ilişkin yorumunun doğru olduğunu ve olaylar tarafından doğrulanacağını savunmasına rağmen, bu argümanın (ender istisnalar dışında) yalnızca sınıf çıkarı ile uyumlu olanlara, sesleneceğine inanır. İknadan fazla bir şey ummaz, her şeyi sınıf savaşından umar. Bu nedenle pratikte güç siyasetine ve üstün bir ırkın değilse de, üstün bir sınıfın öğretisine bağlıdır. Doğrudur; toplumsal devrimin bir sonucu olarak sınıf ayrımının sonunda ortadan kalkıp, yerini eksiksiz siyasal ve ekonomik uyuma bırakacağı beklenir; ama bu, İsa'nın İkinci Gelişi gibi uzak bir idealdir; bu süre içinde savaş ve diktatörlük, ideolojik ortodokslukta ısrar vardır.

Siyasal olarak Nazilerin ve Faşistlerin temsil ettiği üçüncü görüşün diğer ikisinden farkı,

onların arasındaki farktan çok daha derindir. Anti-rasyonel ve anti-bilimseldir. Felsefi ataları Rousseau, Fichte ve Nietzsche'dir. İstenci, özellikle güç istencini vurgular; bu iradenin, esas olarak belli ırklarda ve bireylerde yoğunlaştığına, bu nedenle yönetme hakkına sahip olduklarına inanır.

Rousseau'ya kadar felsefi dünyanın belli bir birliği vardı. Bu şimdilik ortadan kalkmıştır, ama belki çok uzun sürmez. İnsanların zihninin rasyonalist bir fethiyle geri gelebilir, ama başka bir yolla değil, çünkü üstünlük iddiaları yalnızca kargaşa doğurabilir.

28

BERGSON

Henri Bergson, bu yüzyılın önde gelen Fransız filozofudur. William James ve Whitehead'ı etkiledi, Fransız düşüncesi üzerinde hatırı sayılır bir etkisi oldu. Sendikalizmin hararetli bir savunucusu ve *Şiddet Üzerine Düşünceler* başlıklı bir kitabın yazarı olan Sorel, belirli bir hedefi olmayan devrimci bir işçi hareketini haklı göstermek için Bergsoncu irrasyonalizmi kullandı. Ne var ki, sonunda Sorel sendikalizmi bıraktı ve bir kralcı oldu. Bergson'un felsefesinin esas etkisi, muhafazakârdı ve Vichy'yle sonuçlanan harekete kolayca uyum sağladı; ama Bergson'un irrasyonalizmi, siyasetle tamamen bağlantısız geniş bir kesime çekici gelmiştir; örneğin Bernard Shaw'un kitabı *Back to Methusaleh* saf Bergsonculuktur. Siyaseti unutup, salt felsefi yanını ele almalıyız. Akla karşı, Rousseau'yla başlayıp dünya yaşamında ve düşüncesinde

giderek daha geniş alanlara egemen olan başkaldırının kusursuz bir örneği olduğu için, onu biraz daha tam ele aldım.[1]

Felsefeler, bir kural olarak ya yöntemlerine ya da sonuçlarına göre sınıflandırılır; "empirik" ya da "*a priori*" yöntemlere göre bir sınıflandırmadır, "realist" ve "idealist" sonuçlara göre. Bergson'un felsefesini bu iki çerçeveden birine göre sınıflandırma girişiminin başarılı olması pek olası değildir; çünkü kabul edilmiş bütün bölünmelerin sınırlarını aşar.

Ancak felsefeleri sınıflandırmanın daha az kesin, ama herhalde felsefeyle uğraşmayanlar için daha yararlı bir yolu daha vardır; bu yolla, filozofun felsefe yapmasına yol açan egemen arzuya göre ayrım yapılır. Bu şekilde mutluluk sevgisinden esinlenen duygu felsefelerimiz; bilgi sevgisinden esinlenen teorik felsefelerimiz ve eylem sevgisinden esinlenen pratik felsefelerimiz olur.

Öncelikle iyimser ya da kötümser olan, kurtuluş şemaları sunan ya da kurtuluşun olanaksız olduğunu kanıtlamaya çalışan bütün felsefeleri, duygu felsefeleri arasına yerleştireceğiz; pek çok din felsefesi bu sınıfa aittir. Büyük sistemlerin pek çoğunu teorik felsefeler arasına yerleştireceğiz, çünkü bilgi arzusu ender olmasına rağmen, felsefede en iyi olan pek çok şeyin kaynağı olmuştur. Diğer yanda pratik

[1] Bu bölümün kalan kısmı esasen 1912'de The Manist'te basılan makalenin yeni basımıdır.

felsefeler eylemi üstün iyi olarak gören, mutluluğu bir sonuç ve bilgiyi başarılı faaliyetin yalnızca bir aracı sayan felsefeler olacak. Bu tip felsefeler, filozoflar ortalama insanlar olsaydı Batı Avrupalılar arasında yaygın olurdu; gerçekte, yakın zamana kadar ender oldular; başlıca temsilcileri pragmatistler ve Bergson'dur. Bu tip felsefenin yükselişinde, Bergson'un kendisinin de gördüğü gibi, Yunanistan'ın ve daha özel olarak Platon'un otoritesine modern eylem insanının başkaldırısını görebiliriz; ya da Dr. Schiller'in yapacağı gibi, emperyalizmle ve otomobille ilişkilendirebiliriz. Modern dünya böyle bir felsefe ister, bu nedenle ulaştığı başarı şaşırtıcı değildir.

Bergson'un felsefesi, geçmişin pek çok sisteminden farklı olarak, düalisttir: Ona göre dünya bir yanda yaşam, diğer yanda madde ya da daha doğrusu, anlığın madde olarak gördüğü atıl bir şey olmak üzere iki ayrı bölüme ayrılır. Tüm evren iki karşıt hareketin çarpışması ve çatışmasıdır: Yukarı doğru tırmanan yaşam ve aşağı doğru düşen madde. Yaşam, dünyanın başlangıcında ilk ve son defa verilen, maddenin direnişiyle karşılaşan, maddenin içinde kendine bir yol bulmaya çalışan, örgütlenme aracılığıyla maddeyi kullanmayı giderek öğrenen tek büyük güç, tek büyük yaşamsal dürtüdür. Karşılaştığı engellerle bölünüp, bir sokak köşesindeki rüzgâr gibi farklı yönlerde akar, maddenin dayattığı uyarlanmalar yüzünden

maddeye kısmen boyun eğer, yine de her zaman özgür etkinlik kapasitesini korur, her zaman yeni çıkış yolları bulmaya çalışır, maddenin karşıt duvarları arasında her zaman daha büyük bir özgürlük hareketi arar.

Evrim, öncelikle çevreye uyumla açıklanamaz; uyum yalnızca evrimin, engebeli bir araziden kasabaya yaklaşan bir yolun dönemeçleri gibi, kıvrımlarını açıklar; ama bu benzetme tam olarak yeterli değildir; evrimin geçtiği yolun sonunda kesin bir hedef, bir kasaba yoktur. Mekaniklik ve teleoloji aynı kusurdan muzdariptir; ikisi de, dünyada özsel bir yenilik olmadığını varsayar. Mekaniklik geleceğe geçmişte örtük olarak varmış gibi bakar ve teleoloji, ulaşılacak amacın önceden bilinebileceğine inandığı için, özsel her yeniliğin sonuçta içerildiğini inkâr eder.

Bu iki görüşe karşı, mekanikliğe göre teleolojiye daha fazla sempati duymasına rağmen, Bergson evrimin, bir sanatçının eseri gibi sahiden *yaratıcı* olduğunu savunur. Bir eylem dürtüsü, tanımlanmamış bir istek önceden vardır; istek giderilene kadar, onu giderecek şeyin doğasını bilmek olanaksızdır. Örneğin kör hayvanlarda, nesnelere temas etmeden önce onların farkında olabilme konusunda muğlak bir arzu varsayabiliriz. Bu durum sonunda gözlerin yaratılmasıyla sonuçlanan çabalara yol açtı. Görme, arzuyu giderdi; ama önceden tasavvur edilemezdi. Bu yüzden evrim öngörü-

lemezdir ve determinizm, özgür irade savunucularını çürütemez.

Bu geniş ana hatların içi, yeryüzündeki yaşamın fiili gelişimiyle ilgili bir anlatımla doldurulur. Akıntının ilk bölünmesi bitkiler ve hayvanlar şeklinde oldu; bitkiler enerjiyi bir depoda kutulamayı amaçladı, hayvanlar ise enerjiyi ani ve hızlı hareketler için kullanmayı amaçladı; ama daha sonraki bir evrede hayvanlar arasında yeni bir çatallaşma ortaya çıktı: *İçgüdü* ile *anlık* az çok ayrı hale geldi. Hiçbir zaman biri olmadan diğeri yapamaz; ama esas olarak anlık insanın talihsizliğidir, içgüdü ise en iyi haliyle karıncalarda, arılarda ve Bergson'da görülür. Bu anlık ve içgüdü ayrımı Bergson'un felsefesinin temelidir; içgüdüyü iyi çocuk ve anlığı kötü çocuk olarak gören felsefesinin çoğu, bir tür Stanford ve Merton'dur.

En iyi durumunda içgüdüye sezgi denilir. "*Sezgi* ile," diyor Bergson, "tarafsızlaşan, bilinçli, nesnesi üzerinde düşünebilen ve onu sonsuz ölçüde genişletebilen içgüdüyü kastediyorum." Anlığın yaptıklarına ilişkin anlatımı izlemek her zaman kolay değildir, ama Bergson'u anlayacaksak elimizden geleni yapmalıyız.

Zekâ ya da anlık "doğanın ellerini bırakınca, başlıca nesnesi inorganik katılar olur; yalnızca süreksiz ve devinimsiz olana ilişkin berrak bir idea oluşturabilir, kavramları, uzaydaki nesneler gibi birbirinin dışındadır ve aynı is-

tikrara sahiptir. Anlık uzayda ayırır, zamanda sabitler; evrimi düşünecek şekilde değil, *oluş*u bir dizi durum olarak temsil edecek şekilde yaratılmıştır. "Anlığı, yaşamı anlama konusunda doğal bir yeteneksizlik karakterize eder;" anlığın tipik ürünleri olan geometri ve mantık yalnızca katı cisimlere uygulanabilir; ama başka yerlerde akıl yürütme, Bergson'un gerçekten söylediği gibi, çok farklı bir şey olan sağduyu tarafından denetlenmelidir. Anlaşılan katı cisimler, zihnin anlığı onlara uygulamak amacıyla yarattığı bir şeydir, daha çok üzerinde satranç oynamak için satranç tahtaları yaratması gibi. Bize anlatılana göre, anlığın yaratılışı ile maddi cisimlerin yaratılışı bağıntılıdır; ikisi de karşılıklı uyarlanmayla gelişmiştir. "Özdeş bir süreç madde ile anlığı, ikisini de içeren bir malzemeden aynı zamanda kesip çıkarmış olmalıdır."

Madde ve anlığın eşzamanlı gelişimine ilişkin bu kavrayış ustacadır ve anlaşılmayı hak eder. Sanırım, kast edilen şudur: Anlık şeyleri birbirinden ayrı olarak görme yetisidir ve madde ayrık şeylere ayrılandır. Gerçeklikte ayrı katı şeyler yoktur, sonsuz bir oluş akıntısı vardır; bu akıntıda hiçbir şey olmaz ve bu hiçliğin oluşa geldiği hiçbir şey yoktur. Fakat oluş yukarı ya da aşağı doğru bir hareket olabilir; yukarı doğru bir hareket olduğunda, yaşam denilir; aşağı doğru hareket olduğunda, anlığın yanlış idrak ettiği şekliyle madde denilen

şeydir. Evrenin, tepe noktasında Mutlak bulunan bir koni şeklinde olduğunu varsayıyorum; çünkü yukarı doğru hareket şeyleri bir araya getirirken, aşağı doğru hareket şeyleri ayırır ya da en azından öyle yaptığı anlaşılıyor. Zihnin yukarı doğru deviniminin üzerine yağan düşen cisimlerin, aşağı doğru devinimi arasında kendisine yol bulabilmesi için, aralarında yollar açmalıdır; böylece zekâ oluşunca, ana hatlar ve yollar ortaya çıktı ve ilkel akış ayrı cisimlere bölündü. Anlık, bir et bıçağıyla karşılaştırılabilir; ama et bıçağının, bıçağın böldüğü ayrı parçaların tavuk olduğunu tasavvur etme özelliği vardır.

Anlık, uzayla bağlantılıyken, içgüdü ya da sezgi de zamanla bağlantılıdır. Bergson'un pek çok yazardan farklı olarak, zamanı ve uzayı köklü bir biçimde benzemez görmesi, onun felsefesinin dikkate değer bir özelliğidir. Maddenin ayırt edici özelliği olan uzay, gerçekte yanılsama olan, pratikte bir noktaya kadar yararlı ama teoride son derece yanıltıcı olan akışın bir açımlamasından meydana gelir. Zaman ise, aksine, yaşamın ya da zihnin özsel ayırt edici özelliğidir. "Bir şeyin yaşadığı her yerde," diyor Bergson, "bir yeri açın, zamanın yazıldığı bir sicil defteri vardır," ama burada sözü edilen zaman matematiksel zaman, karşılıklı dışsal anların homojen toplamı değildir. Bergson'a göre matematiksel zaman gerçekte uzayın bir biçimidir; yaşamın özünden oluşan zaman,

Bergson'un *süre* dediği şeydir. Bu süre kavrayışı onun felsefesinde temel niteliğindedir; ilk kitabı *Essais sur les données immédiates de la conscience*'te (*Bilincin dolaysız verileri üzerine deneme*) zaten yer alır ve eğer sistemini kavramak istiyorsak, onu anlamak gerekir. Ne var ki, bu çok zor bir kavrayıştır. Ben kendim tam olarak anlamıyorum; bu nedenle, hak ettiği berraklıkta açıklamayı umamam.

Bize anlatılana göre, "saf süre, egomuz kendini *yaşama*ya bıraktığında, şimdiki durumunu önceki durumlarından ayırmaktan sakındığında, bilinçli durumlarımızın aldığı biçimdir." Geçmişi ve şimdiyi tek organik bütünde oluşturur; bu organik bütünde karşılıklı nüfuz etme, ayrılmaksızın ardışıklık vardır. "Egomuzun içinde, karşılıklı dışsallık olmaksızın ardışıklık vardır; egonun dışında, saf uzayda, ardışıklık olmaksızın karşılıklı dışsallık vardır."

"Özne ve nesneyle ilgili, ayrılıkları ve birliktelikleriyle ilgili sorular, uzay terimleriyle değil daha çok zaman terimleriyle sorulmalıdır." *Kendimizi eylerken gördüğümüz* sürede çözüşük öğeler vardır; *eylediğimiz* sürede, durumlarımız birbirine karışır. Saf süre, dışsallıktan en fazla uzaklaşan ve dışsallığın en az işlediği şeydir, geçmişin mutlak yeni bir şimdiyle birlikte büyük olduğu bir süredir; ama o zaman irademiz son derece gergindir; kayıp giden geçmişi toparlamak, bütün ve bölünmemiş olarak şimdinin içine sokmak zorundayız.

Bu tür anlarda sahiden kedimize sahip oluruz, ama bu tür anlar enderdir. Süre, gerçekliğin bizzat malzemesidir; asla yapılmış bir şey değil, daimi oluştur.

Süre, her şeyden önce *bellek*te kendini sergiler; çünkü bellekte geçmiş, şimdide varlığını sürdürür. Bu nedenle bellek teorisi, Bergson'un felsefesinde çok önemli olur. ***Madde ve Bellek*** zihin ile maddenin ilişkisini gösterme çabasındadır; "madde ile zihnin tam kesişmesi" olan bellek çözümlenerek, her ikisinin de gerçek olduğu doğrulanır.

Birbirinden kökten farklı iki şey vardır ve ikisine de yaygın olarak ***bellek*** denilir, diyor Bergson; bu iki şey arasındaki ayrıma Bergson çok önem verir. "Geçmiş," diyor Bergson, "iki ayrı biçim altında varlığını sürdürür: Birincisi motor mekanizmalarda, ikincisi bağımsız hatıralarda." Örneğin bir kişi bir şiiri ezbere okuyabiliyorsa, yani önceki bir eylemi tekrarlamasını olanaklı kılan belli bir alışkanlık ya da mekanizma kazanmışsa, o şiiri hatırladığı söylenir; ama daha önce şiiri okuduğu vesileleri hatırlamadan da şiiri tekrarlayabilirdi, en azından teorik olarak; bu yüzden, belleğin bu türünde söz konusu olan geçmiş olayların bilinci yoktur. Gerçekten bellek denilmeyi hak eden ikinci tür bellek, şiiri okuduğu ayrı, her biri eşsiz ve bir tarihli vesilelere ilişkin hatıralarda sergilenir. Bergson'a göre, burada ***alışkanlık*** sorunu olamaz; çünkü her olay yalnızca

bir kez gerçekleşmiştir ve etkisini dolaysız göstermek zorunda kalmıştır. Bir şekilde başımıza gelmiş her şeyin hatırlandığı öne sürülür; ama bir kural olarak yalnızca yararlı olan bilince gelir. Belleğin görünür başarısızlıklarının, aslında belleğin zihinsel bölümünün değil, belleği harekete geçiren motor mekanizmaların başarısızlığı olduğu öne sürülür. Bu görüş, beyin fizyolojisine ve amnezi olgularına ilişkin bir tartışmayla desteklenir; bu tartışmadan, gerçek belleğin beynin bir işlevi olmadığı sonucuna varılır. Geçmiş madde tarafından *eylenmiş*, zihin tarafından *tasavvur edilmiş* olmalıdır. Bellek, maddenin bir türümü değildir; aslında, eğer maddeyi her zaman belli bir süreyi işgal eden somut algıda kavrandığı şekliyle kastediyorsak, bunun tersi, doğruya daha yakın olur.

"Bellek, ilke olarak, maddeden mutlak bağımsız bir güç olmalıdır. O zaman, tin bir gerçeklikse, deneysel olarak onunla burada, belleğin fenomenlerinde ilişkiye gireriz."

