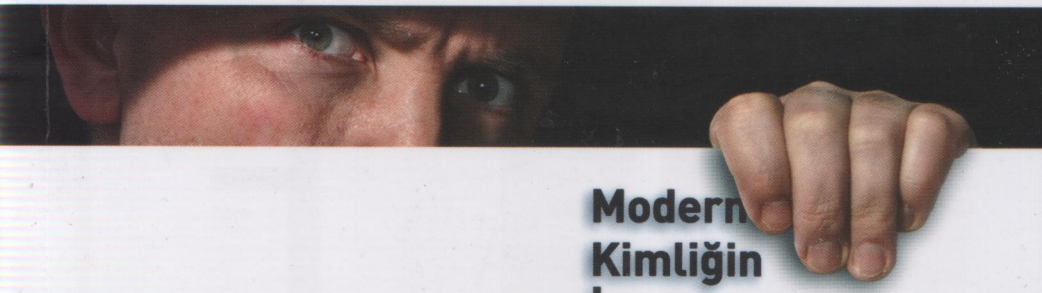
CHARLES TAYLOR

BENLİĞİN KAYNAKLARI



Modern Kimliğin İnşası

KÜRE YAYINLARI

BENLİĞİN KAYNAKLARI

MODERN KİMLİĞİN İNŞASI

Charles Taylor

Çeviri

Selma Aygül Baş

Bilal Baş

KÜRE YAYINLARI

KÜRE YAYINLARI / 101. Kitap
Düşünce 3

Benliğin Kaynakları
Modern Kimliğin İnsası

Charles Taylor

Sources of the Self:
The Making of the Modern Identity
Harvard University Press, 10. baskı, 2001

© Harvard University Press, 1989
© Küre Yayınları, 2008

Çeviri
Selma Aygül Baş
Bilal Baş

Yayına Hazırlık
Bilge Özel İmanbeyli
Mustafa Demiray

Harvard University Press
işbirliğiyle yayınlanmıştır.
Canada Council for the Arts'ın
desteğiyle yayınlanmıştır.

Canada Council for the Arts | Conseil des arts du Canada

Birinci Basım Mart 2012

ISBN 978-605-5383-14-5

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Tasarım/Kapak **Salih Pulcu**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüssuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

Charles Taylor, 1951 Quebec doğumlu, zihin felsefesi, siyaset felsefesi, sosyal bilimler felsefesi ve felsefe tarihine katkılarıyla meshur Kanadalı filozof ve siyasetci. McGill Üniversitesi Tarih Bölümü'nden (1952), Oxford Üniversitesi Siyaset, Felsefe ve Ekonomi bölümlerinden (1955) mezun oldu. Oxford'da master (1960) ve doktora (1961, dan. Isiah Berlin ve G.E.M. Anscombe) unvanlarını aldı. Uzun yıllar Oxford ve McGill üniversitelerinde ders verdi.

2000 yılında National Order of Quebec'in baskanı oldu. 2007'de Templeton, 2008'de Japon Nobeli olarak bilinen Kyoto Ödülü'ne layık görüldü.

Başlıca eserleri: *Hegel* (Cambridge UP, 1975), *Philosophy and Human Sciences* (Cambridge UP, 1985), *The Malaise of Modernity* (Anansi Press, 1991) (*Modernliğin Sıkıntıları*, Ayrıntı, 1995), *Multiculturalism and The Politics of Recognition* (Princeton UP, 1992), *Philosophical Arguments* (Harvard UP, 1995), *Modern Social Imaginaries* (Duke UP, 2004) (*Modern Toplumsal Tahayyüller*, Metis, 2006), *A Secular Age* (Belknap Press, 2007).

Milou'ya

SUNUŞ

İdealist, emindir; "ahlaki bir hayat içerisinde erdeme ulaştıran yolları bulmak zor değildir". Bedbin, ikircikli kalır; "ahlaki öğütler vermek kolay, ahlakı temellendirmek zordur". Fideist ise tereddüt kabul etmez; "ahlaki öğütler vermek zor, ahlakı temellendirmek imkânsızdır".[1]

Ahlakın imkân ve kaynağına dair bu değerlendirmeler silsilesi, modern ahlak düşüncesinin istikamet karmaşasını izleyebilmek açısından manidar. Adorno'ya geldiğimizde bu karmaşa trajiğin diliyle faş edilir: Etik, bir melankoli bilimidir artık. Bize bütünleyici yaşam güzergâhları vaat etmez. Onu, dumura uğramış yaşantıların arasında parça parça görebiliriz ancak. Yekpare bir hâl, yekpare bir zatiyet kazanamaz. "Yanlış hayat, doğru yaşanamaz!"

Ahlaki modernleşmenin felsefi karşılığı, etiğin daha ziyade ötekine karşı hak ve yükümlülüklerimiz ekseninde tasavvur edilmesi olmuştur. Kant felsefesinin teorik titizliği ve normatif düşünme biçimleri üzerindeki etkisi, ahlakın daha çok deontik mantığın sınırları içinde kavramsallaştırılmasını getiriyordu. Deontik mantığın üç unsuru (ya da deontik teslis), yani hak, vazife ve yükümlülükler, ahlaki tasavvurun üç ana kutbu idi. En azından bugün meta-etik ve normatif etik diye ayrıştırabileceğimiz tartışma düzeylerinde bu üçlemenin gücünden söz etmek zor değil.

Kuşkusuz ahlaki modernleşmenin felsefi mümessili yalnızca deontoloji değildi. Faydacılık, modernlerin en bildik ahlak anlayışlarından bir diğeridir. Modern siyaset, iktisadiyat ve kurumlar faydacılığın değerlendirme ve hesap usullerine yatkınlık gösterir. Burada ne kadar kişiye ne ölçüde fayda tahsil edileceği sorusu esastır. Klasik faydacılık mutluluğu matematikleştirirken (*felicific calculus*), J. S. Mill fayda mefhumunu romantizmin ferdiyetçiliğinde yumuşatmaya çalışır.[2] Yine de ahlaki akıl yürütme biçimi ve temel etik kategorileri ile faydacılık, ahlaki hayat ve mutluluğu esasen bir hesap kitap ameliyesi olarak görmeyi sürdürür.

---

1 İlk yaklaşım Hegel'e, ikincisi Schopenhauer'a, sonuncusu ise Wittgenstein'a aittir.

2 Klasik faydacılıkta haz homojen bir kategoridir; bir anlamda ahlaki niteliği bakımından yargılanmaya açık değildir. J. S. Mill ve daha sonraki faydacılar ise kimi hazların daha yüksek nitelikli olduğunu, daha soylu ilgilere eşlik ettiğini kabul etmişlerdir. Eskilerin ulvi-süfli ayrımını hatırlatan bu tadiller faydacı etiğin temel sorunlarından biri olarak kalmıştır.

Fakat ahlaki tecrübemiz Kantgil üçlemenin işaret ettikleri ya da faydacı şemaların önerileri ile ne ölçüde kuşatılabilir? Vazife, hak, yükümlülük ve fayda gibi kavramlar ahlaki varoluşumuzun kuşatıcı bir anlatımını sunabilirler mi? Modern etiğin normatif dili, içinde yaşadığımız ahlaki uzamın tüm derinliklerine nüfuz edebiliyor mu?