Saf belleğin karşı ucuna, Bergson saf algıyı yerleştirir ve bu algı konusunda aşırı gerçekçi bir tutum benimser. "Saf algıda," diyor Bergson, "fiilen kendimizin dışındayız, nesnenin gerçekliğine dolaysız bir sezgide dokunuruz." Algıyı ile algının nesnesini o kadar eksiksiz özdeşleştirir ki, neredeyse zihinsel demek bile istemez. "Zihnin en alt derecesi –belleksiz zihin– olan saf algı," diyor Bergson, "aslında maddeyi anladığımız şekliyle maddenin parçasıdır." Saf

algı şafak vakti eylemiyle oluşur, edimselliği etkinliğindedir. Beyin bu şekilde algıya uygun hale gelir; çünkü beyin bir eylem aleti değildir. Beynin işlevi, zihinsel yaşamımızı, pratik olarak yararlı olanla sınırlamaktır. Beyin olmasa, her şey algılanırdı; ama aslında yalnızca bizi ilgilendiren şeyleri algılarız. "Hep eyleme dönük olan vücut, eylem amacıyla, özsel sınırlama işlevi için, tinin yaşamına sahiptir." Aslında o bir seçme aracıdır.

Yukarıdaki özette, esas olarak Bergson'un görüşlerini ifade etmeye çalıştım; doğrulukları lehine sunduğu nedenleri vermedim. Bunu yapmak, pek çok filozofta olduğundan daha kolaydır; çünkü o, kural olarak kendi görüşlerinin nedenlerini vermez, görüşlerinin asli çekiciliklerine ve kusursuz bir üslubun büyüsüne güvenir. Reklamcılar gibi, ilginç ve değişik ifadeye, birçok bulanık olgunun açık izahına yaslanır. Benzetmeler ve mukayeseler, görüşlerini okura tavsiye etme sürecinin çok büyük bir bölümünü oluşturur. Yaşam konusunda eserlerinde bulunan benzetmelerin sayısı, bildiğim hiçbir şairde yoktur. Yaşam, diyor Bergson, parçalanan ve parçaları yine de kabuk olan bir kabuğa benzer. Bir demet gibidir. Başlangıçta "özellikle bitkilerin yeşil kısımlarının yaptığı gibi, bir depoda birikme eğilimi"ydi; ama depo, içinden buhar çıkan kaynar suyla dolacaktı; "fıskiyeler durmadan fışkırıyor olmalı, geri düşen her biri bir dünyadır." Yine "yaşam bütünlüğü içinde,

bir merkezden başlayıp dışarıya doğru yayılan ve neredeyse tüm çemberin üzerinde durup bir titreşime dönüşen muazzam bir dalga gibi görünür; tek bir noktada engel dayatılmış ve itki özgürce geçmiştir." Sonra yaşamın bir süvari hücumuyla karşılaştırıldığı büyük doruk noktası vardır. "En aşağısından en yükseğine kadar, yaşamın ilk kökenlerinden içinde bulunduğumuz zamana kadar, bütün zamanlarda ve bütün yerlerde, tüm örgütlü varlıklar, maddenin hareketinin tersi ve kendi içinde bölünmez olan tek bir itkiyi kanıtlamaktan başka bir şey yapmaz. Bütün canlılar beraberdir ve hepsi aynı muazzam itişe boyun eğer. Hayvan bitkinin üzerinde yerini alır, insan hayvana biner ve bütün insanlık, uzayda ve zamanda, her direnişi kırabilen ve birçok engeli, hatta ölümü bile temizleyebilen ezici bir hücumla, her birimizin yanında, önünde ve arkasında dörtnala giden tek bir muazzam ordudur."

İnsanın hayvana bindiği bir hücumun yalnızca bir izleyicisi, belki soğuk bakan bir izleyicisi gibi hisseden soğukkanlı bir eleştirmen, sakin ve özenli düşüncenin bu alıştırma biçimiyle pek bağdaşmadığını düşünme eğiliminde olabilir. Ona düşüncenin yalnızca bir eylem aracı olduğu, yalnızca alandaki engellerden sakınma dürtüsü olduğu söylendiğinde, böyle bir görüşün, işi her şeyden önce düşünceyle ilgili olan bir filozofta değil, bir süvari subayında oluştuğunu hissedebilir. Şiddetli devinimin

gürültüsünde ve tutkusunda aklın daha sönük müziğine yer olmadığını, çalkantıyla değil, yansıtılan evrenin büyüklüğüyle ulaşılmaya çalışılan büyüklüğü tarafsız tefekkür etmeye zaman olmadığını hissedebilir. Bu durumda, böylesine huzursuz bir dünya görüşünü kabul etmek için bir neden bulunup bulunmadığını sormaya kapılabilir. Bu soruyu sorarsa, yanılmıyorsam, bu görüşü kabul edip etmemek için ne evrende ne Bay Bergson'un yazılarında hiçbir neden bulunmadığını görecektir.

Bergson'unki gibi anti-akılcı bir felsefenin kötü sonuçlarından biri, anlığın yanlışlarından ve karışıklıklarından beslenmesidir. Bu yüzden kötü düşünmeyi iyi düşünmeye tercih etme, her mevcut zorluğu çözümsüz ilan etme ve her ahmakça hatayı, anlığın iflasının ve sezginin zaferinin ifşası olarak görme noktasına varılır. Bergson'un eserlerinde matematiğe ve bilime birçok gönderme vardır ve dikkatsiz okuyucuya bu göndermeler, onun felsefesini büyük ölçüde güçlendiriyormuş gibi görünebilir. Bilim, özellikle biyoloji ve psikoloji konusunda, onun yorumlarını eleştirme yeterliliğine sahip değilim; ama matematik konusunda bilinçli olarak, geleneksel yorum yanlışlarını, son seksen yıldır matematikçiler arasında yaygın olan daha modern görüşlere tercih etmiştir. Bu konuda pek çok filozofu örnek almıştır. On sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıllarda sonsuz küçükler hesabı bir yöntem ola-

rak iyice gelişmiş olmasına rağmen, temelleri bakımından, birçok yanlışla ve çok karışık düşüncelerle desteklendi. Hegel ve takipçileri, tüm matematiğin çelişkili olduğunu kanıtlama girişimlerine destek için, bu yanlışlara ve kafa karışıklıklarına dört elle sarıldılar. Böylece bu konulara ilişkin Hegelci anlatım, şimdiki filozofların düşüncelerine geçti ve matematikçiler, bu filozofların dayandığı bütün güçlükleri ortadan kaldırdıktan sonra da uzun bir süre orada kaldı. Filozofların ana amacı, sabırla ve ayrıntılı düşünmeyle hiçbir şeyin öğrenilemediğini, eğer Hegelciysek "akıl," Bergsoncuysak "sezgi" başlığı altında cahilin önyargılarına tapmamız gerektiğini göstermek olduğu sürece, filozoflar, Hegel'in yararlandığı yanlışları gidermek için matematikçilerin yaptıklarından habersiz kalmaya devam edeceklerdir.

Değindiğimiz sayı sorunundan ayrı olarak, Bergson'un matematikte dokunduğu başlıca nokta, dünyanın "sinematografik" temsili dediği şeyi reddetmesidir. Matematik değişimi, hatta sürekli değişimi bile bir durumlar dizisiyle oluşmuş olarak kavrar; Bergson ise aksine, hiçbir durum dizisinin sürekli olanı temsil edemediğini ve değişimde, hiçbir şeyin asla herhangi bir durumda olmadığını savunur. Değişimi bir değişen durumlar dizisinin oluştuğu görüşüne, sinematografik diyor; bu görüş, diyor Bergson, anlık için doğaldır, ama kökten zararlıdır. Doğru değişim ancak doğru süreyle

açıklanabilir; statik durumların matematiksel ardışıklığını değil, geçmiş ile şimdinin iç içe geçmesini gerektirir. Buna, "statik" dünya görüşü yerine "dinamik" dünya görüşü denilir. Sorun önemlidir ve zor olmasına rağmen, geçiştiremeyiz.

Bergson'un süre teorisi, bellek teorisiyle ilişkilidir. Bu teoriye göre hatırlanan şeyler bellekte varlığını sürdürür ve bu yüzden şimdiki şeylerle iç içe geçerler; geçmiş ve şimdi karşılıklı olarak dışsal değil, bilincin birliğinde karışıktır. Eylem, diyor Bergson, varlığı oluşturan şeydir; ama matematiksel zaman, hiçbir şey yapmayan ve dolayısıyla hiçbir şey olmayan salt pasif bir kaptır. "Geçmiş," diyor Bergson, artık eylemeyen şeydir, "şimdi" eylemekte olan şeydir; ama bu önermede, süreye ilişkin anlatımının tamamında olduğu gibi, Bergson farkında olmadan olağan matematiksel zamanı varsayıyor; bu olmazsa, bütün önermeleri boştur. "Geçmiş, esasında *artık eylemeyen şeydir*" demekle, eylemi geçmiş olan şeyin geçmiş olması dışında ne kastedilir? "Artık" sözcüğü, geçmişi ifade eden bir sözcüktür; şimdinin dışında bir şey olarak geçmiş kavramına sahip olmayan bir kişi için, bu sözcüğün hiçbir anlamı olmaz. Bu nedenle, Bergson'un tanımı döngüseldir. Dediği şey aslında şudur: "Geçmiş, eylemi geçmişte olan şeydir." Bir tanım olarak bu, mutlu bir çaba sayılamaz. Aynı durum şimdi için de geçerlidir. Şimdi, diyor Bergson, "*eylemekte*

olan şeydir." "...mekte olan" ifadesi, tanımlanması gereken şimdi düşüncesini tanıtır. Şimdi, *eylemiş* ya da *eyleyecek* olana karşıt olarak eylemekte olan şeydir. Yani şimdi, eylemi geçmişte ya da gelecekte değil, şimdide olan şeydir. Yine tanım döngüseldir. Aynı sayfada daha önceki bir pasaj, yanılgıyı daha da aydınlatır. "Saf algımızı oluşturan şey," diyor Bergson, "şafak vakti eylemimizdir... Bu nedenle algımızın *edimsel*liği, daha fazla yoğunluğunda değil, *etkinliğinde*dir, onu sürdüren hareketlerdedir: geçmiş yalnızca ideadır, şimdi idea-motordur." Bu pasaj, Bergson geçmişten söz ettiğinde, geçmişi değil, geçmişe ilişkin şimdiki anımızı kast ettiğini açıkça ortaya koyar. Geçmiş var olduğu zaman, şimdinin etkin olduğu kadar etkindi; Bergson'un anlatımı doğru olsaydı, şimdiki an, insanoğlunun bütün tarihinde herhangi bir etkinliği içeren tek an olması gerekir. Eskiden, kendi zamanlarında şimdiki algılarımız kadar etkin, o kadar edimsel başka algılar vardı; geçmiş, kendi zamanında hiçbir şekilde yalnızca idea değildi, asli niteliğiyle şu anda şimdinin olduğu gibiydi. Ne var ki, Bergson bu gerçek geçmişi unutur; sözünü ettiği şey, geçmişe ilişkin şimdiki ideadır. Gerçek geçmiş şimdiyle birbirine karışmaz, çünkü şimdinin bir parçası değildir, çok farklı bir şeydir.

Bergson'un süre ve zaman teorisinin tamamı, bir hatıranın şimdi ortaya çıkışı ile hatırlanan geçmiş olayın birbirine karıştırılmasına

dayanır. Zaman bize bu kadar aşina olmasa, geçmişi artık aktif olmayan şey olarak çıkarsama girişiminde söz konusu olan kısır döngü derhal alenileşirdi. Aslında Bergson'un verdiği şey, algı ile hatırlama –ikisi de olguları *sunar*– arasındaki farka ilişkin bir anlatımdır ve verdiğine inandığı şey, şimdi ile geçmiş arasındaki farka ilişkin bir anlatımdır. Bu karışıklık kavranır kavranmaz, Bergson'un zaman teorisinin, zamanı tamamen atlayan bir teori olduğu görülür.

Elbette, Bergson'un felsefesinin büyük bir bölümü, olasılıkla popülerliğine büyük ölçüde neden olan bölüm, argümana dayanmaz ve argümanla altedilemez. Şiirsel bir çaba olarak görülen dünyaya ilişkin Bergson'un imgesel resmi, esas olarak ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir. Shakespeare yaşamın yürüyen bir gölgeden başka bir şey olmadığını söyler, Shelley çok-renkli camdan bir kubbeye benzediğini söyler, Bergson, parçalanan ve parçaları yine de kabuk olan bir kabuk olduğunu söyler. Bergson'un imgesini daha iyi buluyorsanız, eşit ölçüde meşrudur.

Bergson'un dünyada gerçekleşmesini umduğu iyi, eylem için eylemdir. Her saf tefekküre "düş görme" diyor ve bir dizi kaba sıfatla lanetliyor: Statik, Platonik, matematiksel, mantıksal, entelektüel. Eylemin ulaşacağı sonuca ilişkin bir öngörüş arzulayanlara, bellek gibi arzu da nesnesiyle özdeş olduğu için önceden görülen

bir sonucun yeni bir şey olmayacağı anlatılır. Bu şekilde, eylemde, içgüdünün kör köleleri olmaya mahkûm ediliriz: Yaşam-gücü durmadan ve huzursuzca bizi arkadan iter. Bergson'un felsefesinde, hayvan yaşamının üstüne çıkıp, insanı canavar yaşamından kurtaran büyük amaçların bilincine vardığımız tefekkürle içgörü anına yer yoktur. Amaçsız etkinliği yeterince iyi gibi görenler, Bergson'un kitaplarında hoş bir evren resmi bulacaktır; ama eğer bir değeri olacaksa eylemin bir görüşten, gündelik yaşam dünyamızdan daha az kargaşayla dolu, daha az adaletsiz, daha az acılı bir dünyaya ilişkin imgesel bir öngörüden esinlenmesi gerektiğini düşünenler, tek kelimeyle eylemleri tefekküre dayananlar bu felsefede aradıklarını bulamayacaklar ve doğru olduğunu düşünmek için hiçbir neden bulunmamasına üzülmeyecekler.

29

WILLIAM JAMES

William James (1842-1910) öncelikle bir psikologdu, ama iki bakımdan felsefede önemliydi: "Radikal empirizm" dediği öğretiyi icat etti ve "pragmatizm" ya da "araçsalcılık" denilen teorinin üç başkahramanından biriydi. İleri yaşında, hak ettiği üzere, Amerikan felsefesinin kabul edilen önderi oldu. Tıp okurken psikolojiye yöneldi; konuyla ilgili 1890'da yayınlanan büyük kitabı, mümkün en yüksek mükemmelliğe sahipti. Ne var ki, felsefeden çok, bilime bir katkı olduğu için bu kitabı ele almayacağım.

William James'in felsefi ilgi alanının, biri bilimsel diğeri dini iki yanı vardı. Bilimsel tarafta, tıp çalışması düşüncelerine materyalizme doğru bir eğilim vermişti; ama dini tutkuları bu eğilimi frenledi. Dinsel duyguları çok Protestandı, çok demokratikti ve insaniyet sıcaklığıyla doluydu. Kardeşi Henry gibi müşkülpesent züppeliğe itibar etmedi. "Karanlık-

lar prensi," diyordu, "bize söylendiği gibi bir beyefendi olabilir, ama yerin ve göğün Tanrısı her neyse, kesinlikle beyefendi olamaz." Bu, çok karakteristik bir açıklamadır.

Sıcak kalpliliği ve neşeli mizacı, neredeyse herkes tarafından sevilmesine neden oldu. Ona sevgi duymadığını bildiğim tek kişi Santayana'ydı; William James, onun doktora tezini "çürümüşlüğün kusursuzluğu" olarak tanımlamıştı. Bu ikilinin arasında, hiçbir şeyin üstesinden gelemediği bir huy karşıtlığı vardı. Santayana da dinden hoşnuttu, ama çok farklı bir biçimde. Ahlaki bir yaşam yönünde bir yardımcı olarak değil, estetik ve tarihsel olarak seviyordu; doğal olduğu için, büyük ölçüde Katolikliği Protestanlığa tercih ediyordu. Hıristiyan dogmaların hiçbirini entelektüel olarak kabul etmedi; ama başkalarının inanmasından memnundu ve Hıristiyan mit olarak gördüğü şeyi takdir etmekteydi. James için böyle bir tutum, ahlaksızlıktan başka bir şey olamazdı. Püriten atalarından gelen köklü bir inancı, en önemli şeyin iyi bir davranış olduğuna dair inancı sürdürdü ve demokratik duygusu, filozoflar için bir hakikat, bayağılar için başka bir hakikat fikrini peşinen kabul etmesine olanak vermedi. Protestan ile Katolik arasındaki huy karşıtlığı geleneksel olmayanlar arasında varlığını sürdürür; Santayana özgür düşünceli bir Katolikti, William James, ne kadar heretik olursa olsun bir Protestandı.

James'in radikal empirizm öğretisi ilk kez 1904'te, "'Bilinç' Var mıdır?" başlıklı bir denemede yayınlandı. Bu denemenin ana amacı, özne-nesne ilişkisinin temel olduğunu yadsımaktı. O zamana kadar, bir varlığın, bilenin ya da öznenin, diğerinin yani bilinen şeyin ya da nesnenin farkında olduğu şeklindeki "bilme" denilen bir tür olayın var olduğu filozoflarca sorgusuz doğru kabul edilmişti. Bilen, bir zihin ya da ruh olarak görülüyordu; bilinen nesne maddi bir nesne olabilir, öncesiz-sonrasız bir öz, başka bir zihin ya da öz-bilinçte bilenle özdeş bir şey olabilirdi. Kabul gören felsefede neredeyse her şey, özne ve nesne düalizmiyle ilişkiliydi. Özne ve nesne ayrımı temel kabul edilmezse, zihin ve madde ayrımı, tefekkür ideali ve geleneksel "hakikat" fikri, bunların hepsini köklü bir biçimde yeniden düşünmek gerekir.

Ben kendi payıma, James'in bu konuda kısmen haklı olduğu ve yalnızca bu gerekçeyle, filozoflar arasında yüksek bir yeri hak ettiği kanısındayım. O ve onunla hemfikir olanlar, beni onun öğretisinin doğruluğuna ikna edene kadar aksini düşünüyordum, ama bunu bırakıp, onun argümanlarına geçelim.

Bilinç, diyor James, "bir yokluğun adıdır ve ilk ilkeler arasında yer alma hakkı yoktur. Hâlâ ona yapışıp kalanlar yalnızca bir yankıya, felsefenin havası üzerinde kaybolan 'ruh'un geride bıraktığı hafif söylentiye tutunuyorlar."

"Maddi nesnelerin yapıldığı, onlara ilişkin düşüncelerimizin kaynağı olan malzemeye karşıt, hiçbir ilk malzeme ya da varlık niteliği yoktur" diye devam eder. Düşüncelerimizin bir bilme işlevi yerine getirdiğini ve bu işleve "bilinçli olmak" denilebileceğini inkâr etmediğini açıklar. Kaba bir şekilde ifade etmek gerekirse, bilincin bir "şey" olduğu görüşünü inkâr etmektedir. James'e göre "yalnızca bir ilksel madde ya da malzeme" vardır ve dünyadaki her şey ondan oluşur. Bu malzemeye "saf deneyim" diyor. Bilme, diyor James, saf deneyimin iki kesimi arasında tikel bir ilişki türüdür. Özne-nesne ilişkisi türevdir: "Bana göre, deneyimin böyle bir iç ikiliği yoktur." Verili bir parçalanmamış deneyim bölümü bir bağlamda bilen, başka bir bağlamda bilinen bir şey olabilir.

"Saf deneyim"i "sonraki düşüncemize malzeme tedarik eden dolaysız yaşam akışı" olarak tanımlar.

Bu öğretinin zihin ve madde ayrımını, James'in "malzeme" dediği şeyin iki farklı türü arasında bir ayrım olarak görülürse, ortadan kaldırdığı görülecektir. Bu yüzden, bu konuda James'le hemfikir olanlar "tarafsız monizm" dedikleri şeyi savunurlar; buna göre dünyanın oluştuğu malzeme ne zihindir ne de maddedir, ikisini önceleyen bir şeydir. Teorisinin bu içerimini James'in kendisi geliştirmedi; aksine, onun "saf deneyim" ifadesini kullanışı, herhalde bilinçsiz bir Berkeleyci idealizme işaret

eder. "Deneyim" sözcüğü, filozofların sıkça kullandığı, ama nadiren tanımlanan bir sözcüktür. Bir an ne anlama gelebileceğini düşünelim.

Sağduyu, gerçekleşen birçok şeyin, örneğin ayın görünmeyen tarafındaki olayların, "deneyim" olmadığını savunur. Berkeley ve Hegel, farklı nedenlerle bunu yadsıdı ve deneyimlenmeyen şeyin hiçlik olduğunu savundu. Bugün pek çok felsefeci, bence haklı olarak onların argümanlarının geçersiz olduğunu savunur. Dünyanın "malzeme"sinin "deneyim" olduğu görüşüne bağlı kalırsak, ayın görünmez tarafı gibi şeylerle ne anlatmak istediğimize ilişkin ayrıntılı ve makul olmayan açıklamalar icat etmeyi zorunlu görürüz. Deneyimlenen şeylerden deneyimlenmeyen şeyler çıkarma yeteneğine sahip olmadıkça, kendimiz dışında herhangi bir şeyin varlığına inanmak için gerekçe bulmakta zorluk çekeriz. James'in bunu reddettiği doğrudur, ama nedenleri çok inandırıcı değil.

"Deneyim"le neyi anlatmak isteriz? Bir yanıt bulmanın en iyi yolu, şunu sormaktır: Deneyimlenmeyen bir olay ile deneyimlenen bir olay arasındaki fark nedir? Yağdığı görülen ya da hissedilen yağmur deneyimlenir; ama canlı hiçbir şeyin bulunmadığı çölde yağan yağmur deneyimlenmez. Böylece ilk noktamıza ulaşırız; Yaşamın olduğu yerin dışında deneyim yoktur, ama deneyim yaşamla eş-kaplamlı değildir. Bana farkında olmadığım birçok şey olur; bunlara deneyim diyebilmem zordur.

Açıkçası hatırlayabildiklerimi deneyimlerim; ama açıkça hatırlamadığım bazı şeyler, hâlâ varlığını sürdüren alışkanlıklar oluşturmuş olabilir. Yanan çocuk, yandığı olayı hatırlamasa bile ateşten korkar. Sanırım şöyle diyebiliriz: Bir olay bir alışkanlık yerleştirirse "deneyimlenmiş" olur. (Bellek bir tür alışkanlıktır.) Kabaca ifade edersek, alışkanlıklar yalnızca canlı organizmalarda oluşur. Yanan bir ocak demiri, kaç kez kor haline gelmiş olursa olsun, ateşten korkmaz. Bu nedenle, sağduyu temelinde, "deneyim"in dünyanın "malzeme"siyle eş-kaplamlı olmadığını söylemeliyiz. Bu konuda sağduyudan uzaklaşmak için şahsen hiçbir geçerli neden görmüyorum.

Bu "deneyim" konusu dışında, James'in radikal empirizmiyle hemfikirim.

Pragmatizmi ve "inanma istenci" farklıdır. Özellikle "inanma istenci" bana, belli dini dogmalara yanıltıcı ama sofistike bir savunma kazandırmak için tasarlanmış gibi görünüyor; üstelik hiçbir samimi müminin kabul edemeyeceği bir savunma.

The Will to Believe [*İnanma İstenci*] 1896'da; *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking* [*Pragmatizm, Bazı Eski Düşünme Biçimlerine Yeni Bir Ad*] 1907'de yayımlandı. İkincisinin öğretisi, öncekinin genişletilmiş halidir.

The Will to Believe şunu öne sürüyor; pratikte çoğu kez bir karar için yeterli teorik ge-

rekçe var olmadığında da kararlar almak zorunda kalırız, çünkü hiçbir şey yapmamak bile bir karardır. Dini meseleler, diyor James, bu başlık altına girer; "salt mantıksal anlığımız mecbur edilmemiş olabilir" ama buna rağmen inançlı bir tutum benimseme hakkımız vardır. Bu özünde Rousseau'nun Savoylu papazının tutumudur, ama James'in gelişimi yenidir.

Bize anlatılana göre, doğruculuk konusunda ahlaki görev eşit iki akideden oluşur: "hakikate inan" ve "yanlıştan kaçın." Kuşkucu, hatalı bir biçimde yalnızca ikincisine dikkat eder ve bu nedenle, daha az ihtiyatlı bir kişinin inanacağı çeşitli hakikatlere inanamaz. Hakikate inanmak ve yanlıştan sakınmak eşit önemdeyse, bana bir seçenek sunulduğunda, istediğim gibi olanaklardan birine pekâlâ inanabilirim, çünkü o zaman hakikate inanma şansım yarı yarıya olur, oysa yargıda bulunmazsam şansım hiç olmaz.

Bu öğreti ciddiye alınırsa doğacak etik, çok tuhaf olur. Diyelim ki, trende bir yabancıyla karşılaşıyorum ve kendi kendime soruyorum: "Onun adı Ebenezer Wilkes Smith midir?" Bilmediğimi kabul edersem, onun adı konusunda doğru şekilde inanmıyorum; oysa onun adının bu olduğuna inanmaya karar verirsem, doğru şekilde inanıyor olma şansım vardır. Kuşkucu, diyor James, aldanmaktan korkar ve korkusu nedeniyle, önemli hakikatleri kaybedebilir; "umut nedeniyle aldanmanın," diyor James, "korku nedeniyle

aldanmaktan çok daha kötü olduğunun bir kanıtı var mı?" Anlaşılan, yıllarca Ebenezer Wilkes Smith adlı bir kişiyle karşılaşmayı umut etseydim, olumsuz doğruculuğa karşıt olarak olumlu doğruculuk, aksine inandırıcı kanıtlar edininceye kadar, karşılaştığım her yabancının adının bu olduğuna beni inandırmaya teşvik ederdi.

"Ama," diyeceksiniz, "bu örnek saçmadır; çünkü yabancının adını bilmeseniz bile insanoğlunun çok küçük bir yüzdesine Ebenezer Wilkes Smith denildiğini bilirsiniz. Bu nedenle, seçim özgürlüğünüzde varsayılan tam bilgisizlik durumunda değilsiniz." Söylemesi tuhaf, James denemesi boyunca olasılıktan hiç söz etmez; yine de her konuda neredeyse her zaman fark edilir bir olasılık değerlendirmesi vardır. Hiçbir dünya dininin lehine ya da aleyhine kanıt bulunmadığını kabul edelim (hiçbir gelenekçi mümin kabul etmemesine rağmen). Diyelim ki, Konfüçyüsçülükle, Budizmle ve Hıristiyanlıkla temas kurmuş bir Çinlisiniz. Mantık yasaları, bu üçünün de doğru olduğunu varsaymanıza engel olur. Varsayalım ki, Budizmle Hıristiyanlığın doğru olma şansı eşit olsun; o zaman ikisi birden doğru olamadığına göre, biri doğru olmalı ve dolayısıyla Konfüçyüsçülük yanlış olmalı. Hepsinin şansı eşit olsa, her birinin yanlış olma olasılığı doğru olma olasılığından fazla olmalıdır. Bu şekilde, olasılık irdelemelerini işin içine sokar sokmaz, James'in ilkesi çöker.

James'in önemli bir psikolog olmasına rağmen, bu noktada bariz bir hamlığa düşmüş olması tuhaftır. Sanki tek seçenek tam inanç ya da tam inançsızlıkmış gibi konuşur; kuşkunun bütün tonlarını görmezden gelir. Örneğin raflarımda bir kitap aradığımı varsayalım. "Şu rafta *olabilir*" diye düşünür ve oraya bakmaya giderim; ama görene kadar "bu raftadır" diye düşünmem. Alışkanlık olarak hipotezlere göre hareket ederiz, ama tam olarak kesinlik saydığımız şeylere göre hareket ettiğimiz gibi değil; çünkü hipotezlere göre hareket ettiğimiz zaman, yeni kanıt için gözlerimizi açık tutarız.

Doğruculuk kaidesi, bana öyle geliyor ki, James'in sandığı gibi değil. Bana göre şöyledir: "Vakit ayırıp irdelemeye değer gördüğünüz her hipoteze, kanıtın garantilediği güven derecesini verin," ve eğer hipotez yeterince önemliyse, daha fazla kanıt arama ek görevi vardır. Bu açık sağduyudur ve mahkemelerdeki prosedüre uygundur; ama James'in önerdiği prosedürden tamamen farklıdır.

James'in inanma istencini yalıtık halde irdelemek James'e haksızlık olur; o, doğal bir gelişmeyle pragmatizme varan bir geçiş öğretisidir. James'te göründüğü şekliyle pragmatizm, öncelikle yeni bir "hakikat" tanımıdır. Pragmatizmin iki elebaşı daha vardı: F. C. S. Schiller ve Dr. John Dewey. Dr. Dewey'i bir sonraki bölümde ele alacağım; Schiller, diğer ikisi kadar önemli değildi. James ile Dr. Dewey arasında

bir vurgu farkı vardır. Dr. Dewey'in bakışı bilimseldir ve argümanları, büyük ölçüde bilimsel yöntemin incelenmesinden türetilir; ama James öncelikle din ve ahlakla ilgilenir. Kabaca ifade etmek gerekirse, insanları erdemli ve mutlu yapma eğiliminde olan her öğretiyi savunmaya hazırdır; erdemli ve mutlu ederse, sözcüğü kullandığı anlamda "doğru"dur.

James'e göre pragmatizm ilkesini ilk kez C. S. Peirce dillendirdi; Peirce'ye göre bir nesneye ilişkin düşüncelerimizde açıklığa ulaşmak için, yalnızca nesnenin hangi pratik türden kavranabilir sonuçlar gerektirebildiğini irdelememiz gerekir. James'in dediğine göre felsefenin işlevi, şu ya da bu dünya formülünün doğru olmasının senin ya da benim için ne fark ettirdiğini anlamaktır. Bu şekilde teoriler muammalara yanıt değil, araç olurlar.

James'in anlattığına göre, idealar, deneyimimizin öteki bölümleriyle doyurucu ilişkilere girmemize yardım ettikleri ölçüde doğru olurlar: "Bir idea, ona inanmak yaşamlarımız için kârlı olduğu sürece 'doğru'dur." Doğruluk iyinin bir türüdür, ayrı bir kategori değildir. Hakikat bir ideanın başına gelir; olaylar tarafından doğru *kılınır*. Anlıkçılarla birlikte, doğru bir ideanın gerçeklikle uyuşmak zorunda olduğunu söylemek doğrudur; ama "uyuşmak," "kopyalamak" anlamına gelmez. "En geniş anlamda bir gerçeklikle 'uyuşmak,' ya doğrudan gerçekliğe veya gerçekliğin çevresine götürül-

mek anlamına gelebilir ya da gerçekliği veya gerçeklikle bağlantılı bir şeyi, uyuşmazlık durumunda olandan daha iyi ele alacak şekilde işleyen bir ilişki içine sokulmak anlamına gelebilir." Şunu da ekler: "Doğru, düşünmemiz yolunda... uzun erimde ve bütün yol boyunca tek çaredir." Başka bir deyişle, "hakikati arama yükümlülüğümüz, karşılığı olanı yapma genel yükümlülüğümüzün parçasıdır."

Pragmatizm ve din üzerine bir bölümde ektiğini biçer. "Yaşam için yararlı sonuçlar veriyorsa, hiçbir hipotezi reddedemeyiz." "Tanrı hipotezi, sözcüğün en geniş anlamında doyurucu bir biçimde işe yarıyorsa, doğrudur." "Dini deneyimin sunduğu kanıtlara dayanarak, daha yüksek güçlerin var olduğuna ve dünyayı bizimkine benzer ideal çizgide korumaya çalıştıklarına da pekâlâ inanabiliriz."

Bu öğretide büyük akılsal güçlükler görüyorum. Bir inancın etkileri iyiyse "doğru" olduğunu varsayar. Bu tanım yararlı olacaksa –olmazsa, pragmatistin testiyle lanetlenir– (*a*) neyin iyi olduğunu ve (*b*) şu ya da bu inancın etkilerinin ne olduğunu bilmeliyiz ve bu şeyleri, herhangi bir şeyin "doğru" olduğunu bilmemiz olanaklı olmadan önce bilmeliyiz; çünkü ancak bir inancın etkilerinin iyi olduğuna karar verdikten sonra, ona "doğru" deme hakkımız vardır. Sonuç, inanılmaz bir karışıklıktır. Diyelim ki, Columbus'un 1492'de Atlantik'i geçip geçmediğini bilmek istiyorsunuz. Başka insan-

ların yaptığı gibi, bir kitaba bakıp öğrenmemelisiniz. Önce bu inancın etkilerinin ne olduğunu ve 1491'de ya da 1493'te yelken açtığına inanmanın etkilerinden ne kadar farklı olduğunu araştırmalıyız. Bu yeterince zordur; ama etkileri etik bir bakış açısıyla tartmak daha da zordur. Açıkça 1492'nin en iyi etkilere sahip olduğunu söyleyebilirsiniz; çünkü sınavlarda size en yüksek notu kazandırır. Ama 1491 ya da 1493 deseydiniz sizi geçecek rakipleriniz, kendileri yerine sizin başarınızı etik açıdan acınası sayabilirler. Sınavlar dışında, tarihçilerin durumu bir yana bırakılırsa, bu inancın herhangi bir pratik sonucunu düşünemiyorum.

Fakat sıkıntı burada bitmiyor. Bir inancın hem etik hem olgusal sonuçlarına ilişkin tahmininizin doğru olduğunu savunmalısınız; çünkü yanlış olursa, inancınızın doğruluğuna ilişkin argümanınız hatalı olur; ama sonuçları bakımından inancınızın doğru olduğunu söylemek, James'e göre, *onun*, iyi sonuçlara sahip olduğunu söylemektir ve bu da, ancak iyi sonuçları varsa doğrudur ve sonsuza kadar böyle devam edip gider. İşe yaramadığı açıktır.

Bir güçlük daha vardır. Diyelim ki, eskiden Columbus diye bir kişinin var olduğunu söylüyorum, söylediğimin doğru olduğunu herkes kabul edecektir. Ama neden doğrudur? 450 yıl önce yaşamış kanlı canlı belli bir insandan ötürü; kısaca, inancımın etkilerinden ötürü değil, nedenlerinden ötürü. James'in tanımıyla,

A gerçekte var olmamasına rağmen, "A vardır" önermesi doğru olabilir. Noel Baba hipotezinin "sözcüğün en geniş anlamında doyurucu bir biçimde işe yaradığını" hep gördüm; bu nedenle, "Noel Baba vardır" önermesi, Noel Baba var olmamasına rağmen, doğrudur. James şöyle diyor (tekrarlıyorum): "Tanrı hipotezi sözcüğün en geniş anlamında doyurucu bir biçimde işe yarıyorsa, doğrudur." Bu, Tanrının gerçekten kendi cennetinde olup olmadığı sorusunu önemsiz diye atlar; yararlı bir hipotezse, yeterlidir. Kozmosun Mimarı Tanrı unutulur; hatırlanan tek şey, Tanrıya inanç ve küçük gezegenimizde yaşayan yaratıklar üzerindeki etkileridir. Papa'nın pragmatik din savunusunu lanetlemesi boşuna değildir.