Benliğin Kaynakları ahlak düşüncesini ben-idrakimize de kaynaklık eden ahlaki deneyimlerimizin zengin repertuarına açabilmeyi amaçlıyor. Nitekim Taylor'ın kalkış noktası, modern ahlak felsefelerinin en etkili çizgilerinin aslında zengin ahlaki anlam ve tecrübe dünyamızı tek bir ilkeye indirgeyerek işlerlik kazanabildikleridir. Taylor, ahlaki varoluşumuzun bazı yadsınamaz boyutlarını ıskalayan, ahlaki tecrübemizin çok katlı ve zengin çeşitliliğini perdeleyen, etiği tek bir ilkeden damıtmaya kalkışan ahlak kuramlarına karşı bir tür ahlak fenomenolojisi geliştirmeye çalışıyor: ahlakı temellendirme çabasının geleneksel biçimlerine dönmeyen ama dinî yahut ladinî klasik ahlak tasavvurlarının sorduğu sualleri gündeme getirmekten de çekinmeyen[3] bir ahlaki benlik okuması, bir ahlak ontolojisi.

Felsefi serüvenini genel bir arastırma programı olarak tarif etmek gerekirse Taylor'ın bir felsefi antropoloji yaptığını söyleyebiliriz: dil felsefesinin, fenomenolojinin ve hermenötiğin imkânlarını izleyen bir felsefi antropoloji. Kimileri bir ahlak ontolojisi, insan olusun ontolojisini yahut da ahlaki benliğin ontolojisini kurmaya giriştiğine işaretle Taylor'ın felsefi katkıları için "ontoloji" tabirini tercih etse de kendisi felsefi antropolojiyi fikrî müdahale ve girişimleri için toparlayıcı bir unvan olarak benimser. İnsan felsefesini hermenötik fenomenoloji içinden kurmaya çalışır. Burada bir anlam âlemi, bir semantik uzay içinde yaşıyor oluşumuz esastır.

Kaçınılmaz birtakım suallerin ufkunda yaşarız. Bunlar bizim sorduğumuz sualler oldukları kadar, hatta belki de daha çok, bize sorulan, bizim muhatap olduğumuz ya da daha doğrusu maruz kaldığımız suallerdir. Yaşamın belki her an değilse bile kimi dönemeçlerde, bazı eşiklerde ya da uygun anı yakaladığında (*kairos*) göz kırpar gibi sorduğu suallerdir bunlar. Vakit vakit kendimizi içinde bulduğumuz sualler. İyiye dair, doğru hayata dair kabullerimize ve nihayet bunların ardında yatan varlık idrakine giden kapılar bu suallerle açılır.

3 Doğru hayat sorusu, yahut hangi hayat tarzının daha soylu, daha ulvi olduğu sorusu klasik ahlak tasavvurları için esastır. Modern zamanlarda ahlak düşüncesi doğru hayat konusunda insanlara kılavuzluk etmekten git gide sakınır olmuştur. Demokratik çağda fazlasıyla pederşahi bulunan ahlaki rehberlik etiğin ilgi sahası dışında kalınca, geriye ahlaki akıl yürütmelere ilişkin bir tür usulcülük yahut da ahlaki ifadelerimizin dilsel statüsüne dair girift ama kuru tartışmalar kalır.

İyiye dair, neyin hayır neyin şer olduğuna dair bu kapsamlı idrak tarzları çoğu zaman dile gelmemiş, kısmen örtük ya da gizil kalmış olabilir. Çoğu zaman onları açık edecek olan, o tasavvurları dile kavuşturacak olan karşılaştığımız ahlaki meydan okumalardır. Ahlaki evetlemelerimizin ve retlerimizin ardındaki daha büyük resim, varolusa dair, ucu bir iyi anlayışına kadar uzanan bütünleyici çerçeve, ancak hadiselerin sevki ile bir tavır alışa zorlandığımızda ya da meselelerin tazyiki bizi kaçınılmaz tercihlere sürüklediğinde ifadeye bürünecektir. O kadar ki bazen bu ifadeye bürünüş dilin ya da lisanın imkânlarına sığmaz ve başka ifade vasıtalarına yönelir; şiir gibi, müzik gibi. Bir Bach kantatası Hristiyan dindarlığını ifade etmede sözlü ifadenin kudretlerini aşabilir. Kelimelerin dünyasını geçip melodilerin âlemine girmek ifadenin bazen en esaslı, belki bazen tek yoludur.[4]

Taylor'ın burada işaret ettikleri, Tanpınar'ın Dede Efendi musikisi, hatta belki bir enstrüman olarak ney hakkında dile getirdiklerini hatırlatır. Neyin biricik sırrı hasrettir. Hasreti terennüm etmede ney kelimelerden kudretlidir. Dede Efendi musikisi, Tanpınar'ın hakkında sıklıkla söz açtığı eski hayatımızın ahlaki ufuklarını kat ederken bize en güçlü ifade tarzlarını bahşeder. İlginçtir, Dede Efendi'den bahsederken Tanpınar da yer yer Bach'la mukayeseler yapar.

Aslında Taylor'ın ifadelendirmeye dair söylediklerinin ardında dil felsefesinde yürünmüş bir yolun izleri fark edilecektir. Hem analitik hem de kıta kaynaklı dil felsefelerinden beslenen Taylor, Herder ve Humboldt gibi düşünürlere verdiği önem ve romantik akıma yaptığı vurgularla dil felsefesinde kendine mahsus bir yol açmaya çalışır. Dilin salt gösteren değil, inşa eden, yapılandıran, neredeyse yaratıcı diyebileceğimiz bir kudreti olduğunu Taylor analitik felsefe dünyasında erken dönemlerden beri savunmuştur. Bazı varoluş kipleri, kimi anlam katları, insanlık durumumuzun kimi kosulları ancak dil-içre bir ifadeye büründükten sonradır ki varlık kazanmış olurlar. Burada söz konusu olan, ifade edilemeyenin ifade edilebilir olmasının ötesinde ifade edilemeyenin zaten ancak ifade kisvesi ile ya da ifadenin tavassutu ile kavranabilmesidir. Bir varlık boyutu olarak önümüzde açılması, bir başka tabirle bize âyân olması, ufkumuzda tebellür etmesi ifadenin, daha genelde lisanın yordamıyla olur. Bu bir dil hadisesidir, dilin dünya kurma ya da dünya açma hadisesi.