Burada James'in dine bakışı ile geçmişteki dindarların bakışı arasındaki temel farka geliyoruz. James bir insan fenomeni olarak dinle ilgilenir, ama dinin tefekkür ettiği nesnelere fazla ilgi göstermez. İnsanların mutlu olmasını ister ve Tanrıya inanç insanları mutlu ederse, bırak inansınlar. Buraya kadar, bu yalnızca iyilikseverliktir, felsefe değil; inanç insanları mutlu ederse "doğru"dur denildiği zaman, felsefe olur. Bir tapınma nesnesi arzulayan insan için bu, doyurucu değildir. "Tanrıya inansaydım mutlu olurdum" demekle ilgilenmez; "Tanrıya inanıyorum ve bu nedenle mutluyum" demekle ilgilenir. Tanrıya inandığı zaman da, Roosevelt'in, Churchill'in ya da Hit-

ler'in varlığına inandığı gibi inanır; onun için Tanrı, yalnızca iyi etkileri olan bir insan ideası değil, etkin bir Varlıktır. Bu sahici inancın iyi sonuçları vardır, James'in takatsiz ikamesinin değil. Açıktır ki, "Hitler vardır" dediğim zaman, "Hitler'in var olduğuna inanmanın sonuçları iyidir" demek istemiyorum. Sahici bir inanana göre, Tanrı için de aynı şey geçerlidir.

James'in öğretisi, kuşkuculuk temeli üzerinde bir inanç üstyapısı kurma girişimidir ve bu türden bütün girişimler gibi, safsatalara bağımlıdır. James'te safsatalar, insan-dışı bütün olguları göz ardı etme girişiminden kaynaklanır. Kuşkuculukla birleşen Berkeleyci idealizm, James'in Tanrı inancını, Tanrının yerine geçirmesine ve bunun da işe yarayacağını iddia etmesine neden olur; ama bu, en modern felsefenin ayırt edici özelliği olan öznelci çılgınlığın bir biçiminden ibarettir.

30

JOHN DEWEY

1859'da doğan John Dewey, genellikle Amerika'nın önde gelen yaşayan filozofu kabul edilir. Bu görüşe tamamen katılıyorum. Yalnızca felsefeciler arasında değil, eğitim, estetik ve siyaset teorisi öğrencileri arasında da derin bir etki yaratmıştır. Çok yüksek karakterli bir kişidir, bakışı liberaldir, kişisel ilişkilerde cömert ve kibardır, çalışırken yorulmak nedir bilmez. Birçok görüşüne neredeyse tamamen katılırım. Ona duyduğum saygı ve hayranlıktan, kibarlığıyla ilgili kişisel deneyimimden ötürü, tamamen katılmak isterdim; ama en ayırıcı felsefi öğretisine, yani mantığın ve bilgi teorisinin temel kavramı olarak "hakikat"in yerine "araştırma"yı geçirmesine katılmamak zorundayım.

William James gibi Dewey de New England'lıdır ve yüz yıl önceki büyük New England'lıların kimi torunlarınca terk edilen New England liberalizmi geleneğini sürdürür. Hiç-

bir zaman "sadece" felsefeci denilebilecek biri olmadı. Özellik eğitim en önde gelen ilgi alanı oldu ve Amerikan eğitim sistemi üzerindeki etkisi köklü olmuştur. Ben de kendimce eğitim üzerinde, onunkine çok benzer bir etki yaratmaya çalıştım. Belki benim gibi o da, onun öğretilerini izlediğini iddia edenlerin pratiğinden her zaman memnun olmadı; ama her yeni öğretinin, pratikte, bir abartıya ve aşırılığa maruz kalması kaçınılmazdır. Bununla birlikte, bu durum sanıldığı kadar önemli değildir; çünkü yeni olanın kusurları, geleneksel olanın kusurlarından çok daha kolay görülür.

Dewey 1894'te Chicago'da felsefe profesörü olduğunda, konuları arasına pedagoji de dahil edildi. İlerici bir okul kurdu ve eğitim üzerine çok yazdı. O sırada yazdıkları, en etkili yazısı sayılan *Okul ve Toplum* (1899) kitabında toplandı. Ömrü boyunca felsefe kadar eğitim üzerine de yazmaya devam etti.

Diğer toplumsal ve siyasal sorunların da, onun düşüncesinde büyük bir yeri vardı. Benim gibi o da Rusya ve Çin ziyaretlerinden etkilendi; ilkinde olumsuz, ikincisinde olumlu. Birinci Dünya Savaşı'nın gönülsüz bir destekçisiydi. Troçki'nin sözde suçlarıyla ilgili soruşturmada önemli bir rol oynadı ve suçlamaların temelsiz olduğuna inandığı halde, Lenin'den sonra Stalin'in yerine Troçki gelseydi Sovyetler rejimi daha doyurucu olurdu diye düşünmedi. Diktatörlüğe yol açan şiddetli devrimin, iyi

bir topluma ulaşmanın yolu olmadığına ikna oldu. Bütün ekonomik sorunlarda çok genişfikirli olmasına rağmen, hiçbir zaman Marksist olmadı. Bir keresinde, geleneksel ortodoks teolojiden zor bela kurtulmuşken, kendini başka biriyle zincirlemeyeceğini söylediğini işittim. Bu konudaki görüşü, benimkiyle neredeyse aynıdır.

Katı felsefi bakış açısından, Dewey'in çalışmasının başlıca önemi, "araçsalcılık" dediği teoride cisimleşen geleneksel "hakikat" kavramına yönelttiği eleştiride yatar. Pek çok profesyonel felsefecinin kavradığı şekliyle hakikat, statik ve nihaidir, kusursuz ve ezeli ebedidir; dini terminolojide Tanrının düşünceleriyle ve rasyonel varlıklar olarak Tanrıyla paylaştığımız düşüncelerle özdeşleştirilebilir. Kusursuz hakikat modeli, kesin ve belli, bütün zamansal atıklardan muaf olan çarpım tablosudur. Pythagoras'tan ve daha da fazlası Platon'dan itibaren matematik teolojiyle ilişkilendirildi ve pek çok profesyonel filozofun bilgi teorisini derinden etkiledi. Dewey'in ilgileri matematiksel olmaktan çok biyolojiktir ve düşünceyi evrimsel bir süreç olarak kavrar. Geleneksel görüş, insanların giderek daha fazla bildiğini elbette kabul eder; ama her bilgi parçası, ulaşıldığında, nihai bir şey olarak görülür. Hegel'in insan bilgisini bu şekilde ele almadığı doğrudur. İnsan bilgisini her parçada giderek artan ve bütün, kusursuz oluncaya kadar her

parçada kusursuz olmayan organik bir bütün olarak kavrar; ama Hegelci felsefe gençliğinde Dewey'i etkilemiş olmasına rağmen, zamansal süreçten daha fazla gerçek olan öncesiz-sonrasız dünyası ve Mutlağı hâlâ vardır. Dewey'in düşüncesinde bunların yeri olamaz; çünkü Dewey'in düşüncesine göre tüm gerçeklik zamansaldır ve süreç, evrimsel olmasına rağmen, Hegel için olduğu gibi ezeli ebedi bir İdeanın açılımı değildir.

Buraya kadar Dewey'le hemfikirim. Bu, hemfikir olmamın sonu da değil. Ondan ayrıldığım noktaları tartışmaya koyulmadan önce, kendi "hakikat" görüşüm hakkında birkaç söz söyleyeceğim.

İlk soru şudur: Ne tür şeyler "doğru" ya da "yanlış"tır? En basit yanıt şöyle olurdu: Bir cümle. "Columbus okyanusu 1492'de geçti" cümlesi doğrudur; "Columbus okyanusu 1776'da geçti" cümlesi yanlıştır. Bu yanıt doğrudur, ama eksiktir. Cümleler duruma göre doğru ya da yanlış olurlar; çünkü anlamlıdırlar ve anlamları kullanılan dile dayanır. Columbus'a ilişkin bir anlatımı Arapçaya çeviriyor olsaydınız, "1492"yi değiştirip Hicri takvimde ona karşılık gelen yılı yazardınız. Farklı dillerde cümleler aynı anlama sahip olabilir ve cümlenin "doğru" ya da "yanlış" olup olmadığını anlam belirler, sözcükler değil. Bir cümle öne sürdüğünüz zaman, farklı bir dilde de eşit ölçüde iyi ifade edilmesi muhtemel bir "inancı"

ifade edersiniz. Ne olursa olsun, "doğru" ya da "yanlış" veya "daha fazla ya da daha az doğru" olan, "inanç"tır. Böylece "inancı" soruşturmaya sürükleniriz.

Bir inanç, yeterince yalın olması koşuluyla, sözcüklerle ifade edilmeksizin var olabilir. Bir çemberin çevresinin çapına oranının yaklaşık olarak 3, 14159 olduğuna ya da Caesar'ın Rubicon'u geçmeye karar verince, cumhuriyetçi Roma anayasasının kaderini belirlediğine, sözcükleri kullanmadan inanmak zor olurdu, ama basit durumlarda söze dökülmemiş inançlar yaygındır. Örneğin diyelim ki, bir merdiveni inerken, yanlışlıkla en alt basamağa indiğinizi sanıyorsunuz, yer seviyesine uygun bir adım atıyorsunuz ve bir patırtıyla düşüyorsunuz. Sonuç şiddetli bir şok ya da şaşkınlıktır. Doğal olarak, "son basamakta olduğumu sandım" derdiniz; ama aslında basamakları düşünmüyordunuz, yoksa yanlışlık yapmazdınız. Kaslarınız, en alt basamakta olmadığınız halde oraya uygun bir şekilde ayarlandı. Hatayı yapan zihniniz değil, daha çok bedeninizdi; bu, en azından olup biteni ifade etmenin doğal bir yolu olurdu, ama aslında zihin ve beden ayrımı kuşkulu bir ayrımdır. Bir "organizmadan" söz edip, zihin ile beden arasındaki etkinlik bölüşümünü belirlenmemiş bırakmak daha iyi olacaktır. O zaman şöyle denilebilir: Organizmanız eğer en alt basamakta olmuş olsaydınız ona uygun olacak şekilde ayarlanmıştı,

ama aslında uygun değildi. Bu ayarlanma başarısızlığı yanlışı oluşturdu ve biri yanlış bir inanç taşıdığınızı söyleyebilir.

Yukarıdaki örnekte *test* ya da yanlış, *şaşkınlık*tır. Bunun, test edilebilir inançlar için genel olarak geçerli olduğunu düşünüyorum. *Yanlış* bir inanç, uygun koşullarda, o inancı taşıyan kişinin şaşkınlık yaşamasına neden olan inançtır; *doğru* bir inanç ise, bu etkiyi yaratmaz. Şaşkınlık uygulanabilir olduğunda iyi bir ölçüt olmasına rağmen, "doğru" ve "yanlış" sözcüklerinin *anlamını* vermez ve her zaman uygulanamaz. Diyelim ki, gök gürültülü bir fırtınada yürüyorsunuz ve kendi kendinize "bana yıldırım çarpması hiç olası değil" diyorsunuz. Bir saniye sonra size yıldırım çarpıyor, ama şaşkınlık yaşamıyorsunuz, çünkü ölüsünüz. Eğer bir gün, Sir James Jeans'ın beklediği gibi güneş patlarsa, hepimiz anında yok olacağız ve dolasıyla şaşırmayacağız; ama felaketi beklememişsek, hepimiz yanılmış olacağız. Bu tür örnekler doğruluktaki ve yanlışlıktaki nesnelliği gösterir: Doğru (ya da yanlış) olan, organizmanın bir durumudur; ama genel olarak, organizmanın dışında olanlardan dolayı doğrudur (ya da yanlıştır). Doğruluğu ya da yanlışlığı belirlemek için deneysel testler bazen olanaklıdır, bazen değildir; olanaklı olmadığında, alternatif vardır ve anlamlıdır.

Kendi doğruluk ve yanlışlık görüşümü daha fazla geliştirmeyeceğim; fakat Dewey'in öğretisini incelemeye geçeceğim.

Dewey, mutlak "doğru" olacak yargıları amaçlamaz ya da çelişkilerini mutlak "yanlış" diye mahkûm etmez. Ona göre "araştırma" denilen bir süreç vardır; bu, bir organizma ile çevresi arasında karşılıklı uyumun bir biçimidir. Kendi görüş açımdan, Dewey'le hemfikir olmaya doğru olabildiğince ileri gitmek isteseydim, "anlamın" ya da "anlamlılığın" bir çözümlemesiyle başlardım. Diyelim ki, bir hayvanat bahçesindesiniz ve megafondan "Biraz önce bir aslan kaçtı" diyen bir ses işittiniz. Bu durumda, aslanı görmüş gibi davranırsınız yani oradan olabildiğince çabuk uzaklaşırsınız. "Bir aslan kaçtı" cümlesi, sizi olayı görmüş gibi davranmaya teşvik etmesi bakımından, belli bir olay *anlamına gelir*. Kabaca: Bir S cümlesi, E'nin teşvik edeceği davranışı teşvik ederse bir E olayı "anlamına gelir." Gerçekten böyle bir olay olmamışsa, cümle yanlıştır. Aynı şey, sözlerle ifade edilmeyen bir inanç için de geçerlidir. Şöyle denilebilir: Bir inanç, duyulur bir biçimde varsa belli bir olayın teşvik edeceği davranışı teşvik eden bir organizmanın bir durumudur; bu davranışı teşvik edecek olay, inancın "anlamlılığı"dır. Bu ifade, gereğinden fazla basitleştirilmiştir; ama savunduğum teoriyi göstermeye hizmet edebilir. Buraya kadar, Dewey'le çok fazla anlaşmazlığa düşeceğimi sanmıyorum. Ama daha ileri geliştirmelerinde, kendimi çok kesin bir anlaşmazlık içinde buluyorum.

Dewey, *araştırma*yı mantığın özü haline getirir, hakikati ya da bilgiyi değil. Araştırmayı şöyle tanımlar: "Araştırma, belirsiz bir durumun, kurucu ayrımları ve ilişkileriyle, ilk durumun öğelerini birleşik bir bütüne çevirecek şekilde belirli olan bir duruma, kontrollü ya da yönlü dönüşümüdür." Şunu da ekler: "Araştırma, nesnel konunun nesnel dönüşümleriyle ilgilidir." Bu tanım açıkça yetersizdir. Örneğin bir sürü acemi ere talim yaptıran bir çavuşu ya da bir yığın tuğlayla uğraşan bir duvarcı ustasını alalım; bunlar Dewey'in araştırma tanımını tam olarak karşılar. Dewey bunları açıkça dahil etmeyeceği için, "araştırma" kavramında, tanımında bahsetmeyi unuttuğu bir öğe olmalıdır. Bu öğenin ne olduğunu, biraz sonra belirlemeye çalışacağım, ama önce, olduğu haliyle tanımdan ne çıktığını irdeleyelim.

Açıktır ki, Dewey'in kavradığı şekliyle "araştırma"nın, dünyayı daha organikleştirmeye çalışma sürecinin bir parçası olduğu açıktır. Araştırmaların sonucu "birleşik bütünler" olacaktır. Dewey'in organik olana duyduğu sevgi, kısmen biyolojiden, kısmen Hegel'in devam eden etkisinden kaynaklanır. Bilinçdışı Hegelci bir metafizik temel olmadıkça, araştırmanın "birleşik bütünler"le sonuçlanmasını beklemek için bir neden görmüyorum. Bana karışık bir deste kâğıt verilse ve dizilişlerini araştırmam istense, Dewey'in tarifine uysam, önce sıraya koyar ve ardından, araştırmadan

çıkan sıranın bu olduğunu söylerim. Doğrudur, ben kâğıtları sıraya koyarken "nesnel konunun nesnel dönüşümü" olacaktır, ama tanım buna izin verir. Sonunda bana "kâğıtları yeniden dizdikten sonraki değil, sana verdiğimiz sıradaki dizilişlerini bilmek istedik" denilse, eğer Dewey'in bir öğrencisiysem, şu yanıtı veririm: "Düşünceleriniz çok statiktir. Ben dinamik bir kişiyim ve bir konuyu araştırdığım zaman, ilk önce araştırmayı kolaylaştıracak şekilde konuyu değiştirim." Böyle bir yolun meşru olduğu fikri, ancak Hegelci bir görünüş ve gerçeklik ayrımıyla haklı gösterilebilir: Görünüş karışık ve parçalı olabilir, ama gerçeklik her zaman düzenli ve organiktir. Bu nedenle kâğıtları düzenlediğim zaman, yalnızca ezeli ebedi gerçek doğalarını açığa vuruyorum; ama öğretinin bu kısmı, hiçbir zaman açık edilmez. Dewey'in teorilerinin altında organizma metafiziği yatar; ama bu gerçeğin ne kadar farkında olduğunu bilmiyorum.

Şimdi araştırmayı, çavuşun ve duvarcı ustasının faaliyeti gibi başka tür örgütleme faaliyetlerinden ayırt etmek için, Dewey'in tanımına yapılması gereken eklemeyi bulmaya çalışalım. Önceden, araştırmanın amacıyla ayırt edildiği ve amacın da, bir hakikati saptamak olduğu söylenirdi, ama Dewey'e göre "hakikat," "araştırma"ya göre tanımlanmalıdır, *tersi değil*; Peirce'in tanımını onaylayarak aktarır: "Hakikat," "soruşturma yapan herkesçe

sonunda kabul edilmesi mukadder kanı"dır. Bu tanım, soruşturmacıların ne yaptığı konusunda bizi tamamen karanlıkta bırakır; çünkü döngüselliğe düşmeden, hakikati saptamaya çalıştıklarını söyleyemeyiz.

Sanırım, Dr. Dewey'in teorisi aşağıdaki gibi ifade edilebilir. Bir organizmanın çevresiyle ilişkileri organizma için bazen doyurucudur, bazen değildir. Doyurucu olmadıkları zaman, karşılıklı uyumla durum iyileştirilebilir. Durumu iyileştiren değişiklikler esas olarak organizma tarafındaysa –hiçbir zaman ***bütünüyle*** bir tarafta olmazlar– söz konusu sürece "araştırma" denilir. Örneğin bir savaş sırasında öncelikle çevreyi, yani düşmanı değiştirmekle ilgilenirsiniz; ama bundan önce gelen keşif döneminde, esas olarak kuvvetlerinizi düşmanın dizilişine uydurmakla ilgilenirsiniz. Bu önceki dönem "araştırma" dönemidir.