Ahlaki tecrübe, dil, anlam ve ifadeye dair tüm bu söylenenler genel bir ahlak ontolojisinin birbirleriyle irtibatlı unsurlarıdır. Fakat Taylor eser bo-

4 Taylor sekülerleşmeye dair tartışmalarında modern dönemde ve çağımızda karşılaştığımız ihtida tecrübelerinin çoğunun edebiyatın imkânları içinde çalışan şahsiyetlerde görülmesini de buna bağlar. Bu hususta *A Secular Age* isimli eserinin "Conversions" bölümü ilginç örnekler sunar.

yunca yalnızca genel bir ahlak ontolojisi geliştirmez, bu ahlak ontolojisinin üzerinde kristalleşen belli başlı özel ahlak tasavvurlarının da izini sürer. Hatta kitabın iki ana bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz: bir ontolojik ana çatı ve uzun soluklu bir tarihî anlatı. Taylor kitabın ilk kısımlarında genel-geçer bir ahlak ontolojisi geliştirdikten sonra ikinci kısımda bu ontolojinin Batı düşünce geleneğinde ne gibi özgül içeriklerle çeşitlenip derinleştiğini öykülemeye çalışır. "Öyküleme" demişken bunun çağdaş düşüncede kazandığı daha güçlü anlamı ile anlaşılması gerektiğini söyleyelim. Anlatının hem genel olarak felsefede hem de özellikle etikte kazandığı daha geniş etkinlik onu artık bir felsefi argüman biçimi olarak alabileceğimizi gösteriyor. Mesela Alasdair MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* isimli eseri Batılı ahlakilik kiplerinin bir öyküsüdür ve bir dramatik öyküleme olarak ucu bir felsefi konum alışa, bir felsefi argüman ve savunuya bağlanır. Felsefi kabul ve ret burada bir felsefi tahkiye olarak sunulmuştur, bir felsefi öyküleme olarak. Nereden geliyor olduğumuza bakarak nereye yönelmemiz gerektiğine dair bir berraklığa varma girişimidir bu. Sonuçta felsefi tartışma aynı zamanda bir felsefi öyküleme biçimine dönüşür. Felsefi tartışmada tarihsizlik, ya da isterseniz "öyküsüzlük", bir hikâyenizin olmayışı, istikametsizlik getirir –en azından kesin, külli ve genel-geçer metafizik tutamaklara dayanarak felsefe yapmak artık mümkün değilse.

Taylor'ın, eserin düşünce tarihi niteliği daha fazla öne çıkan, anlatıya dayalı kısımlarında benimsediği argüman biçimlerinden biri de budur. Bu kısımlarda geliştirilen gayet incelikli ve nüanslara dikkat eden anlatı, sonunda modernliğin kıyılarına varır ve modernliğin sonuçlarına dair bir değerlendirme için zengin bir arka plan sağlar. Bir inhitat ya da bir inkişaf olarak modernlik, modern benliğin kaynaklarına gidilip çağdaş çeşitlemelerinin öyküsü anlaşılırsa ancak sorgulanabilecektir.

Bu sorgulamada Taylor modernliğe ilişkin inhitat söylemlerine ya da büyük çöküş öykülerine fazla itibar etmese de modern uygarlığın kazanımlarının bazı çok hayati kayıplarla birlikte gerçekleştiğini teslim eder. Bir büyü bozumu olmuştur, evet, fakat bunu ne yalnızca bir kazanımlar silsilesinin kaçınılmaz bedeli olarak görebiliriz ne de bütün bütün bir kayıp olarak. Bedbin anlatılara karşı dinin, daha özelde Katolik itikadının müjdelerine tutunur. Umudun dinî erdemler arasındaki yeri bellidir ve aşk (*agapē*) umuttur. ***Benliğin Kaynakları*** arasında uzanıp yeniden tutunmaya değer olanlar bunlardır.

Dr. Ahmet Okumuş

ÖNSÖZ

Bu kitabı yazarken zorlandım. Kitabı yazmak uzun yıllarımı aldığı gibi kitaba neyin dâhil olup neyin olmaması konusunda da pek çok kere karar değiştirdim. Bu durum kısmen bildik bir nedenden, ne söylemek istediğimden uzun bir süre emin olmayışımdan kaynaklandı. Kısmen de modern kimlik bilincini açık seçik dile getirme ve bu bilincin bir tarihini yazma teşebbüsünün tabiatı icabı zor oluşuydu. Bu terimle bir insan fail ile alakalı bir grup (büyük oranda açık seçik dillendirilememiş) anlayışa işaret etmek istiyorum. Bunlar, modern Batının çok aşina olduğu içedönüklük, bağımsızlık, bireysellik ve tabiatla bütünleşik olma anlayışlarıdır.

Ayrıca bu kimlik bilincini belirleyen ideallerin ve sınırlamaların –öne çıkarttığı ve gölgede bıraktığı şeyler– felsefi düşüncemizi, epistemolojimizi ve dil felsefemizi, çoğunlukla bilincimiz dışında, nasıl şekillendirdiğini de göstermek istedim. Benliğin sokulmadığı ve sokulmaması gereken bazı alanların temkinli bir incelemesinden çıkarıldığı sanılan doktrinler aslında söz konusu kimlik bilincimizin yapılanmasına tahayyül edeceğimizden çok daha fazla katkıda bulunan idealleri yansıtır. Bu durum, Descartes'tan Quine'e kadar temsili epistemoloji adına fazlasıyla geçerlidir.

Ayrıca, bu kimlik portremizin yenilenmiş bir modernite anlayışına başlangıç noktası oluşturması amacı da güdülmüştür. Kültürümüzün ve toplumumuzun son üç ya da dört asırdır yaşadığı çok önemli dönüşümleri kavrama ve bir şekilde bunların altını çizme meselesi bizleri hâlâ meşgul etmeye devam etmektedir. Foucault, Habermas ve MacIntyre gibi önde gelen çağdaş düşünürlerin eserleri bu konuya odaklanırlar. Diğer düşünürler ise, açıkça bu konuyla ilgilenmezken geçmişteki düşünce ve kültüre karşı takındıkları duruştan doğan –ciddiye almayı reddetme yönünde bir tavır da olsa– bir algıyı varsayarlar. Bu gereksiz bir takıntı değildir. Bu tarihi ciddiyetle ele almaksızın kendimizi asla anlayamayız.

Ne var ki bu konuyla alakalı güncel görüşleri tatmin edici bulmuyorum. Bu görüşlerden bazıları iyimser olup bizleri yüksek bir platoya tırmanmış olarak görür; diğerleri ise bir çöküş, kayıp ve unutkanlık resmi çizer. Bana göre her iki tavır da doğru değildir, her ikisi de durumumuzla ilgili hayati öneme sahip bir takım özellikleri görmezden gelmektedir. Bununla birlikte bizler modern çağı karakterize eden muhteşemlik ile tehlike,

ihtişam ile sefillik arasındaki benzersiz bileşimi henüz kavrayamadık. Modern kimlik bilincinin karmaşıklığı ve zenginliğinin bütününü görmek demek, ilk olarak, onu reddetmek adına gösterdiğimiz bütün çabalarımıza rağmen bu kimlikle ne kadar yoğrulmuş olduğumuzu, ikinci olarak da, modern kimlik bilinciyle alakalı çok iyi biliyormuşçasına ortaya attığımız tek taraflı yargıların ne kadar sığ ve tarafgir olduğunu görmektir.

Ancak modern benlik anlayışının daha önceki insan kimliği betimlemelerinden nasıl geliştiğini görmeksizin bu zenginliği ve karmaşıklığı kavrayabileceğimizi zannetmiyorum. Bu kitap, modern kimlik bilincini, onun kökenini betimleyerek tanımlama çabasıdır.

Bu kimliğin üç temel yönüne odaklanmaya çalıştım. Birincisi, modern içedönüklük, yani kendimizin gizli derinliklere sahip varlıklar olduğu algısı ve bu algıyla ilintili olarak bizlerin "birey"ler olduğu düşüncesi; ikincisi, erken modern dönemlerden itibaren gelişen, gündelik hayatın benimsenmesi; üçüncüsü de, içsel bir ahlak kaynağı olarak dışavurumcu (*expressivist*) tabiat anlayışı. Birinci konunun izlerini Augustine'den, Descartes ve Montaigne'e günümüze kadar takip etmeye çalıştım; ikinci konuyu ise Reformasyon'dan başlamak suretiyle Aydınlanma dönemine kadar ele alarak, bu algının çağdaş şekillerine kadar indim. Aynı şekilde, üçüncü konuyu da, kavramın 18. yüzyıldaki köklerinden başlamak suretiyle, 19. yüzyıldaki dönüşümlerini takip ederek, 20. yüzyıl edebiyatındaki yansımalarına kadar betimledim.

Elinizdeki kitabın ana gövdesini oluşturan II-V. kısımlar, bu gelişmekte olan modern kimliğin betimlenmesine tahsis edilmiştir. Konu ele alınırken analitik ve kronolojik metotların bir birleşimi uygulanmıştır. Ancak meseleyi ele alış biçiminin bütünü, benlik algıları ve ahlak görüşleri, kimlik bilinci ve iyilik arasındaki ilişkileri göstermeyi amaçladığından dolayı, çalışmama bu bağlantılar konusunda giriş mahiyetinde hazırlayıcı bir tartışmayla başlamam gerektiğini düşündüm. Günümüzde egemen olan ahlak felsefelerinin bu bağlantıları örtme eğiliminde olmaları, bu gereksinimi daha da zaruri yapar. Bu bağlantıları görebilmek için iyilik kavramının ahlak görüşümüzde ve hayatımızdaki yerini pek çok manada takdir etmek zorundayız. Ancak bu durum çağdaş ahlak felsefelerinin kabulde en çok zorlandıkları konudur. Bu nedenle kitap, benlik ile ahlak arasındaki ilişkinin bir taslağını çıkarmak için söz konusu meseleyi kısaca ele almaya çalışan bir bölümle başlar. Kitabın kalan kısmında ise bu taslak esas alınacaktır. Modern felsefeyi tamamen sıkıcı bulanlar kitabın birinci kısmını okumadan geçebilirler. Tarihi sıkıcı bulanlara gelince, eğer onlar kazara bu kitabı ellerine geçirdiler ise, birinci kısım hariç hiçbir şey okumamalıdırlar.

Daha önce işaret ettiğim gibi, çalışmanın bütünü, moderniteyle ilgili fenomenleri genelde alışıldığından daha verimli ve çok yönlü bir yaklaşımla ciddi bir şekilde ele alabilmemizi sağlayacağı düşünülen bir giriştir. Halihazırda zaten çok hacimli olan bu kitapta, moderniteyle ilgili fenomenlere ait alternatif bir betimlemeyi tam olarak yapacak yer bulamadım. Bu konuyu ve modern kimlik bilincini epistemolojimizle ve dil felsefemizle ilişkilendiren analizimi daha sonraki çalışmalarıma bırakmak zorunda kalacağım. Ancak son bölümde ortaya çıkmakta olan bu modern kimlik bilincinin hikâyesinden ne tür neticelerin çıkmakta olduğunu açıklamaya çalışacağım. Kısaca, bu kimlik bilinci, ahlaki kaynakları bakımından karşıtlarının müsaade ettiğinden çok daha zengindir; ancak modern kimlik bilincinin en gayretli savunucularının yetersiz felsefi dilleri bu zenginliği görünmez hale getirmiştir. Modernite, en sıkı destekleyicilerinin ellerinden acilen kurtarılma ihtiyacındadır –bu kültür tarihinde muhtemelen benzersiz olmayan ancak oldukça çetrefilli bir durumdur. Moderniteyi doğru anlamak, geçmişe dönük bir çabadır. Sonuç bölümünde bu uygulamanın niçin önemli olduğunu, hatta ivedi olduğunu açıklamaya çalışacağım.

Bu kitabın hazırlanması oldukça uzun bir süre aldı. Bu süre zarfında All Souls College'daki, genel olarak Oxford'daki ve McGill, Berkeley, Frankfurt ve Kudüs'teki iş arkadaşlarımla yaptığım fikir alışverişlerinden çok faydalandım. Bunlar arasında James Tully, Hubert Dreyfus, Alexander Nehamas, Jane Rubin, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Micha Brumlik, Martin Löw-Beer, Hauke Brunkhorst, Simone Chambers, Paul Rosenberg, David Hartman ve Guy Stroumsa isimlerini özel olarak zikretmeliyim. John Main Anma Konferansları için Lawrence Freeman ve Montreal Benedikten Manastırı'nın daveti, oluşturmaya çalıştığım modernite resminin teşekkülünün tamamlanması adına paha biçilmez fırsatlar sağladı. Konferans sonrasındaki tartışmalar da oldukça faydalıydı.

Ancak Princeton'daki The Institute for Advanced Study'de geçirdiğim bir yıl olmaksızın elinizdeki çalışmayı tamamlayamazdım. Hem bu araştırma yılı hem de orada geçirdiğim bu süre zarfında enstitünün benzersiz atmosferi altında yaptığımız değerli tartışmalar için Clifford Geertz, Albert Hirschman ve Michael Walzer'e minnettarım. Ayrıca bu enstitüde bir yıl kalabilmem için gerekli ödeneği sağlayan National Endowment for the Humanities'e de teşekkür etmek isterim.

Bu çalışmaya bir yıl daha ayırmamı mümkün kılan ödeneği sağlayan Isaak Killam Fellowship'i temin ettiği için Canada Council'e de teşekkürü bir minnet borcu bilirim. Bunun ne kadar hayati bir gereksinim olduğu aşikâr. Eserin metnini tamamlamamı sağlayan ücretli izin yılı hakkı için McGill Üniversitesi'ne ve bana Sabbatical Leave Fellowship veren Social

Sciences and Humanities Research Council of Canada'ya da teşekkürlerimi arzederim.

Ayrıca eserin metnini yeniden biçimlendirmeme ve dizini hazırlamama yardımcı olan araştırma ödeneğini sağladığı için McGill Üniversitesi'ne de şükran borçluyum.

Eserin metni ile alakalı yorumlarından dolayı Mette Hjort'a minnettarım. Alba ve Miriam'a değerli önerilerinden dolayı ve Karen ve Bisia'ya beni varoluşun yabancı boyutlarıyla tanıştırmalarından dolayı ve Beata'ya da dinçleştirici pragmatizminden dolayı teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Eseri baskıya hazır hale getirmedeki katkılarından dolayı Gretta Taylor'a ve Melissa Steel'e de teşekkür ederim. Wanda Taylor'a da eserin son okumasını ve içindekileri hazırladığı için minnet borçluyum.