Bu teorinin güçlüğü, bana göre, bir inanç ile onu "doğrulayacağı" yaygın bir biçimde söylenen olgu ya da olgular arasındaki ilişkiyi koparmasında yatar. Bir savaşı planlayan general örneğini irdelemeye devam edelim. Keşif uçakları düşmanın belli hazırlıklarını ona rapor eder ve o da karşı hazırlıklar yapar. Sağduyu şunu söyler: Raporların söylediği hamleleri düşman gerçekten yapmışsa generalin dayandığı raporlar "doğru"dur ve sonunda general savaşı kaybetse bile raporlar doğru kalır. Dr. Dewey bu görüşü reddeder. İnançları "doğru"

ve "yanlış" olarak ayırmaz; ama yine de general kazanırsa "doyurucu" ve yenilirse "doyurucu olmayan" diyeceğimiz iki tür inancı vardır. Savaş gerçekleşene kadar, gözcülerin raporlarıyla ilgili ne düşünmek gerektiğini söyleyemez.

Genelleştirirsek, Dr. Dewey'in, başka herkes gibi, inançları biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki sınıfa ayırdığını söyleyebiliriz. Ne var ki, bir inancın bir zaman iyi ve başka bir zaman kötü olabildiğini savunur; bu durum, kendilerinden öncekilerden daha iyi ama sonrakilerden daha kötü olan kusurlu teorilerde olur. Bir inancın iyi ya da kötü olması, o inancı taşıyan organizmada esinlediği faaliyetlerin, organizma için doyurucu sonuçlara sahip olup olmamasına bağlıdır. Bu şekilde, geçmişteki bir olayla ilgili bir inanç, olayın gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediğine göre değil, inancın gelecekteki sonuçlarına göre "iyi" ya da "kötü" olarak sınıflandırılacaktır. Sonuçlar tuhaftır. Birinin bana şöyle dediğini varsayalım: "Bu sabah kahvaltıda kahve içtin mi?" Sıradan bir kişiysem, hatırlamaya çalışırım, ama Dewey'in bir çömezi isem, şöyle derim: "Biraz bekle; size söylemeden önce iki deney yapmalıyım." Ardından önce kendimi kahve içtiğime inandırırım ve eğer varsa sonuçlarını gözlemlerim; sonra kendimi kahve içmediğime inandırırım ve yine varsa, sonuçlarını gözlemlerim. Sonra hangisini daha duyurucu bulduğumu anlamak için, iki sonuç kümesini karşılaştırırım. Yanıtı-

mı ağır basan tarafa göre veririm. Hiçbir taraf ağır basmıyorsa, soruyu yanıtlayamayacağımı itiraf etmek zorunda kalırım.

Fakat sıkıntılar bununla bitmez. Kahvaltıda kahve içtiğime inanmanın sonuçlarını nasıl bileceğim? "Sonuçlar falan filandır" dersem, söylediğimin "iyi" bir ifade mi yoksa "kötü" bir ifade mi olduğunu bilemeden, söylediğimi sonuçlarıyla test etmek zorundayım. Bu güçlüğün üstesinden gelinse bile hangi sonuç kümesinin daha doyurucu olduğuna nasıl karar vereceğim? Kahve içip içmediğime ilişkin bir karar beni memnuniyetle, diğer karar çatışma etkisini artırma kararlılığıyla doldurabilir. Bunların her biri iyi sayılabilir, ama hangisinin daha iyi olduğuna karar verene kadar kahvaltıda kahve içip içmediğimi söyleyemem. Kuşkusuz bu saçmalıktır.

Dewey'in şimdiye kadar sağduyu olarak görülen şeyden uzaklaşması, "olguların" inatçı olmaları ve manipüle edilememeleri anlamında, "olguları" kendi metafiziğine kabul etmek istememesinden kaynaklanır. Belki de sağduyu değişmektedir ve onun görüşü, oluşmakta olan sağduyuya aykırı görünmeyecektir.

Benle Dr. Dewey arasındaki temel fark, geçmiş bir olay söz konusu olduğunda, benim bir inanç hakkında nedenlerine göre, onun ise sonuçlarına göre yargıda bulunmasıdır. Bir inancın kendi nedenleriyle (bazen çok karmaşık) belirli bir ilişkisi varsa, o inancı "doğru" ya da yak-

laşık olarak "doğru" sayarım. Dr. Dewey'e göre ise, eğer belli türden sonuçları varsa, "garantili öne sürülebilirliği" –"doğruluğun" yerine bunu geçirir– vardır. Bu ayrılık, dünyaya bakış farkıyla bağlantılıdır. Geçmiş bizim şimdi yaptıklarımızdan etkilenemez; bu nedenle, eğer doğruluk, olmuş olanla belirlenirse, şimdiki ya da gelecek istemlerden bağımsızdır; mantıksal biçimde, insan gücü üzerindeki sınırlamaları temsil eder. Ancak doğruluk ya da daha doğrusu "garantili öne sürülebilirlik" geleceğe bağlı ise, o zaman, geleceği değiştirmek gücümüz dahilinde olduğu ölçüde, öne sürülmesi gerekeni değiştirmek de gücümüz dahilindedir. Bu, insan gücü ve özgürlüğünün anlamını genişletir. Caesar, Rubicon'u geçti mi? Olumlu bir yanıtı, geçmiş bir olayın değiştirilemez bir biçimde zorunlu kıldığı bir yanıt olarak görürüm. Dr. Dewey gelecek olaylara başvurarak evet mi yoksa hayır mı diyeceğine karar verirdi ve bu gelecek olayların insan gücüyle, olumsuz bir yanıtı daha doyurucu yapacak şekilde düzenlenememesi için hiçbir neden yoktur. Caesar'ın Rubicon'u geçtiğine ilişkin inancı çok tatsız bulursam, çaresizlik içinde oturmam gerekmez; yeterli becerim ve gücüm varsa, onun Robicon'u geçmediği önermesinin "garantili öne sürülebilirliğe" sahip olacağı bir toplumsal çevre düzenleyebilirim.

Bu kitap boyunca, olanaklı olduğu yerde felsefeleri, söz konusu felsefecilerin toplumsal çevresiyle ilişkilendirmeye çalıştım. Bana

öyle geldi ki, insan gücüne inanç ve "inatçı olguları" kabul etmekte isteksizlik, makine üretiminin ve fiziksel çevremizin bilimsel manipülasyonunun yarattığı umutlu bağlantılıydı. Bu görüş, Dr. Dewey'in birçok destekçisi tarafından paylaşılır. Bu yüzden George Raymond Geiger, övgü dolu bir denemede şöyle diyor; Dr. Dewey'in yöntemi "bir yüzyıl önceki sanayi devrimi kadar orta-sınıf ve gösterişsiz, ama bir o kadar da heybetli bir düşünce devrimi anlamına gelirdi." Sanırım, aşağıdakileri yazarken ben de aynı şeyi söylüyordum: "Dr. Dewey'in, ayrık olduğunda, sanayicilik ve kolektif girişim çağıyla uyum içinde olan bir bakışı vardır. En güçlü çağrısının Amerikalılara olmaması, Çin ve Meksika gibi ülkelerde ilerici unsurlarca da eşit ölçüde takdir edilmesi doğaldır."

Meğer, benim tamamen masum sandığım bu açıklama, Dr. Dewey'in canını sıkmış; şu yanıtı verdi: "Bay Russell'ın pragmatik bilme teorisini Amerikan endüstrisinin pis yanlarıyla ilişkilendirme tescilli alışkanlığı... adeta, benim onun felsefesini toprak sahibi İngiliz aristokrasisinin çıkarlarıyla ilişkilendirmeme benzer."

Ben kendi payıma, görüşlerimin (özellikle komünistler tarafından) İngiliz aristokrasisiyle bağlantımdan kaynaklı olarak açıklanmasına alışkınım ve başka insanların görüşleri gibi, benim görüşlerimin de toplumsal çevreden etkilendiğini varsaymaya razıyım; ama Dr.

Dewey konusunda, söz konusu toplumsal etkiler konusunda yanılmışsam, yanılgıya üzülürüm. Bununla birlikte, bu konuda yalnız olmadığımı görüyorum. Örneğin Santayana şöyle diyor: "Dewey'de, bugünkü bilimde ve etikte olduğu gibi, bireyi toplumsal işlevleri içinde, tözel ve edimsel olan her şeyi göreli ve geçici bir şey içinde eritmeye yönelik yarı-Hegelci yaygın bir eğilim vardır."

Bana öyle geliyor ki, Dr. Dewey'in dünyası, insan varlıkların imgelemi işgal ettiği bir dünyadır; astronominin kozmosu, elbette varlığı kabul edilmesine rağmen, pek çok kez görmezden gelinir. Felsefesi, bir güç felsefesidir; ama Nietzsche'ninki gibi bireysel güç felsefesi değildir; topluluk gücü değerli sayılır. Bana öyle geliyor ki, araçsalcılık felsefesini doğal güçler üzerindeki yeni kontrolümüzden fazlasıyla etkilenenler için çekici kılan da bu toplumsal güç öğesidir.

İnsanın insan-dışı çevreye yönelik tutumu farklı zamanlarda köklü bir biçimde farklı olmuştur. Yunanlar, kibrin çekinceleriyle ve Zeus'tan bile üstün bir Zorunluluğa ya da Kadere inançlarıyla, onlara evrene karşı saygısızlık gibi görünen şeylerden özenle kaçındılar. Ortaçağ boyun eğmeyi daha da ileri götürdü: Tanrıya karşı boynu büküklük, Hıristiyanın birinci göreviydi. Bu tutum girişimi engelledi ve büyük özgünlük pek olanaklı olmadı. Rönesans insan gururunu geri getirdi, ama anarşi-

ye ve felakete yol açacak noktaya kadar taşıdı. Rönesansın eserini, Reformasyon ve Karşı-Reformasyon büyük ölçüde bozdu; ama modern teknik, azametli Rönesans bireyine tamamen elverişli olmadığı halde, insan topluluklarının kolektif gücü duyumunu yeniden canlandırdı. Daha önce çok aciz olan insan, kendisini neredeyse Tanrı sanmaya başlar. İtalyan pragmatist Papini, "İsa'yı Taklit"in yerine "Tanrıyı Taklit"i geçirmemizi ister.

Bütün bunlarda ciddi bir tehlike, kozmik inançsızlık denilebilecek bir tehlike hissediyorum. Büyük ölçüde insan denetimi dışındaki olgulara bağımlı bir şey olarak "hakikat" kavramı, felsefenin şimdiye kadar zorunlu tevazu öğesini aşılama yollarından biri oldu. Kibir üzerindeki bu denetim kalkınca, belli bir delilik türüne –Fichte ile birlikte felsefeyi istila eden ve felsefeci olsun olmasın modern insanların teşne olduğu güç sarhoşluğuna– doğru bir adım daha atılır. Bu zehirlenmenin zamanımızın en büyük tehlikesi olduğu ve istemeyerek de olsa buna katkıda bulunan her felsefenin, büyük toplumsal felaket tehlikesini arttırdığı kanısındayım.

31

MANTIKSAL ÇÖZÜMLEME FELSEFESİ

Pythagoras'ın zamanından beri felsefede, düşünceleri esas olarak matematikten esinlenenler ile daha çok empirik bilimlerden etkilenenler arasında bir karşıtlık olmuştur. Platon, Thomas Aquinas, Spinoza ve Kant, matematiksel denilebilecek gruba aittir; Demokritos, Aristoteles ve Locke'tan itibaren modern empirisistler karşıt gruba aittir. Günümüzde Pythagorasçılığı matematiğin ilkelerinden temizlemek ve empirizmi, insan bilgisinin tümdengelimsel bölümlerine yönelik bir ilgiyle birleştirmek için çalışmaya koyulan bir felsefe okulu doğdu. Bu okulun amaçları, geçmişteki pek çok filozofun amaçları kadar görkemli değildir; ama bazı başarıları, bilim insanlarının başarıları kadar sağlamdır.

Bu felsefenin kökeni, konularını yanılgılardan ve baştan savma akıl yürütmeden temiz-

lemek için çalışmaya koyulan matematikçilerin başarılarına dayanır. On yedinci yüzyılın büyük matematikçileri iyimserdi ve hızla sonuçlara ulaşma derdindeydi; bu yüzden analitik geometrinin ve sonsuz küçükler hesabının temellerini sağlam atmadılar. Leibniz etkin sonsuz küçük değerlere inandı; ama bu inanç metafiziğine uygun olmasına rağmen, inancın matematikte sağlam temeli yoktu. On dokuzuncu yüzyılın ortasından hemen sonra Weierstrass, sonsuz küçükler olmadan kalkülüsün nasıl kurulacağını gösterdi ve böylece en azından mantıksal olarak güvenli hale getirdi. Sonra, süreklilik ve sonsuz sayı teorisini geliştiren Georg Cantor geldi. "Süreklilik" o tanımlayana kadar, metafizik karmaşaları matematiği sokmak isteyen, Hegel gibi filozofların işine yarayan muğlak bir sözcüktü. Cantor sözcüğe kesin bir anlam kazandırdı ve onun tanımladığı şekliyle sürekliliğin, matematikçilerin ve fizikçilerin ihtiyaç duyduğu kavram olduğunu gösterdi. Bu yolla, Bergson'unki gibi, mistisizmin büyük bölümü köhneleşti.

Cantor, sonsuz sayılarla ilgili süregelen mantıksal bilmecelerin de üstesinden geldi. 1'den itibaren tamsayılar dizisini alın; kaç tane tamsayı vardır? Açıkçası sayı sonlu değildir. Bine kadar bin tane, bir milyona kadar bir milyon tane sayı vardır. Hangi sonlu sayıdan söz ederseniz edin, açıkça ondan daha fazla sayı vardır; çünkü 1'den söz konusu sayıya ka-

dar, o sayıda sayı vardır ve sonra, ondan daha fazla başka sayılar vardır. Bu nedenle, sonlu tam sayıların sayısı sonsuz bir sayı olmalıdır. Ama şimdi tuhaf bir olgu geliyor: Çift sayıların sayısı bütün tamsayıların sayısıyla aynı olmak zorundadır. Şu iki sırayı ele alalım:

1,	2,	3,	4,	5,	6, ...
2,	4,	6,	8,	10,	12, ...

Üst sıradaki her sayı için alt sırada bir girdi vardır; bu nedenle, üst sıra, alt sıradaki terimlerin yarısından oluşmasına rağmen, her iki sıradaki terimlerin sayısı aynı olmalıdır. Bunu fark eden Leibniz, bir çelişki olduğunu düşündü ve sonsuz derlemler olmasına rağmen, sonsuz sayılar olmadığı sonucuna vardı. George Cantor ise, aksine, cesur davranıp bunun bir çelişki olduğunu kabul etmedi. Haklıydı; bu yalnızca bir garipliktir.

Georg Cantor bir "sonsuz" derlemi, tam derlemin içerdiği kadar terim içeren parçaları bulunan bir derlem olarak tanımladı. Bu temelde, sonsuz sayılara ilişkin çok ilginç bir matematiksel teori kurabildi ve böylece daha önce mistisizme ve kafa karışıklığına terk edilen bütün bir bölgeyi kesin mantık alanına katabildi.

Bir sonraki önemli kişi, ilk çalışmasını 1879'da ve "sayı" tanımını 1884'te yayınlayan Frege'ydi; ama keşiflerinin çığır açıcı doğasına

rağmen, 1903'te ben ona dikkat çekene kadar, hiç tanınmadan kaldı. Frege'den önce önerilen her sayı tanımının temel mantıksal gaflar içermiş olması dikkate değerdir. "Sayı"yı "çokluk"la özdeşleştirmek adetti; ama "sayı"nın bir örneği tikel bir sayıdır, örneğin 3'tür ve 3'ün bir örneği de tikel bir üçlüdür. Üçlü bir çokluktur, ama bütün üçlüler –Frege'nin 3 sayısıyla özdeşleştirdiği– sınıfı, bir çokluklar çokluğudur ve bir örneği de 3 olan genel olarak sayı, çokluklardan oluşan çoklukların çokluğudur. Bunu verili bir üçlünün basit çokluğuyla karıştırmanın temel gramatik yanlışı, Frege'den önce bütün sayı felsefesini, "anlamsız" teriminin en kesin anlamında bir saçmalık dokusu haline getirdi.

Frege'nin çalışmasında, aritmetiğin ve genel olarak soyut matematiğin, tümdengelimsel mantığın bir uzantısından başka bir şey olmadığı sonucu çıktı. Bu, Kant'ın aritmetik önermelerin "sentetik" olduğunu ve zamana bir referansı gerektirdiğini öne süren teorisini çürüttü. Soyut matematiğin mantıktan çıkıp gelişmesi, Whitehead ile birlikte yazdığım *Principia Mathematica*'da ayrıntısıyla ortaya koyuldu.

Felsefenin büyük bir bölümünün "sözdizimi" denilebilecek bir şeye indirgenebildiği giderek berraklaştı; ama "sözdizimi" sözcüğünü, şimdiye kadar alışılandan daha geniş bir anlamda kullanmak gerekir. Bazıları, en başta da Carnap, bütün felsefe sorunlarının aslında

sözdizimsel olduğunu ve sözdizimindeki yanlışlardan sakınıldığında, felsefi bir sorunun ya çözüldüğünü ya da çözülemez olduğunun gösterildiğini öne süren bir teori ortaya attı. Bunun bir abartı olduğunu düşünüyorum ve şimdi Carnap da buna katılır; ama geleneksel sorunlar konusunda felsefi sözdiziminin yararının çok büyük olduğundan kuşku duyulamaz.

"Betimlemeler teorisi" denilen şeyin kısa bir açıklamasıyla bunun faydasını göstereceğim. Bir "betimleme"yle, bir kişinin ya da bir şeyin adıyla değil, ona ya da o şeye özgü olduğu bilinen ya da varsayılan bir özellikle gösterildiği, "Amerika Birleşik Devletleri'nin şimdiki Başkanı" gibi bir ifadeyi anlatmak istiyorum. Bu tür ifadeler bir sürü sorun çıkarmıştı. Farz edin ki, ben "Altın dağ yoktur" diyorum ve siz de bana "olmayan nedir?" diye soruyorsunuz. Eğer "Altın dağdır" dersem, ona bir tür varolma atfediyor olurum. Açıkçası "yuvarlak kare yoktur" dersem aynı açıklamayı yapmıyorum. Bu, altın dağın bir şey ve yuvarlak karenin başka bir şey olduğunu ima eder gibi görünürdü, ikisi de var olmamasına rağmen. Betimlemeler teorisi, bu ve diğer güçlükleri karşılamak için tasarlandı.