W. B. Yeats'ın "Among Schoolchildren" (*The Poems of W. B. Yeats: A New Edition,* edt. Richard J. Finneran, yayım hakkı 1928, Macmillan Publishing Company, 1956'da Georgie Yeats tarafından yenilenmiş versiyondan yeniden basılmıştır) şiirinden alıntı yapmama izin verdikleri için Michael B. Yeats ve Macmillan Londra Ltd. adına Macmillan Yayımcılığa ve A. P. Watt Ltd.'e; Ezra Pound'un "In a Station of the Metro" (*Personae: Collected Poems of Ezra Pound,* yayım hakkı 1926, yeniden basımı New Directions 1949) şiirinden alıntı yapmama müsaade ettikleri için New Directions Publishing Corporation'a; W. H. Auden'in "September 1, 1939" (yayım hakkı 1940, yeniden basımı *The English Auden: Poems, Essays, and Dramatic Writings, 1927–1939,* ed. Edward Mendelson) şiirinin en eski uyarlamasından bir mısra alıntılamama izin verdikleri için Faber ve Faber Lit. ve Random House, Inc.'e; Stephen Mitchell'in R. M. Rilke'nin "Panther" şiirinin çevirisinden (yayım hakkı 1982, yeniden basımı *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*) alıntı yapmama müsaade ettikleri için Random House Inc.'e minnettarım. Paul Celan'ın *Gesammelte Werke,* II (1983) eserinden "Weggebeizt", "Kein Halbholz" ve "Fadesonnen" şiirleri burada Suhrkamp Verlag'ın izniyle yayımlanmıştır; bu şiirlerin, yayım hakkı 1972, 1980, 1988; Michael Hamburger'e ait olan İngilizce tercümeleri ise Persea Books ve Anvil Press Poetry Ltd.'in izniyle *Poems of Paul Celan* adlı eserden alınarak yayımlanmıştır. Charles Baudelaire'den alıntılar *The Flowers of Evil*'dan (© 1955, 1962 New Directions Publishing Corporation) New Directions'ın izniyle yapılmıştır. Tadeusz Różewicz'in "In the Middle of Life" ve Zbigniew Herbert'in "The Stone" şiirlerinden seçme parçalar *Postwar Polish Poetry* (ed. ve trc. Czesław Miłosz, © 1965 Czesław Miłosz; yeniden basımı Bantam, Doubleday, Dell Publishing Group Inc.'in bir altbirimi olan Doubleday) isimli kitaptan alıntılanmıştır.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM
Kişilik ve İyi

1. Zaruri Çatılar 19
2. Ahlak Alanında Birey 49
3. İfade Edilemezlik Etiği 93
4. Ahlak Kaynakları 151

İKİNCİ KISIM
İçedönüklük

5. Ahlak Topoğrafyası 177
6. Platon'un Kendine Hâkim Olma Anlayışı 183
7. "In Interiore Homine" 199
8. Descartes'ın Bağımsız Aklı 221
9. Locke'un Her Şeyi Yerli Yerinde Yapan Bireyi 245
10. İnsan Durumunu Keşfetme 271
11. İçsel Tabiat 281
12. Tarihi Açıklama Hakkında Konu Dışı Birkaç Söz 301

ÜÇÜNCÜ KISIM
Gündelik Hayatın Benimsenmesi

13. "Tanrı Belirteçleri Sever" 317
14. Rasyonelleşen Hıristiyanlık 353
15. Ahlaki Duyarlıklar 375
16. İlahi Takdir Düzeni 405
17. Modernite Kültürü 433

DÖRDÜNCÜ KISIM
Tabiatın Sesi

18. Çatlamış Ufuklar 463
19. Radikal Aydınlanma 487
20. Kaynak Olarak Tabiat 537
21. Dışavurumcu Dönüşüm 557

BEŞİNCİ KISIM
İncelikli Diller

22. Victoria Döneminden Kalma Çağdaşlarımız 595
23. Post-Romantik Çağ Tasavvurları 635
24. Modernizmin Epifanileri 689
25. Sonuç: Modernitenin Çatışmaları 747

Dizin 785

Birinci Kısım
KİŞİLİK VE İYİ

1. Zaruri Çatılar

1.1

"Modern kimlik" şeklinde adlandıracağım olgunun çeşitli yönlerini keşfetmek istiyorum. Bu terimin ne anlama geldiğiyle alakalı iyi ve yaklaşık bir tarifte bulunacak olursak, bu tarif bir insan fail, bir kişi ya da bir birey olma konusundaki modern algımızın çeşitli damarlarının izlerini takip etmeyi gerektirir diyebiliriz. Ancak bu incelemenin peşine düşer düşmez, iyilik anlayışlarının nasıl evrildiği konusunda ayrıntılı bir kavrayışa sahip olmaksızın, bu konuda berrak bir bilgiye sahip olunamayacağı ortaya çıkar. Benlik ve iyilik ya da bir başka ifadeyle, benlik ve ahlak temalarının ayrılmaz biçimde birbirine girmiş temalar olduğu anlaşılır.

Bu ilk kısımda, II-V. kısımlarda modern kimlik bilincinin tarihine ve analizine dalmadan önce, bu bağlantıyı biraz irdelemek istiyorum. Ancak bu ön çalışmada bile bir başka engel söz konusudur. Günümüz ahlak felsefelerinin çoğu, tek başına değilse de özellikle İngilizce konuşulan dünyadakiler, ahlak felsefesine o kadar dar bir alan ayırırlar ki, burada ana hatlarını çizmeye çalışacağım hayati bağlantılardan bazılarını bu felsefelerin terimleriyle ifade etmek olanaksızdır. Bu ahlak felsefesi, nasıl olmanın daha iyi olacağından ziyade, nasıl davranmanın daha doğru olacağına; iyi yaşamın tabiatını tanımlamaktan ziyade, zorunluluğun içeriğini tanımlamaya yoğunlaşma eğilimindedir. Bu felsefe, sevgimizin ya da sadakatimizin amacı olarak iyilik anlayışına tahsis edilmiş bir kavramsal yapıdan yoksundur; bir diğer deyişle Iris Murdoch'un eserinde seçkin bir alaka yahut irade yoğunlaşması[1] olarak tasvir

• • • •

1 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (Londra: Routledge, 1970).

ettiği şeyden yoksundur. Bu felsefe, dar bir anlamdaki engelleyici ve köreltilmiş bir ahlak anlayışını onamıştır. Aynı dar bakış mümkün olan en iyi şekilde yaşama yolundaki girişimle ilgili konuların tamamına da teşmil edilmiştir. Bu anlayış, sadece uzman filozoflar arasında yaygınlaşmakla kalmamış aynı zamanda daha geniş bir halk kitlesince de benimsenmiştir.

Birinci kısımdaki çabamın büyük bir kısmı, meşru ahlak tanımlarımızın yelpazesini genişletmeye ve bazı durumlarda da, yanıltıcı bir şekilde tartışmalı gösterilmiş düşünce şekillerini ve tanımları düzeltmeye yöneltilecektir. Özelde ise kabullenegeldiğimiz ahlaki zorunlulukların temelini ve amacını belirlediğimiz zengin dil zeminini ortaya çıkarmayı ve incelemeyi istiyorum. Daha geniş anlamda, muasırlarımızın bazı ahlaki ve tinsel sezgilerinin arkasında yatan tinsel tabiatımızın ve vaziyetimizin arka planını keşfetmeyi arzulamaktayım. Bu keşif esnasında da, bir arka plan betimlemesinin ne olduğunu ve bunun yaşamımızdaki rolünü daha da berraklaştırmaya çalışacağım. İşte bu noktada önemli bir düzeltme unsuru gündeme gelir. Çünkü günümüz felsefelerinin çoğu bizlerin ahlak bilincinin ve inançlarının bu boyutunu ihmal etmişler ve hatta bunları muğlak ve alakasız konular olarak bir kenara itmişlerdir. Bu tavrın zıddına olarak, ben bunun ne kadar hayati olduğunu göstermeyi umut ediyorum.

Bir önceki paragrafta "ahlaki ve tinsel" sezgilerimizden bahsettim. Aslında normalde "ahlaki" diye tanımlanan her tür görüşle biraz daha geniş bir şekilde ilgilenmek arzusundayım. Adalet ve diğer insanların hayatına, esenliğine ve saygınlığına saygı gibi konulardaki fikirlerimize ve tepkilerimize ilaveten, kendi saygınlığımızın temelini neyin oluşturduğu hakkındaki algımıza ya da hayatlarımızı anlamlı ya da tatmin edici kılan şeyin ne olduğu konularındaki sorulara da bakmak istiyorum. Bunlar geniş bir tanımda ahlaki sorular olarak sınıflandırılabilir. Ancak sorulardan bazıları, insanların pek çoğunun sözlüğünde ahlaki konular olarak tasnif edilemeyecek derecede özsaygı ile ya da bizlerin idealleri ile gereğinden fazla ilgili konulardır. Bunlar daha ziyade hayatı yaşanmaya değer kılan şeyin ne olduğu ile ilgilenmektedirler.

Bu soruların ahlak konularıyla ortak noktaları ve muğlak "tinsel" terimini hak eden şey, bu soruların hepsinin bir başka yerde

"güçlü değerlendirme"[2] diye adlandırdığım unsurlar ihtiva etmeleridir. Bir başka ifadeyle değerlendirmeler, doğru ya da yanlış, daha iyi ya da daha kötü, daha yüce ya da daha alçak gibi ayrımlar içerir. Bu hükümler, bizim kendi arzularımızla, eğilimlerimizle ya da tercihlerimizle geçerli kılınamazlar, bilakis bunlardan bağımsızdırlar. Söz konusu ayrımlar, değerlendirmeler hakkında hüküm verilmesini sağlayacak standartlar sunarlar. Gerçekte değerli ya da tatmin edici olmayan bir hayat yaşıyor oluşum ahlaki bir kusur olarak değerlendirilmezken, beni bu terimlerle tanımlamak, benim kendi zevklerim ve arzularımdan bağımsız, kabul etmem gereken bir standart adına beni ayıplamak olacaktır.

Ahlaki olarak bildiğimiz en önemli ve güçlü talep kümesi, belki de başkalarının hayatına, dürüstlüğüne ve esenliğine ve hatta onların gelişimine saygı duymakla alakalıdır. Başkalarını öldürdüğümüzde, sakatladığımızda, mallarını çaldığımızda, içlerine korku saldığımızda, huzurlarını bozduğumuzda ya da sıkıntıda oldukları zaman onlardan yardımımızı esirgediğimizde, ihlal ettiğimiz şeyler de işte bunlardır. Esas itibarıyla bu talepleri herkes arzular ve bu talepler bütün insan topluluklarında kabul edilegelmiştir ve halen de kabul görmektedirler. Pek tabii ki bu talebin kapsamı çok geniştir. Erken dönem toplulukları ve bazı günümüz toplulukları bu haklardan yararlananlar sınıfını kabile üyeleriyle ya da ırkla sınırlarken, meşru hedef olan yabancıları ise dışlarlar. Hatta içlerinden kötü olan kimseyi bu statüden kati surette mahrum etmekle cezalandırırlar. Ancak bu toplulukların hepsi, bu taleplerin kendi üzerlerine belli bir sınıf tarafından yüklendiğini hissederler; günümüz insanlarının pek çoğuna göre bu sınıf insan ırkıyla özdeştir (hayvan hakları savunucuları için bu sınıf daha da genişleyebilir).

Burada ele aldığımız şey fevkalade derin, güçlü ve evrensel olan ahlaki sezgilerdir. Bunlar o kadar derindirler ki, onların yetiştirilme ve eğitimin birer sonucu gibi görünen diğer ahlaki tepkilerin zıddına, içgüdülerde kökleştiğini düşünürüz. Birini öldürmek ya da yaralamak konusunda doğal, doğuştan gelen bir vicdan rahatsızlığı var gibidir. Aynı şekilde, yaralanmış ya da tehlikede olan bir kişinin

• • • •

2 Bkz. Charles Taylor, "What is Human Agency?", *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Bana göre bir "değerlendirme"nin güçlü olup olmadığının en iyi analizi takdir ve kınama tavırlarına temel teşkil edip etmediğidir.

yardımına koşma eğiliminden de bahsedilebilir. Kültür ve yetiştirilme "öteki"yle ilgili sınırları belirlemede yardımcı olabilir, ancak bunlar esas tepkiyi yaratan nedenler değildirler. İşte bu nedenledir ki, başta Rousseau olmak üzere 18. yüzyıl düşünürleri, başkalarına karşı sempati duyma konusundaki doğal bir yatkınlığa inanırlar.

Hayata ve saygınlığa saygı duymanın kökleri çok derinlere gider ve belki de bu, aynı türden olanların birbirlerini öldürmelerini engellemek için öteki canlılar arasında da mevcut evrensel bir eğilimle ilişkilendirilebilir. Ancak insan hayatındaki pek çok içgüdü gibi, bu "içgüdü" de, daha önce gördüğümüz gibi, kültür içinde değişken bir form kazanır. Öyle ki bu kültürel form, bize söz konusu saygıyı ilzam eden şeyin betimlemesinden ayrılamaz hale gelir. Betimleme, sezgiyi açıkça ifade etmek için vardır. Örneğin betimleme bize insanların Tanrı'nın yaratıkları olduğunu, O'nun suretinde yaratıldıklarını; insanların ölümsüz ruhlar olduklarını; onların ilahi ateşin sudurundan meydana geldiklerini; insanların akıl sahibi failler olduklarını, bu nedenle de öteki varlıkların hepsini aşan bir saygınlığa sahip olduklarını söyler. Betimleme bunlar ya da benzeri başka tavsifler belirterek, bu nedenle bizlerin insanlara saygı borçlu olduğumuzu söyler. Bu saygıyı sınırlandıran çeşitli kültürler, söz konusu sınırlamayı, dışarıda bırakılanları saygıya temel olan hayati tanımlamadan mahrum etmek suretiyle yaparlar. Nitekim bu kişilerin ruhsuz oldukları, bütünüyle akıl sahibi olmadıkları ya da belki de Tanrı tarafından daha aşağı mevkilere mahkûm edildikleri ya da benzeri türde bir mahrumiyete maruz kaldıkları düşünülür.

Bu alanda bizlerin ahlaki tepkileri adeta iki yüze sahiptir. Bir yandan bu tepkiler neredeyse tatlı şeyleri sevmemizle, tiksindirici maddelerden hoşlanmamamız ya da düşme korkumuzla karşılatırılabilecek içgüdüler gibidirler. Diğer yandan, bu tepkilerimiz gizli ya da bariz bir şekilde insanın tabiatı ve konumu hakkında iddialar ihtiva ederler. İşte bu ikinci yön açısından bakıldığında, ahlaki bir tepki insanla ilgili belli bir ontolojiye verilen bir onay ve tasdiktir.