Bu teoriye göre, "falan filan" biçiminde bir ifade içeren bir önerme doğru çözümlendiğinde, "falan filan" ifadesi kaybolur. Örneğin "Scott, *Waverly*'nin yazarıydı" önermesini alalım. Teori bu önereyi şöyle yorumlar:

"Bir ve yalnızca bir kişi *Waverly*'yi yazdı ve o kişi Scott'tu." Ya da daha tam olarak:

"Bir *c* varlığı vardır, öyle ki, "*x*, *Waverly*'yi yazdı" önermesi eğer *x*, *c* ise doğrudur, değilse yanlıştır; dahası *c*, Scott'tur."

Bunun ilk bölümü, "dahası" sözcüğünden önceki bölüm, şu anlamda tanımlanır: "*Waverly*'nin yazarı vardır (ya da vardı ya da var olacak)." Dolayısıyla "Altın dağ yoktur" şu anlama gelir:

"Bir *c* varlığı yoktur öyle ki, '*x*, altından ve dağlıktır' önermesi, *x*, *c* olduğunda doğrudur, aksi takdirde değildir."

Bu tanımlamayla, "Altın dağ yoktur" dediğimizde ne kastettiğimizle ilgili bilmece ortadan kalkar.

Bu teoriye göre "varolma" yalnızca betimlemelerden doğru öne sürülebilir. "*Waverly*'in yazarı vardır" diyebiliriz; ama "Scott vardır" demek kötü gramerdir ya da daha doğrusu kötü sözdizimidir. Bu, "varolma" konusunda Platon'un *Theaitetos*'uyla başlayan iki bin yıllık beceriksizliği ortadan kaldırır.

İrdelemekte olduğumuz çalışmanın bir sonucu, matematiğin Pythagoras'tan ve Platon'dan beri işgal ettiği yüksek tahttan indirilmesi ve empirizme karşı, ondan kaynaklanan varsayımın yok edilmesi olmuştur. Matematiksel bilginin deneyimden tümevarımla elde edilmediği doğrudur; 2 kere 2'nin 4 ettiğine inanmamızın nedeni, bir çift ile başka bir çif-

tin birlikte bir dörtlü oluşturduklarını gözlemle keşfetmiş olmamız değildir. Bu anlamda matematiksel bilgi, hâlâ empirik değildir; ama dünya hakkında *a priori* bilgi de değildir. Aslında yalnızca sözel bilgidir. "3," "2 + 1" demektir; "4," "3 + 1" demektir. Dolayısıyla şu sonuç çıkar (kanıt uzun olmasına rağmen): "4," "2 + 2" ile aynı anlama gelir. Bu şekilde matematiksel bilgi gizemli olmaktan çıkar. Hepsi, bir metrede yüz santimetre olduğu "büyük hakikatiyle" aynı doğaya sahiptir.

Soyut matematiğin yanı sıra fizik de, mantıksal çözümleme felsefesine malzeme sağlamıştır. Bu, özellikle görelilik teorisi ve kuantum mekaniğiyle sağlandı.

Görelilik teorisinde filozof için önemli olan, uzay ve zamanın yerine uzay-zamanın geçirilmesidir. Sağduyu fiziksel dünyayı, belli bir zaman diliminde varlığını sürdüren ve uzayda hareket eden "şeylerden" oluşmuş gibi düşünür. Felsefe ve fizik, "şey" kavramını geliştirip "maddi töz" kavramına dönüştürdü ve maddi tözün de, her biri çok küçük ve her biri her zaman varlığını sürdüren parçacıklardan oluştuğunu düşündü. Einstein, parçacıkların yerine olayları geçirdi; her olayın birbiriyle "aralık" denilen bir ilişkisi vardı; bu ilişki çeşitli yollarla çözümlenip bir zaman-öğesi ve bir uzay-öğesine ayrılabilirdi. Bu çeşitli yollar arasında seçim keyfiydi ve içlerinden hiçbiri, teorik olarak diğerine tercih edilebilir değildi.

Farklı bölgelerde iki A ve B olayı veriliyse, bir uzlaşıma göre ikisi eşzamanlı, başka bir uzlaşıma göre A B'den önce, daha başka bir uzlaşıma göre de B A'dan önce olabilir. Hiçbir fiziksel olgu, bu farklı uzlaşımlara karşılık gelmez.

Bütün bunlardan anlaşılan, parçacıkların değil, olayların fiziğin "malzemesi" olması gerektiği sonucu çıkar. Parçacık olarak düşünülen şeyi, bir olaylar dizisi olarak düşünmek gerekecek. Bir parçacığın yerini alan olaylar dizisinin önemli fiziksel özellikleri vardır ve bu nedenle ilgimizi talep eder; ama keyfi olarak seçip ayırabileceğimiz başka bir olay dizisinden daha fazla tözselliğe sahip değildir. Böylece "madde" dünyanın nihai malzemesinin parçası değil, yalnızca olayları demetler halinde toplamanın uygun bir yoludur.

Kuantum teorisi bu sonucu güçlendirir; ama esas felsefi önemi, fiziksel fenomenleri olasılıkla süreksiz saymasıdır. Bu teori, bir atomda (yukarıdaki gibi yorumlanan) belli bir durumun belli bir süre varlığını sürdürdüğünü, sonra aniden yerini sonsuz derecede farklı bir duruma bıraktığını öne sürer. Her zaman varsayılmış olan devinimin sürekliliği, yalnızca bir önyargıymış gibi görünüyor. Bununla birlikte, kuantum teorisine uygun felsefe, henüz yeterince gelişmemiştir. Geleneksel uzay ve zaman öğretisinden, görelilik teorisinin gerektirdiğinden, daha köklü uzaklaşmayı gerektireceğinden kuşkuluyum.

Fizik maddeyi daha az maddi yaparken, psikoloji de zihni daha az zihinsel yapmaktadır. Daha önceki bir bölümde düşünceler çağrışımını şartlı refleksle karşılaştırma şansı bulmuştuk. Düşünceler çağrışımının yerini alan şartlı refleks, açıkçası çok daha fazla fizyolojiktir. (Bu yalnızca bir örnektir; şartlı refleksin kapsamını abartmak istemem.) Bu şekilde fizik ve psikoloji her iki uçtan birbirine yaklaşmakta ve William James'in "bilinç" eleştirisiyle öne sürülen "tarafsız monizm" öğretisini daha da olanaklı kılmaktadır. Zihin ve madde ayrımı, uzun bir süre geçerli gerekçelere sahipmiş gibi görünmesine rağmen, dinden felsefeye geldi. Zihnin ve maddenin yalnızca olayları gruplandırmanın kolay yolları olduğunu düşünüyorum. Kabul ediyorum; bazı tekil olaylar yalnızca maddi gruplara aittir; ama bazıları her iki tür grubu aittir ve bu nedenle aynı anda hem maddi hem zihinseldir. Bu öğreti, dünyanın yapısına ilişkin çizdiğimiz resimde büyük bir yalınlaşma yaratır.

Modern fizik ve psikoloji, kadim algı sorununa yeni bir ışık tutar. "Algı" denilebilen bir şey olacaksa, bir ölçüde algılanan nesnenin bir etkisi olmalıdır ve nesneye ilişkin bilginin bir kaynağı olacaksa, nesneye az çok benzemelidir. Birinci koşul, ancak dünyanın geri kalan kısmından az çok bağımsız olan nedensel zincirler varsa karşılanabilir. Fiziğe göre, durum budur. Işık dalgaları güneşten yeryüzüne gelir

ve gelirken kendi yasalarına uyar. Bu yalnızca kabaca doğrudur. Einstein, ışık ışınlarının kütle-çekiminden etkilendiğini gösterdi. Işınlar atmosferimize ulaştıklarında, kırılıma uğrar ve bazıları diğerlerinden daha fazla saçılır. İnsan gözüne ulaştıklarında, başka yerlerde olmayacak bir sürü şey olur ve sonunda "güneşi görmek" dediğimiz şeyle sonuçlanır. Fakat bizim görsel deneyimimizin güneşi, astronomun güneşinden çok farklı olmasına rağmen, yine de astronomun güneşiyle ilgili bilginin bir kaynağıdır; çünkü "güneşi görmek," astronomun güneşi ile astronomun ayı arasındaki farkla nedensel olarak bağlantılı olacak şekilde, "ayı görmek"ten farklıdır. Bu şekilde fiziksel nesneler hakkında bilebildiklerimiz, ne var ki, yalnızca belirli soyut yapı özellikleridir. Güneşin, tam olarak gördüğümüzün yuvarlak olduğu anlamında olmasa da bir anlamda yuvarlak olduğunu bilebiliriz; ama parlak ya da sıcak olduğunu varsaymamız için hiçbir neden yoktur, çünkü fizik öyle olduğunu varsaymaksınız öyle görünmesini açıklayabilir. Bu nedenle fiziksel dünyaya ilişkin bilgimiz, yalnızca soyut ve matematikseldir.

Ana hatlarını vermekte olduğum modern analitik empirizm, matematiği kapsamasıyla ve güçlü bir mantıksal teknik geliştirmesiyle Locke'un, Berkeley'in ve Hume'un empirizminden ayrılır. Bu nedenle belli konularda, felsefeden çok bilimin niteliğine sahip, kesin ya-

nıtlara ulaşabilir. Sistem kurucuların felsefeleriyle karşılaştırıldığında, bir hamlede bütün evrenin blok bir teorisini icat etmek zorunda kalmak yerine, sorunlarını birer birer hallet-me avantajına sahiptir. Bu bakımdan yöntemleri bilimin yöntemlerine benzer. Felsefi bilgi olanaklı olduğu ölçüde, bu tür yöntemlerle aranması gerektiğinden kuşkum yok; bu yöntemlerle birçok kadim sorunun tamamen çözüleceğinden de kuşkum yok.

Bununla birlikte, geride, geleneksel olarak felsefeye dahil edilen, bilimsel yöntemlerin yetersiz kaldığı büyük bir alan vardır. Bu alan nihai değer sorunlarını kapsar; örneğin zalimlik yapmaktan keyif almanın kötü olduğunu tek başına bilim kanıtlayamaz. Bilinebilen her şey, bilim aracılığıyla bilinebilir; meşru olarak duygunun konusu olan şeyler, bilimin yetki alanının dışında kalır.

Tarihi boyunca felsefe, uyumlu bir biçimde harmanlanmış iki parçadan oluştu: Bir yanda dünyanın doğasıyla ilgili bir teori, diğer yanda en iyi yaşama şekline ilişkin etik ya da siyasal bir öğreti. Bunları yeterli bir açıklıkla ayıramamak, çok karışık düşünmenin bir kaynağı olmuştur. Platon'dan William James'e kadar filozoflar, evrenin yapısıyla ilgili görüşlerinin, terbiye etme arzusundan etkilenmesine izin verdiler; kendilerince hangi inançların insanları erdemli yapacağını bildikleri için, bu inançların doğru olduğunu kanıtlayacak,

çoğu kez çok karmaşık argümanlar icat ettiler. Ben kendi payıma bu tür önyargıyı hem ahlaki hem entelektüel gerekçelerle ayıplıyorum. Ahlaki olarak, mesleki maharetini tarafsız hakikat arayışı dışında bir şey için kullanan bir filozof, bir tür ihanet suçu işler. Araştırmanın öncesinde, doğru ya da yanlış belli inançların iyi davranışı teşvik edecek türden olduğunu varsaydığında, felsefi kurgusal düşünmenin kapsamını felsefeyi önemsizleştirecek şekilde sınırlar; gerçek filozof *bütün* ön-arayışları incelemeye hazırdır. Hakikat arayışına bilinçli ya da bilinçsiz herhangi bir sınırlama konulduğunda, felsefe korkudan felç olur ve "tehlikeli düşünceleri" dillendirenleri cezalandıran devlet sansürüne zemin hazırlanır; aslında filozof, kendi soruşturmalarına böyle bir sansürü zaten uygulamıştır.

Entelektüel olarak, yanlış ahlaki irdelemelerin felsefe üzerindeki etkisi, ilerlemeyi olağanüstü ölçüde önlemek olmuştur. Felsefenin dini dogmaları kanıtlayabileceğine ya da çürütebileceğine ben kendim inanmıyorum; ama Platon'dan beri pek çok filozof, ölümsüzlüğün ve Tanrının varlığının "kanıtları"nı göstermeyi işinin bir parçası saymıştır. Kendilerinden öncekilerin "kanıtları"nı kusurlu buldular –St. Thomas, St. Anselmus'un kanıtlarını reddetti, Kant, Descartes'ınkileri– ama her biri kendi yeni kanıtlarını öne sürdüler. Kanıtlarının geçerli görünmesini sağlamak için mantığı çar-

pıtmak, matematiği mistikleştirmek ve köklü önyargıların gökten inmiş sezgi olduklarını iddia etmek zorunda kaldılar.

Mantıksal çözümlemeyi felsefenin esas işi haline getiren filozoflar, bütün bunları reddeder. İnsan anlığının, insanoğlu için çok önemli birçok sorunun kesin yanıtlarını bulma yeteneğine sahip olmadığını içtenlikle itiraf ederler; ama anlıktan ve bilimden gizlenen hakikatleri keşfedebilen "daha yüksek" bir düşünme biçiminin varlığına inanmayı da reddederler. Bu feragatleri, daha önce metafiziğin sisiyle kararan birçok sorunun, kesin yanıtlanabilir olduğunun keşfedilmesiyle ve filozofun hamuruna anlama arzusu dışında bir şey sokmayan nesnel yöntemlerle ödüllendirildi. Şu tür soruları düşünün: Sayı nedir? Uzay ve zaman nedir? Zihin nedir ve madde nedir? Bütün bu kadim sorunlara burada ve şimdi kesin yanıtlar verebildiğimizi söylemiyorum; ama bilimde olduğu gibi, her yeni evrenin öncekinin reddedilmesinden değil, iyileştirilmesinden kaynaklandığı, hakikate başarılı yaklaşımlar yapabileceğimiz bir yöntem keşfedildiğini söylüyorum.

Çatışan fanatizmlerin patırtısında, birkaç birleştirici kuvvetten biri de bilimsel doğruculuktur; bununla, inançlarımızı, insanlar için olanaklı olduğu ölçüde gayri şahsi, yerel ve kişisel önyargılardan kurtulmuş gözlemlere ve çıkarımlara dayandırma alışkanlığını kastediyorum. Bu erdemi felsefeye sokmakta ısrar et-

miş olmak ve felsefeyi verimli kılabilen güçlü bir yöntem icat etmiş olmak, bir üyesi olduğum felsefi okulun başlıca meziyetleridir. Bu felsefi yöntemin uygulanmasında gerekli olan özenli hakikate uygunluk alışkanlığı, insani etkinliğin bütün alanına uzatılabilir, var olduğu her yerde artan bir sempati ve karşılıklı anlayış kapasitesiyle birlikte bağnazlığın azalmasına neden olabilir. Felsefe dogmatik iddialarının bir kısmından vazgeçmekle, bir yaşam tarzı önermeyi ve aşılamayı bırakmaz.