Modern natüralist bilincin önemli bir kolu, bu ikinci boyutu ayırmaya ve bu boyutu ahlakilik ile alakasız ya da gereksiz bir boyut olarak ilan etmeye çalışır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Bu kısmen, bu türden ontolojik açıklamaların geçmişteki kullanımlarının doğurduğu güvensizliktir; örneğin heretiklerin ya da sözde aşağı varlıkların haklarının sınırlandırılması ya da dışlanmalarında

bunlar meşruiyet zemini olarak kullanılmışlardır. Bozulmamış insan tabiatının içgüdüsel saiklerle hayata saygı duyduğu yolundaki primitivist algı da bu güvensizliği güçlendirilir. Ancak bu tavır kısmen de, modern tabiat bilimlerinin başarısından ilham alan ve ampirist ya da rasyonalist bilgi teorilerini takip edenler adına bu türden açıklamaların yer aldığı büyük epistemoloji şemsiyesinin neticesidir.

Bu türden tepkilere sahip olduğumuz gerçeğinde huzur bulmak ve bu tepkilere rasyonel açıklamalarda bulunan ontolojiyi gevezelik, eski çağlardan gelen saçmalık olarak görmek oldukça çekicidir. Bu tutum bu türden tepkilerimizin sosyobiyolojik açıklamasıyla uyuşabilir. Nitekim bu açıklamaların bariz evrimsel yararları olduğu ve daha evvel belirtildiği gibi, diğer canlı türleri arasında da benzerlerine sahip olduğu düşünülebilir.

Ancak bu düzgün ayrım başarıyla sonuna kadar götürülemez. Ontolojik açıklamalar kendilerini "içgüdüsel" saygı tepkilerimizin doğru açıklamaları olarak sunarlar. Bu açıklamalarda bu tepkiler diğer "içgüdüsel" tepkilerden, örneğin tatlılardan hoşlanmamız ya da belli kokulara ya da nesnelere karşı tiksinti hissetmemiz gibi tepkilerden, farklı olarak değerlendirilirler. Ahlaki durumlarda olduğu gibi, bu tepkilerde açıkça ifade edilecek bir şeyler olduğunu kabul etmeyiz. Bu ayrım acaba gayrimeşru mudur? Metafiziksel bir icat mıdır? Bu ayrım şundan kaynaklanır: her iki durumda da tepkimiz belli bir niteliğe sahip olan bir nesneye yöneliktir. Ancak birinde nitelik nesnenin bu tepkiyi hak ettiğini belirlerken; diğerinde ikisi arasındaki bağlantı sadece kaba bir gerçekten ibarettir. Böylece ahlaki saygıya neyin ve kimin yaraştığı üzerinde tartışıp bu konuda akıl yürütürüz. Ancak bu, iğrenti duyma gibi bir tepki için olası bile değildir. İğrendiğimiz şeyin sınırlarını değiştirmenin faydalı ya da uygun olduğu hususunda akıl yürütebilir ve eğitimle bu konuda başarılı da olabiliriz. Fakat burada, tiksindirici olan nesnenin kendine özgü nitelikleri açısından bir tanımının yapılabileceğini ve sonra buradan yola çıkarak kendilerine tepkide bulunduğumuz belirli şeylerin bu tepkiyi hak eden nesneler olup olmadığı yolunda iddialarda bulunulabileceğini varsaymak anlamsız olacaktır. Tiksindirici kavramı için, aslında kavramı barındıran nesnelere verdiğimiz tepkiden başka bir kıstas yok gibidir. Belirli bir nesneyle bağlantılı olan birinci türden tepkiye nispetle, bu ikincisi kaba bir tepki olarak adlandırılabilir.

Ahlaki tepkilerimizi bu iç organlarda hissedilen tepkilere benzetmek, ahlaki tepkilere uygun nesnelerle ilgili bütün bu konuşmalarımızı tamamıyla bir yanılsama olarak görmek anlamına gelir. Gerçek nitelikleri bizlerin fiili tepkilerimizden bağımsız bir kıstasla ayıkladığımız inancı temelsiz olarak kabul edilebilir. İşte bu John Mackie'nin benimsediği ahlaki değerlerde "hata teorisi"[3] olarak adlandırılan teorinin ağır yüküdür. Bu inanç sosyobiyolojik bir görüşle kolayca birleştirilebilir. Bu görüşe göre, belli ahlaki tepkilerin bariz bir hayatta kalma değerinin olmuş olduğu (ve halen bu değeri koruduğu) kabul edilir; hatta yukarıda bizi tiksindiren şeyi değiştirmeyi düşündüğümüz gibi, tepkilerimize bu değeri artıracak şekilde ince ayar yapmak ve değiştirmek teklif edilebilir. Ancak bunun her şeyin değil de, ancak belirli şeylerin tabiatları gereği saygı duymaya uygun nesneler oldukları görüşüyle alakası yoktur.

Şu halde bu sosyobiyolojik ya da harici bakış açısı, ahlaki hayatlarımızı tartışma, muhakeme etme ve uygulama şeklimizden bütünüyle farklıdır. Artık hepimiz hayata ve insan saygınlığına saygı hususunda evrenselciyiz. Ancak bu durum, bu türden tepkilere rastgele sahip olduğumuz ya da insan ırkının mevcut durumunu dikkate alarak bu türden tepkilere sahip olmanın faydalı olduğuna karar verdiğimiz anlamına gelmez. (Ancak bazıları bu şekilde bir argümana sahiptirler; örneğin küçülen bir dünyada Üçüncü Dünya ülkelerindeki fakirliği göz önünde bulundurmanın kendi yararımıza olduğunu ileri sürerler). Bu daha ziyade, sınırlarımızı insan ırkının tamamına teşmil etmemenin bütünüyle yanlış ve temelsiz olacağına inandığımız anlamına gelir.

Herhangi biri sınırları daraltmayı teklif ettiği takdirde, ona hemen sınırların içinde kalanları dışlananlardan ayıran şeyin ne olduğunu sormalıyız. Bunun ardından da, saygı ilzam edicilikle hiçbir alakası olmadığını göstermek için, bu ayırt edici niteliği ele almalıyız. Irkçılara karşı yaptığımız şey işte budur. Derinin renginin ya da fiziksel özelliklerin insanların saygımızı ilzam eden unsurla hiçbir ilgisi yoktur. Aslında hiçbir ontolojik açıklama bununla bağdaşmaz. Irkçılar insanların belirli hayati ahlaki niteliklerinin genetik olarak belirlenmiş olduğunu iddia etmek zorundadırlar. Nitekim onlar, bazı ırkların daha az zeki, yüksek ahlaki bilince

• • • •

3 J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

daha az yatkın olduğu ve benzeri iddialarda bulunurlar. Argümanın mantığı onları iddialarını tecrübi olarak en zayıf oldukları bir zeminde temellendirmeye zorlar. Deri rengindeki farklılıklar inkâr edilemez. Ancak insanlık tarihi dikkate alındığında, kalıtsal kültürel farklılıklarla alakalı bütün iddialar çöker. Bütün bu tartışmanın mantığı, zati tanımı, yani ahlaki tepkilerimize neden olan objelerin kıstasları bizlerin *de facto* tepkilerinden bağımsız olan tanımlarını ciddiye alır.