DİZİN

acı 489
adalet 115, 220
Âdem 119, 145, 177, 183, 227, 228, 229, 232
Afrika 90, 226
ahlak 29, 96, 221, 384, 385, 436, 497, 539, 579
aile 19, 57, 141
Alaric 401
Alexander, Papa VI. 22, 33, 34, 37, 41, 42
algı 212, 279, 288, 302, 389, 392, 458, 529, 576
alışkanlık 289, 546
Alkibiades 487, 488
Almanya 10, 28, 38, 43, 44, 64, 118, 163, 164, 187, 232, 253, 328, 369, 373, 398, 400, 401, 402, 409, 417, 430, 431, 432, 453, 473, 506, 517
Alphonso, Yüce 23
Ambrosius 52
Ambrosius, St. 114, 506
Amerika Birleşik Devletleri 248, 249, 251, 261, 262, 405, 572
Amerikan Devrimi 405, 406
Anaksagoras 87
Anaksimandros 409
analitik önermeler 181
anarşizm 13, 14, 196, 469
animizm 86
anlık 427, 525, 526, 547
Anselmus, St. 169, 171, 269, 513, 579
anti-semitizm 338
a priori 184, 186, 212, 270, 293, 378, 379, 380, 381, 384, 385, 389, 390, 391, 394, 395, 521, 574
Aquinas, St. Thomas 67, 127, 169, 235, 246, 255, 256, 358, 513, 568
araf 27, 48, 63
Araplar 38
Argonotlar 52
Aristarkhos, Samoslu 69, 71, 77
aristokrasi 9, 10, 190, 196, 201, 230, 231, 232, 245, 329, 359, 368, 401, 428,

473, 482, 484, 485, 486, 495, 501, 565
Aristoteles 12, 24, 25, 38, 47, 52, 67, 73, 74, 84, 86, 87, 88, 98, 99, 103, 112, 117, 122, 130, 139, 164, 169, 172, 180, 192, 194, 208, 355, 424, 468, 511, 512, 568
Arnauld, Jansenci 164, 169, 179, 182, 183
astroloji 16, 28, 346
astronomi 52, 68, 72, 76, 84, 85, 88, 122, 132, 346, 566
Asya 82, 89, 226, 331, 461
ateş 25, 79, 131, 135, 158, 197, 289, 318, 327, 404, 433, 481, 495, 507, 543
Atina 346, 468, 483
Augustinus, St. 15, 21, 46, 52, 53, 63, 65, 134, 138, 355, 370, 434, 448, 461
Augustus, İmparator 38
Austen, Jane 332

Bacon, Francis 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 404
Bağımsızlar 118, 198, 199, 203
Bakunin, Mikhail 13
barbarlar 18, 36
Basel Konsili 21
basiret 11, 218, 219, 220, 223, 328, 472, 499
Batı Avrupa 52, 89, 117, 506, 522
Beccaria, Cesare 491
Bellarmine, Robert 228
bellek 289, 290, 295, 528, 529, 534, 536, 543
Bentham, Jeremy 217, 218, 264, 267, 404, 406, 407, 416, 482, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 502, 503, 507, 518
Benthamcılar 195, 204, 407, 408, 496, 501, 502
Bergson, Henri 305, 465, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 569
Berkeley, George 13, 102, 204, 205, 206, 264, 265, 269, 275, 276, 277, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 292, 296, 299, 301, 303, 370, 371, 372, 388, 541, 542, 551, 577
Bessarion 25
betimlemeler teorisi 171, 572
bilgelik 60, 149, 159
bilinç 128
bireycilik 192, 193, 194, 195
birincil nitelikler 205, 280, 282, 286, 388
birleşik bütünler 559
Bismarck, Otto von 401, 403, 453
Bizans 25
Boccaccio 25
Boleyn, Anne 54, 55
Borgia, Cesare 22, 33, 35, 36, 62, 470
boşluk 79, 130, 168, 257, 279, 497

Boyle, Robert 85
Bradley, F. H. 163, 170, 403
Brahe, Tycho 73, 74
Budizm 455, 461, 476, 486, 545
Burckhardt, Jakob 27
Burke, Edmund 351
Burtt, E. A. 70
büyü 28, 86, 330
Büyük İskender 29, 38, 181, 182, 192, 432
Byron, Lord 196, 267, 271, 333, 335, 338, 339, 362, 363, 400, 408, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 469, 501

cadılık 28
Calvin, John 63, 73, 169, 236
Cambrai Birliği 18
Cantor, Georg 569, 570
Carlyle, Thomas 195, 196, 267, 413, 452, 490, 500
Carnap 571, 572
Catherine, Aragonlu 54
cebir 127, 304
cehennem 89, 184, 218, 219, 356, 481
Cenevre 342, 348, 349, 351, 356, 358, 359
cennet 27, 39, 53, 109, 218, 220, 488, 512, 550
Cenova 17, 230
ceza 11, 27, 35, 49, 55, 58, 59, 60, 61, 89, 95, 115, 130, 158, 159, 160, 177, 178, 218, 220, 221, 223, 241, 247, 249, 250, 252, 343, 370, 493, 494, 579
Charlemagne 401, 430, 431
Charles, II. (İngiltere Kralı) 105, 115, 199, 200, 246
Charles, I. (İngiltere Kralı) 199, 200, 225, 226, 227, 259, 260
Charles, V. (Fransa Kralı) 23, 32
Charles, VIII. (Fransa Kralı) 17, 23
Christina (İsveç Kraliçesi) 126
Cicero 46
Cisimlenme 48
Cizvitler 65, 69, 125
Clemens, Papa VII. 23
Coleridge, Samuel Taylor 266, 331, 332, 333, 490
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de 403, 405, 406, 407, 408, 495
Constantinus'un Bağışı 21
Copernicus, Nicolaus 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 81, 82, 83, 88, 91, 99, 100, 380, 515
Cosimo de'Medici 19, 25
coşku 207, 215, 271, 373, 403, 406, 407, 476, 515
Couturat, Louis 173, 179
Cromwell, Oliver 64, 105, 115, 198, 199, 200, 203, 225, 246, 254

çağrışım ilkesi 491
Çin 90, 157, 232, 425, 545, 553, 565

çıkarım 26, 133, 138, 156, 176, 186, 278, 289, 290, 291, 292, 294, 303, 306, 307, 313, 316, 321, 580
çoğunluk kuralı 248, 251

Dante, Alighieri 34
Darius, Pers Kralı 182
Darwin, Charles 214, 237, 266, 329, 409, 410, 411, 412, 501, 502
Darwincilik 501
demokrasi 9, 10, 19, 57, 104, 113, 143, 191, 199, 207, 232, 320, 351, 358, 359, 367, 368, 376, 387, 415, 416, 428, 429, 458, 475, 476, 485, 495, 498
Demokritos 87, 92, 98, 469, 568
deneyim 90, 102, 123, 137, 173, 174, 182, 183, 208, 211, 212, 213, 216, 281, 284, 287, 291, 299, 305, 306, 307, 309, 310, 314, 315, 318, 321, 322, 371, 378, 379, 380, 381, 389, 390, 391, 396, 445, 475, 503, 541, 542, 543, 547, 548, 552, 573, 577
denge ve denetim 37, 39, 118, 261
depremler 89, 350
Descartes, René 13, 65, 67, 85, 102, 104, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 165, 166, 169, 171, 179, 187, 193, 194, 203, 212, 213, 264, 265, 266, 269, 353, 355, 370, 373, 511, 513, 579
despotizm 112, 118, 265, 340, 363, 387, 428, 511
determinizm 107, 149, 184, 492, 524
devinim 69, 72, 75, 76, 78, 83, 87, 92, 98, 106, 128, 205, 279, 280, 286, 287, 395, 524, 526, 531, 575
Dewey, Dr. John 465, 546, 547, 552, 553, 554, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566
diktatörlük 232, 233, 341, 369, 518
diyalektik 420, 422, 426, 432, 507, 508, 509, 514, 515, 516
doğa durumu 109, 111, 115, 121, 143, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 247, 248, 263, 346, 347, 360, 361, 435, 436
doğal din 297, 350, 356
doğal haklar 361, 405
doğal yasa 129
doğruluk 107, 209, 217, 379, 424, 517, 530, 547, 557, 564
Dostoyevski, F. M. 477, 480
düalizm 139, 140, 205, 540
düşen cisimler 70, 78, 79, 83, 526
düşünce 10, 11, 15, 20, 24, 26, 27, 28, 34, 38, 39, 41, 42, 45, 54, 58, 66, 73, 87, 94, 99, 102, 107, 108, 120, 124, 133, 134, 135,

138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 161, 162, 166, 171, 174, 179, 186, 189, 190, 193, 194, 197, 198, 203, 204, 209, 211, 214, 216, 218, 219, 221, 225, 228, 229, 236, 237, 241, 247, 252, 263, 266, 267, 268, 272, 277, 278, 282, 287, 298, 307, 325, 326, 334, 341, 342, 344, 346, 347, 352, 355, 360, 363, 366, 371, 388, 391, 399, 400, 402, 403, 404, 410, 412, 413, 414, 419, 420, 424, 425, 427, 446, 451, 454, 465, 481, 487, 491, 492, 502, 508, 511, 512, 520, 531, 533, 535, 538, 539, 541, 547, 553, 554, 555, 560, 568, 576, 579
duyarlık 327, 341, 389, 390, 404
duyumlar 106, 216, 279, 281, 380, 381, 388, 389, 391

edimsellik 331
Edward, IV. (İngiltere Kralı) 117, 231
efsane 22, 43, 110, 242, 251, 454, 460
eğitim 12, 29, 31, 50, 65, 86, 103, 116, 141, 191, 202, 212, 263, 277, 328, 342, 346, 350, 375, 401, 403, 404, 405, 407, 411, 415, 430, 482, 495, 552, 553
ego 288, 303, 337, 340, 398, 527
egoizm 340, 500
Einstein, Albert 91, 574, 577
Elizabeth, İngiltere Kraliçesi 55, 64, 94, 95, 126, 227
empirizm 186, 203, 212, 213, 214, 216, 320, 321, 370, 372, 568, 573, 577
endogami 337
endüljanslar 48
Engels, Friedrich 413, 506, 516
Engizisyon 66, 69, 82, 83, 141, 362
en yüksek düzeyde mutluluk 491, 492
Epikuros 469, 494, 496
Epikurosçu(lar) 21, 87
Erasmus, Desiderius 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 63, 409
erdem 21, 34, 37, 38, 41, 42, 44, 53, 63, 95, 109, 144, 148, 155, 158, 162, 178, 218, 219, 220, 223, 238, 240, 248, 259, 270, 294, 326, 328, 333, 336, 342, 343, 346, 349, 354, 355, 373, 384, 385, 386, 404, 451, 453, 454, 460, 462, 464, 469, 472, 480, 481, 492, 496, 547, 578, 580
eşitlik 55, 238, 412, 494
eşitsizlik 191, 346, 347
Eski Ahit 142, 169, 473
etik 14, 34, 141, 143, 146,

154, 193, 195, 217, 222, 223, 224, 243, 244, 256, 270, 271, 272, 273, 325, 374, 384, 387, 404, 416, 426, 438, 439, 440, 441, 450, 455, 461, 467, 470, 473, 480, 481, 484, 485, 486, 497, 498, 499, 500, 501, 515, 516, 544, 549, 566, 578
Eugenius, Papa IV. 21
Eukleides 104, 146, 221, 390, 395, 420
Euripides 103
evlilik 58, 60, 126
evren 11, 68, 71, 83, 88, 89, 93, 107, 110, 116, 121, 124, 128, 146, 149, 150, 159, 160, 161, 167, 170, 172, 173, 175, 178, 182, 186, 221, 227, 365, 383, 387, 420, 421, 426, 427, 428, 433, 438, 442, 459, 463, 465, 477, 479, 483, 486, 489, 512, 516, 522, 526, 532, 537, 566, 578, 580
evrim 43, 214, 237, 267, 409, 410, 411, 412, 502, 505, 523, 525, 554, 555
eylem 33, 35, 64, 78, 128, 129, 145, 148, 168, 169, 189, 208, 210, 217, 221, 238, 242, 244, 304, 312, 319, 327, 348, 355, 376, 385, 386, 387, 404, 451, 471, 499, 500, 501, 509, 521, 522, 523, 528, 530, 531, 534, 535, 536, 537
eylemsizlik yasası 79
faşizm 416, 511
faydacılık 244, 270, 384, 493
Felipe, II. (İspanya Kralı) 118
felsefi radikaller 264, 329, 400, 406, 407, 410, 491, 501, 502, 503, 505
fenomenler 288, 294, 414, 459, 462, 529, 575
feodalizm 17, 195, 514, 515
feragat 451, 467, 468, 580
Ferrara Konsili 25
Feuerbach, Ludwig 506, 508
Fichte, Johann Gottlieb 10, 13, 196, 267, 373, 374, 398, 402, 451, 457, 458, 490, 519, 567
Fielding, Henry 331
Filmer, Sir Robert 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 245
fizik 85, 86, 90, 122, 128, 132, 139, 140, 144, 168, 188, 269, 293, 294, 301, 313, 346, 384, 395, 397, 404, 574, 576, 577
Floransa 17, 19, 20, 25, 31, 483
Frankenstein 333, 334, 335
Fransa 17, 23, 24, 44, 54, 104, 116, 117, 119, 124, 131, 187, 197, 200, 204, 253, 262, 265, 296, 326, 328, 332, 344, 351, 356, 358, 373, 400, 401, 403, 430, 451, 453, 506
Fransız Devrimi 192, 195, 253, 262, 265, 266, 328,

368, 375, 376, 403, 406, 408, 453, 476, 484, 494
Frege, Gottlob 570, 571
Friedrich, Büyük 351, 400, 402, 431
Friedrich, II. (İmparator) 17, 22, 487

Galileo 10, 11, 68, 69, 70, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 93, 102, 103, 104, 108, 124, 125, 194, 362, 409
Gassendi, Pierre 164
Geiger, George Raymond 565
genel görelilik teorisi 395
genel irade 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 430
geometri 105, 107, 123, 127, 128, 132, 170, 181, 304, 346, 379, 380, 390, 391, 392, 395, 420, 525, 569
gerçeklik 43, 263, 288, 381, 384, 398, 419, 421, 423, 424, 425, 426, 434, 437, 438, 459, 525, 529, 547, 548, 555, 560
Geulincx, Arnold 128, 129, 130, 139
Ghibelline 431, 448, 451
Gilbert 85, 100
Goethe, Johann Wolfgang von 153, 401, 452, 453
görelilik teorisi 574, 575
Green, T. H. 204
Grotius 246
Guicciardini 26
günah 21, 41, 49, 65, 89, 115, 130, 145, 146, 159, 177, 178, 183, 218, 219, 227, 256, 334, 448, 454, 480
güneş 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 82, 83, 87, 88, 90, 108, 131, 136, 137, 229, 265, 311, 328, 353, 376, 462, 557, 576, 577
güzellik 330, 334, 488

hakikat 22, 72, 96, 133, 137, 151, 153, 170, 174, 175, 183, 190, 193, 194, 206, 207, 227, 293, 316, 336, 354, 378, 405, 408, 415, 423, 425, 427, 429, 433, 434, 439, 443, 450, 460, 475, 488, 508, 509, 510, 539, 540, 544, 546, 547, 548, 552, 554, 555, 559, 560, 561, 567, 574, 579, 580, 581
Hamilton, Sir William 490
Hamm, Stephen 85
hareket etmeyen hareket ettirici 87, 172
Hartley, David 490, 491, 492
Harvey 85, 100, 128
Havva 119, 229
Hawthorne, Nathaniel 332
haz 59, 147, 148, 152, 154, 177, 217, 218, 219, 223, 270, 279, 285, 286, 291, 301, 318, 326, 352, 404, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 13, 170,

186, 267, 269, 292, 320, 363, 368, 369, 373, 374, 382, 398, 402, 403, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 455, 457, 458, 505, 506, 507, 509, 513, 514, 516, 517, 533, 542, 554, 555, 559, 560, 566, 569
Helvetius, Claude-Adrien 403, 404, 405, 406, 407, 411, 490, 491, 495
Henry, IV. (Fransa Kralı) 117
Henry, VIII. (İngiltere Kralı) 54, 55, 64, 117, 230, 254
Henry, VII. (İngiltere Kralı) 54, 118
Herakleitos 468, 488
heretiklik 21, 65, 73, 124
heyecanlar 447
Hieronymus, St. 46, 47, 52
Hindistan 18, 90, 192, 455, 460, 462, 495
Hinduizm 455
Hitler, Adolf 33, 267, 342, 400, 446, 550, 551
Hıristiyanlık 340, 457, 461, 463, 474, 476, 477, 484, 545
Hobbes, Thomas 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 142, 143, 237, 240, 246, 270, 360, 364, 433, 435
Hodgskin, Thomas 503, 504, 505
Holbein, Hans 47
holizm 441
Hollanda 64, 123, 124, 125, 127, 141, 142, 143, 190, 199, 201, 202, 203
Homeros 106
Huizinga, J. 45, 51
hukuk 159, 163, 193, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 252, 259, 260, 263, 347, 406, 491, 494, 502
Hume, David 7, 13, 102, 204, 206, 216, 217, 264, 265, 268, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 351, 352, 370, 371, 372, 373, 375, 379, 388, 577
Hunlar 504
hurafe 16, 28, 50, 71, 105, 109, 119, 346, 446
hümanizm 21, 50

Innocentius, Papa VIII. 28
ıstırap 161, 357, 358, 445, 450, 460, 463, 470, 472, 486, 487, 488

içgüdü 335, 336, 454, 460, 476, 477, 497, 524, 526, 537
idealar 13, 174, 186, 212, 213, 214, 215, 222, 298, 299, 300, 301, 302, 303,

304, 305, 306, 307, 371, 372, 373, 383, 384, 404, 405, 547
idealizm 15, 133, 204, 214, 290, 292, 336, 370, 374, 400, 403, 541, 551
ikincil nitelikler 205, 280, 286, 388
iktisat 410, 502, 509
ilerleme 46, 66, 74, 84, 85, 109, 122, 127, 179, 236, 303, 356, 412, 492, 515, 516, 579
ilk günah 346, 461
İlk Neden 172, 227
ilmek(ler) 69, 72, 75, 76
imgelem 72, 86, 107, 132, 135, 299, 307, 315, 327, 415, 451, 566
inanç 28, 71, 86, 107, 115, 132, 144, 154, 156, 185, 186, 191, 193, 207, 216, 219, 220, 231, 236, 237, 260, 272, 307, 316, 317, 318, 319, 338, 353, 357, 373, 403, 412, 415, 419, 465, 494, 495, 515, 516, 544, 546, 550, 551, 556, 557, 558, 561, 562, 563, 565, 566, 567, 569, 578, 579, 580
İncil 170, 461
İngiltere 44, 47, 50, 63, 64, 84, 104, 105, 106, 113, 116, 118, 120, 123, 124, 125, 143, 165, 190, 192, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 230, 231, 232, 247, 253, 254, 258, 261, 262, 265, 273, 274, 328, 332, 351, 358, 400, 403, 406, 407, 445, 456, 493, 506, 516, 517
İngiltere Kilisesi 55, 197, 230
intihar 60, 352, 386, 451, 456, 460, 463
intikam 158, 159, 239, 271, 476, 481
İrlanda 276
İsa 31, 49, 60, 158, 488, 518, 567
İskoçya Kilisesi 231
İslam 461
İspanya 13, 21, 23, 24, 62, 64, 117, 141, 200, 234, 339, 400
İstanbul 18
İtalya 12, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 31, 32, 35, 36, 38, 42, 44, 46, 47, 62, 63, 66, 68, 83, 104, 118, 124, 165, 253, 430, 468
izlenimler 217, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 312, 372, 390

James, William 520, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 551, 552, 576, 578
James, II. (İngiltere Kralı) 200, 230
James, I. (İngiltere Kralı) 92, 95, 441, 442
Japonya 90, 118, 229, 230
Jeans, Sir James 557
John, İngiltere Kralı 92, 441, 442, 443

Julius Caesar 34
Julius, Papa II. 22, 42, 53, 469

kader 64, 65, 148, 160, 356, 368, 449, 556, 566
kadınlar 56, 57, 58, 59, 60, 248, 338, 406, 457, 472, 474, 475, 479, 495
kahramanlar 271, 338, 476, 485, 488
Kalvincilik 231, 236, 448
kamu çıkarı 498
Kant, Immanuel 13, 102, 123, 170, 171, 173, 187, 204, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 297, 320, 333, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 400, 402, 403, 417, 436, 455, 456, 457, 458, 459, 466, 469, 490, 498, 513, 568, 571, 579
kapitalizm 220, 252, 338, 504, 514, 515, 516
Karl, İmparator V. 17, 117, 400
Karneades 144
Karşı-Reformasyon 13, 23, 62, 63, 66, 567
Kartezyenizm 164, 175, 197
Kartezyen kuşku 131, 133
Katolik Kilise 64, 105, 193, 233, 236, 331, 349, 434
kehanet 35, 107, 473, 474, 478, 515
kendinde şeyler 380, 381, 389, 392, 397, 398
kendini koruma 109, 114, 147, 148, 360
Kepler, Johannes 10, 68, 72, 74, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 91, 100, 103, 108
kıyas 154, 180, 208, 271
Kitabı Mukaddes 44, 47, 52, 69, 142, 230, 237, 243
Knox, Ronald 275
komünizm 55, 60
koordinat geometrisi 85, 127
Kopernikçi teori 10
koşulsuz buyruk 384, 385, 386
kölelik 58, 157
kötülük 26, 27, 28, 30, 53, 104, 109, 145, 150, 161, 163, 176, 177, 178, 240, 274, 343, 349, 406, 435, 503, 504
kötümserlik 460, 464, 465
Kuantum mekaniği 91, 92, 574
kurban 334, 402, 480, 497
kuşkucular 133, 144, 377
kuşkuculuk 13, 131, 138, 278, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 551
Kutsal Roma İmparatorluğu 400
Kutsal Ruh 49, 73, 430, 458
kuvvetler ayrılığı 198, 262, 363
kültür 9, 10, 16, 19, 21, 29, 325, 326, 401, 402, 403, 455, 457, 478, 506, 510

kütle-çekimi 77, 83, 86, 87, 90, 91, 130, 192, 265, 577
Kynikler 193

Laplace 87, 376
Lawrence, D. H. 336, 337
Lee, Joseph 236
Leibniz, Gottfried Wilhelm 13, 85, 137, 141, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 211, 213, 265, 266, 268, 269, 270, 353, 370, 371, 375, 378, 400, 569, 570
Leo, Papa X. 20, 22, 34
liberalizm 65, 142, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 203, 220, 237, 258, 267, 411, 412, 453, 507, 552
Livius 37, 38
Locke, John 13, 39, 102, 110, 111, 118, 125, 187, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 296, 318, 341, 342, 360, 363, 370, 371, 372, 373, 388, 404, 405, 440, 490, 491, 493, 511, 518, 577
Lorenzo 25, 32
Lorenzo, Muhteşem 20
Lotze, Rudolph Hermann 170, 403
Louis, Fransa Kralı XI. 117, 231
Louis, Fransa Kralı XII. 23
Louis, Fransa Kralı XIV. 163, 200, 231
Loyola, Ignatius 63, 65
Lucretius 469
Luther, Martin 27, 42, 45, 53, 63, 64, 66, 67, 72, 431, 433, 461
Lykurgos 37, 42, 43, 346, 359, 366

Machiavelli, Niccolò 12, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 43, 67, 103, 120, 366, 430, 469, 470
Malebranche, Nicolas 128, 164
Malthus, Thomas 406, 407, 411, 501, 502, 503
Manchester Okulu 195
mantıksal çözümleme 568, 574, 580
mantıksal monizm 156
Marx, Karl 120, 196, 255, 256, 257, 264, 267, 400, 408, 409, 412, 416, 417, 426, 432, 445, 490, 497, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 515, 516, 517, 518
Mary, İngiltere Kraliçesi 227, 230

matematik 65, 68, 85, 101, 102, 104, 105, 123, 127, 147, 163, 180, 181, 187, 211, 221, 222, 265, 303, 480, 489, 526, 532, 533, 534, 536, 554, 568, 569, 570, 573, 574, 577
materyalizm 106, 140, 505, 506, 507, 509, 513, 538
Mazzini, Giuseppe 338
Medici ailesi 19, 20
Merovenj 114
metafizik 143, 144, 146, 147, 156, 169, 176, 181, 185, 211, 213, 214, 269, 281, 292, 296, 301, 302, 362, 368, 377, 380, 383, 389, 391, 393, 394, 395, 398, 419, 420, 422, 438, 439, 441, 445, 455, 458, 461, 467, 475, 494, 559, 569
meziyet 20, 22, 29, 71, 72, 102, 119, 130, 205, 228, 270, 272, 341, 346, 376, 493, 496, 581
Michael Scott 572, 573
Milano 17, 23
Mill, James 404, 407, 490, 495, 496, 503, 504, 507, 518
Mill, John Stuart 101, 269, 403, 404, 407, 471, 495, 496, 498
milliyetçilik 196, 263, 329, 398, 413, 453, 455, 470
Mısır 163, 230, 485
mistisizm 418, 461, 569, 570
mit 237, 336, 454, 460, 462, 539
Mommsen, W. 402
monadlar 13, 166, 167, 168, 175, 187, 188, 371
monarşi 23, 34, 111, 112, 117, 190, 201, 230, 231, 232, 329, 359, 387, 428, 495
Monboddo, Lord 237
monizm 187
Montaigne, Michel Eyquem de 51, 52
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de 37, 111, 204, 262, 363, 364, 367
Moore, G. E. 291
More, Sir Thomas 44, 45, 47, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 63, 96
mucizeler 14, 297
Musset, Alfred de 452, 453
mutlak 11, 23, 92, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 144, 145, 171, 180, 222, 244, 247, 316, 338, 360, 361, 382, 383, 387, 393, 397, 398, 407, 419, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 431, 435, 464, 467, 487, 495, 526, 527, 529, 558
mutlak monarşi 117, 247, 248, 341, 433
mutlak uzay 92, 393
mutluluk 48, 49, 61, 109, 218, 220, 271, 310, 384, 460, 470, 481, 491, 492, 493, 499, 521
mülkiyet 10, 55, 60, 109, 111, 115, 190, 191, 221,

232, 241, 242, 247, 250, 252, 253, 255, 263, 272, 347, 363, 504, 517, 518
müzik 315, 469

Napoleon 18, 35, 163, 192, 195, 201, 253, 262, 266, 328, 333, 373, 375, 378, 398, 401, 402, 418, 431, 432, 446, 451, 452, 453, 470, 471, 481, 487, 488, 506
Napoli 17, 22, 23
nedensellik 101, 293, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 312, 319, 320, 372, 375, 379, 382, 392, 396, 511, 514
nefret 26, 30, 46, 53, 108, 117, 147, 153, 154, 159, 160, 195, 199, 245, 266, 271, 274, 301, 333, 335, 337, 340, 342, 350, 413, 445, 451, 453, 456, 458, 479, 481, 493
Neron, İmparator 145, 480
Newton, Sir Isaac 67, 68, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 130, 131, 164, 165, 265, 328, 393, 404, 409, 411
Nicholaus, Papa V. 21
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 195, 196, 267, 320, 338, 400, 408, 416, 449, 450, 451, 453, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 501, 502, 519, 566
Nirvana 460, 462
nitelikler 37, 82, 106, 135, 170, 182, 205, 277, 278, 279, 282, 287, 396, 443, 444, 470, 484, 509
nominalizm 299
noumena 389

Ockhamlı William 46
olası dünyalar 162, 176, 177
olasılık 11, 22, 52, 96, 124, 127, 141, 158, 176, 208, 209, 240, 292, 303, 315, 321, 345, 454, 456, 469, 536, 545, 575
oligarşi 18
organizma 85, 139, 412, 419, 426, 437, 543, 556, 557, 558, 560, 561, 562
Orpheusçuluk 468, 511
orta sınıf 190, 231, 236, 245, 273, 413, 510, 511
Otuz Yıl Savaşı 66
Owen, Robert 503

ölümsüzlük 60, 145, 174, 271, 383, 579
öncesiz-sonrasız 147, 149, 154, 155, 170, 174, 427, 463, 511, 512, 540, 555
öz-bilinç 424, 540
öz-çıkar 219, 364, 365, 384
özdeşlik 303, 304, 312, 428
özel çıkar 113, 218, 219, 220, 273, 274, 365, 493, 498
özel yargı 115

özgür irade 53, 65, 105, 108, 109, 140, 145, 146, 168, 177, 178, 183, 524
özgürlük 29, 38, 39, 62, 66, 73, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 124, 143, 169, 192, 196, 198, 218, 220, 222, 226, 227, 238, 239, 244, 250, 251, 265, 329, 338, 360, 361, 363, 376, 382, 383, 384, 387, 428, 429, 432, 434, 435, 447, 448, 456, 475, 494, 523, 545, 564
özne 179, 180, 282, 288, 302, 383, 423, 463, 507, 527, 540
öznelcilik 13, 133, 373
öz-savunma 114, 115

pagan 22, 414
panteizm 145
papalık 17, 21, 22, 27, 33, 62, 63, 228
paralelkenar yasası 80
Parmenides 144, 186, 419, 420, 437, 463, 511
Pascal, Blaise 65, 353, 477, 480
Paulus, St. 476
Pavlov, Ivan Petroviç 491, 492
Peirce, C. S. 547, 560
Peisistratos 37
Pepin 21, 114
Perikles 483
Petrarca 16, 25
Petrus, St. 22, 50
pişmanlık 45, 148, 335, 451, 480
Platon 24, 25, 38, 43, 47, 51, 52, 55, 67, 74, 76, 87, 108, 116, 122, 130, 138, 139, 143, 144, 148, 169, 174, 186, 192, 212, 213, 349, 352, 425, 456, 468, 469, 511, 512, 522, 554, 568, 573, 578, 579
Platonculuk 25, 102
Plethon, Gemistos 25
Plotinos 143
Plutarkhos 346, 359, 476
pragmatizm 538, 543, 546, 547, 548
pratik felsefeler 521
Presbiteryenler 198, 199
Protestan 23, 45, 47, 50, 53, 64, 65, 66, 73, 74, 83, 117, 125, 126, 170, 190, 193, 200, 220, 226, 227, 230, 236, 331, 332, 343, 350, 352, 353, 371, 402, 417, 430, 431, 433, 437, 467, 538, 539
Prusya 165, 177, 253, 254, 368, 375, 400, 401, 402, 403, 418, 426, 431, 433, 456
psikoloji 107, 125, 143, 147, 220, 223, 252, 299, 300, 301, 302, 309, 314, 334, 335, 491, 492, 497, 498, 500, 532, 538, 576
Ptolemaios 52, 72, 76, 108, 337
püritenler 118, 349
Pythagoras 76, 468, 554, 568
Pythagorasçılık 69, 74, 568

Quaker 158

radikal empirizm 538, 540, 543
radikaller 406, 495
rasyonalizm 105, 108, 320, 403, 505, 518
rasyonellik 319, 496
Reformasyon 13, 22, 27, 41, 42, 44, 50, 52, 62, 63, 64, 66, 117, 227, 400, 430, 431, 432, 567
rekabet 39, 108, 110, 263, 410, 501, 502, 516
Restorasyon 105, 118, 199, 200, 207, 246, 262, 332
Ricardo 255, 257, 267, 503
Robespierre, Maximilien 354, 369, 406
Roma 18, 21, 23, 27, 32, 35, 37, 38, 68, 117, 125, 230, 401, 428, 556
Roma İmparatorluğu 15, 113, 430, 433
romantik hareket 13, 195, 325, 326, 329, 331, 339, 340, 341, 374
Rousseau, Jean-Jacques 13, 42, 50, 110, 170, 195, 204, 264, 267, 298, 319, 320, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 373, 375, 376, 387, 388, 403, 405, 430, 433, 454, 466, 469, 472, 519, 520, 544
Rönesans 7, 10, 12, 13, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 35, 39, 42, 44, 51, 62, 63, 67, 68, 117, 401, 469, 566, 567
ruh göçü 77, 460
Rusya 43, 118, 119, 232, 253, 254, 255, 369, 399, 400, 409, 414, 517, 518, 553

sanayicilik 195, 274, 329, 413, 414, 565
Santayana, George 539, 566
Sarpi, Paolo 18
Satanizm 446, 450, 453
Savonarola 20, 28, 31
Schiller, F. C. S. 522, 546
Schlegel, Friedrich 457
Schopenhauer, Arthur 320, 400, 408, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467
sendikacılık 407, 408
sendikalizm 520
sentetik önermeler 378
serflik 253, 274, 401, 453
sezgi 71, 215, 306, 371, 427, 484, 507, 524, 526, 529, 532, 533, 580
Sforza ailesi 17
Shaw, Bernard 520
Shelley, Mary 333
Shelley, P. B. 266, 332, 333, 448, 536
Sicilya 22, 23
Silesius, Angelus 461

skolastik felsefe 12, 45, 46, 50, 96, 122, 137, 138, 140, 164, 203, 511
sofistler 31
Sokrates 124, 148, 150, 180, 468
Sokrates öncesi filozoflar 468
Solon 37, 42
sonsuz küçükler hesabı 164, 187, 532, 569
sonsuz sayılar 569, 570
sosyalizm 10, 329, 407, 408, 476, 491, 501, 503, 504, 505, 506, 514, 515, 516, 517
soylu insan 468
soylu vahşi 346
sözdizimi 186, 571, 572, 573
Sparta 37, 43, 346, 359, 472
Spinoza, Benedictus de 13, 125, 128, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 168, 171, 179, 183, 186, 187, 266, 269, 270, 419, 425, 433, 437, 460, 478, 479, 512, 568
Stoacılık 511
Strachey, Lytton 94
süreklilik 293, 569, 575

Şad eden Görü 463
şartlı refleks 491, 492, 576
şaşkınlık 355, 556, 557

Tacitus 430
tarafsız monizm 541, 576
tarım 255, 256, 347, 414
tefecilik 235, 236
tekbencilik 290, 397
Tekvin 130, 228
teleoloji 523
teleskop 82, 84
teoloji 27, 44, 45, 50, 53, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 89, 96, 98, 130, 142, 165, 169, 170, 177, 192, 193, 198, 201, 220, 230, 237, 242, 244, 302, 350, 352, 358, 375, 376, 382, 383, 384, 402, 412, 446, 554
teorik felsefeler 370, 521
Terministler 46
Theaitetos 213, 573
Theodoric, İtalya Kralı 431
Thukydides 104
tıp 128, 488, 538
Timaios 74
tin 87, 128, 140, 155, 287, 288, 419, 427, 429, 433, 434, 435, 458, 509, 529, 530
Tin 287, 418, 424, 427, 428, 429, 434, 509
tiranlık 19, 34, 37, 39, 57, 58, 99, 112, 119, 150, 196, 199, 246, 361, 367, 480
toplum sözleşmesi 235, 245, 251, 252, 263, 360, 361, 362, 368
töz 79, 107, 108, 130, 134, 144, 156, 165, 166, 170, 179, 180, 181, 182, 183,

186, 187, 211, 213, 215, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 294, 301, 302, 380, 381, 382, 394, 418, 427, 428, 434, 435, 566, 574, 575
töz-dönüşümü 48, 116
Trent Konsili 65, 69
tutku 22, 33, 38, 108, 126, 143, 147, 148, 151, 154, 159, 195, 218, 220, 271, 298, 328, 329, 333, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 404, 454, 464, 468, 473, 476, 507, 514, 532, 538
tümdengelim 97, 101, 146, 268, 290, 568, 571
tümeller 213, 300, 511, 512
tümevarım 94, 97, 100, 101, 108, 267, 310, 311, 320, 321, 322, 372, 378, 379, 573
Türkler 18, 29, 89

uluslararası hükümet 121
Upanişadlar 456
Utilitarianism 498
uygarlık 63, 245, 256, 258, 430
uzam 287, 303, 312, 313, 380, 389, 390, 459, 463
uzay 92, 93, 168, 188, 380, 381, 382, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 419, 420, 524, 526, 527, 531, 574, 575, 580

Üçleme 48
üst-insan 475, 480, 481, 485
Ütopya 55, 57, 58, 60, 61

Valla, Lorenzo 21, 46
Vandallar 451
Venedik 17, 18, 19, 113, 344
Vercelli, Madame de 343
Vesalius 100
Visconti ailesi 17
Voltaire 163, 187, 204, 265, 348, 349, 350, 356, 357, 402, 456
Vulgata 21, 44, 47

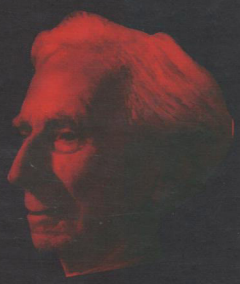
Warens, Madame de 343, 344
Weierstrass, Karl 569

Yahudiler 141, 248, 339, 476
yaratılış 184, 525
yargı 16, 86, 99, 135, 192, 206, 218, 238, 240, 247, 249, 258, 260, 261, 316, 327, 347, 360, 379, 438, 444, 454, 498, 544, 558, 563
yasama 113, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 361, 367, 387, 404
Yeni Ahit 47, 169, 461, 473, 476
yeter neden 168, 172, 173, 181
yıldız paralaksı 70
yoksulluk 24, 49, 352, 446, 507
Yunanistan 31, 38, 67, 192, 457, 522

yurttaşlık 115, 248
yücelik 376

Zacharias, Papa 114
Zerdüşt 450
Zeus 566

zorunluluk 36, 113, 145, 154, 155, 156, 157, 168, 210, 218, 220, 282, 284, 307, 312, 316, 336, 381, 385, 406, 452, 566



Bertrand Russell

3 MODERN FELSEFE

Machiavelli, Erasmus, More, Francis Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Rousseau, Kant, Hegel, Byron, Schopenhauer, Nietzsche, Faydacılar, Karl Marx, Bergson, William James, John Dewey

Her sayfası fikir dolu; bu sarsıcı, derin, aykırı, komik, zeki fikirler bir noktadan sonra zihninizi büyütecek.
-Good Book Guide

Hiçbir zaman raflarda eksik olmamalı.
-The Evening Standard

Batı Felsefesi Tarihi yayımlandığı günden beri alanındaki en mükemmel giriş kitabı olmayı sürdürüyor. Çünkü herkesin okuyabileceği ama yalnızca Russell'ın yazabileceği bir kitap.
-Ray Monk

ALFA
www.alfakitap.com
/alfakitap
/alfakitap
/alfakitap

ALFA FELSEFE
ISBN 978-605-171-303-8