Bu başka türlü de olabilir mi? Hepimiz ahlaki tepkilerimizde tutarlı olma baskısını hissederiz. Ontolojik açıklamaları görmezden gelmeyi öne süren filozoflar bile, tutarlı olup olmamaları bakımından ahlaki sezgilerimizi eleştirirler. Ancak tutarlılık problemi zati tanımlamayı varsayar. Herhangi biri, nasıl olur da tutarsız bir şekilde midesi bulanıyor şeklinde suçlanabilir? Midesini bulandıran bütün nesneleri kapsayan, hepsinin midesini bulandırması şartıyla, bazı tanımlamalar her zaman bulunabilir. Tutarlılık meselesi, ancak tepki, uygun nesnesi olarak bağımsız bir nitelikle irtibatlı olduğu takdirde söz konusu olabilir.

Ahlakilik konusunda düşünme, akıl yürütme, tartışma ve kendimizi sorgulama metodumuzun bütünü, ahlaki tepkilerimizin iki yönü olduğunu farz eder. Bunlar sadece "içgüdüsel" duygular olmayıp aynı zamanda duyguya sebep olan nesne ile alakalı iddiaların da zımni kabulleridir. Çeşitli ontolojik açıklamalar bu iddiaları ifade etmeye çalışır. Bu iki yönü inkâr etme yolundaki modern epistemolojinin sebep olduğu ayartmalar, çok yanlış bir "pratik akıl yürütme"[4] modelinin genişçe kabul görmesi nedeniyle güçlenir. Söz konusu model, tabiat bilimlerine ait uslamlama metodundan gayrimeşru bir şekilde çıkarsanmıştır.

Çeşitli ontolojik açıklamalar, insanlara –Tanrı'nın yaratığı, ilahi ateşin yayılımları ya da rasyonel tercih sahibi failler olmaları gibi– bir takım yüklemler atfederler. Bu açıklamalar, (a) etrafımızdaki insanlarla ve kendi kendimizle ilişki kurmalarımızı betimlediğimiz gündelik tanımlardan oldukça uzak olmaları; (b) evren anlayışımıza ve evrendeki yerimize atıfta bulunmaları bakımından, daha ziyade tabiat bilimlerindeki kuramsal yüklemlere benzerler. Aslında modern dönem öncesine geri gidecek ve örneğin Platon'un

• • • •

4 Bölüm 3.2'deki tartışmaya ve "Açıklama ve Pratik Akıl" (yakında çıkacak) adlı çalışmama bakınız.

düşüncesini ele alacak olursak, sadece ahlakın temelini oluşturan ontolojik açıklamanın filozofun evren hakkındaki bilimsel teorisiyle özdeş olduğu ortaya çıkar. İdeler teorisi her ikisinin temelini oluşturur.

Bu ontolojik isnatları, destekleyici fiziksel açıklamalarımıza benzer yollarla yapılandırmak zorunda olduğumuzu varsaymak doğaldır. Bunu yaparken, kendilerine karşı tepkilerimizden bağımsız bir şekilde tanımlanmış gerçeklerden yola çıkarak, temel bir açıklamanın ötekilerinden daha iyi olduğunu göstermeye çalışırız. Ancak bunu yaptığımızda, hakkında tartışmakta olduğumuz şeyi gözden kaybederiz. Ontolojik açıklamalar, ahlaki içgüdülerimizin açıklamaları statüsünü elde etmişlerdir. Bu açıklamalar tepkilerimizdeki zımni iddiaları ifade ederler. Onyedinci yüzyıldan beri tabiat bilimlerinde yapmış olduğumuz gibi, bir kez nötr bir duruş edinip de gerçekleri bu tepkilerden bağımsız olarak tanımlamaya çalıştığımızda, artık bu açıklamalar hakkında asla tartışamayız. Ahlaki tarafsızlık diye bir şey tabii ki söz konusudur. Ahlak anlayışındaki gelişme, çoğunlukla tepkilerimizin bir kısmını etkisizleştirmeyi gerektirir. Fakat bunun nedeni, basit kıskançlık, bencillik ya da diğer değersiz duygularla öteki duyguların aynı sayılmaması, karıştırılmaması ve tefrik edilebilmesi içindir. Bu kesinlikle tepkilerimizin tamamının ortadan kaldırılması meselesi değildir.

Ahlak tartışmaları ve araştırmaları, ancak burada bahsettiklerim gibi, en derin ahlaki tepkilerimizin şekillendirmiş olduğu bir dünyada devam eder; tıpkı tabiat bilimlerinin, bütün tepkilerimizin etkisizleştirildiği bir dünyaya odaklandığımızı varsayması gibi. Eğer insanı saygı duyulmaya değer kılan şeyin ne olduğunu daha iyi tanımlamak isterseniz, bu durumda insanın çilesini hissetmenin ne olduğunu, adaletsizlikte neyin çirkin olduğunu ya da insan hayatının hakikati karşısında hissettiğiniz huşuyu hatırlamak zorunda kalırsınız. Hiçbir argüman kişiyi dünyaya karşı, "bilim"in taleplerinden adapte edilen ya da patolojinin bir sonucu olarak elde edilen nötr bir duruştan ahlak ontolojisi anlayışına götüremez. Ancak bundan ahlak ontolojisinin, natüralistlerin çoğunlukla varsaydıkları gibi, bir kurgudan ibaret olduğu anlamı çıkarılamaz. Tam tersine derin ahlaki içgüdülerimizi, insan hayatına saygıya olan köklü algımızı, ontolojik iddiaların ayırt edilebildiği, rasyonel bir şekilde tartışılabildiği ve elendiği bir dünyaya giriş koşulumuz olarak görmeliyiz.

1.2

Baş tarafta ahlaki ve tinsel sezgilerimizin ardında yatan "arka planı" keşfetmekten bahsetmiştim. Şimdi bunu bir başka şekilde şöyle ifade edebilirim: amacım bu sezgileri açık seçik dile getiren ahlak ontolojisidir. Tepkilerimizi anlamlandıran tinsel tabiatımızı ve durumumuzu nasıl betimleyebiliriz? Burada "anlamlandıran" ifadesi bu tepkileri uygun tepkiler yapan unsuru betimlemek anlamındadır. Yani bir şeyi bu tepkilerin uygun nesnesi yapan faktörün ne olduğunu belirlemek ve buna bağlı olarak da, tepkinin tabiatını daha tam şekilde formüle etmektir. Aynı şekilde, anlamlandırma bütün bunların kendimiz ve dünyadaki konumumuzla alakalı olarak neleri varsaydığını ayrıntılarıyla açıklamaktır. Burada açık seçik ifade edilen şey, her haklılık iddiasında varsaydığımız ve temel aldığımız arka plandır; tepkilerimizin doğru tepkiler olduğunu savunmak zorunda kaldığımızda da, bu arka planı kısmen ifadelendirmek zorunda kalırız.

Söz konusu ifade ediş, çok zor ve tartışmalı olabilir. Bunu söylerken çağdaşlarımızın ahlak ontolojisi konusunda her zaman fikirdaş olmamaları konusundaki belli durumu kastetmiyorum. Bu zaten yeterince açıktır. Nitekim pek çok insana yukarıda tartışılan insan hayatına saygı konusundaki tepkilerinin temeli sorulacak olsa, daha evvel atıfta bulunduğum teistik açıklamaya müracaat eder ve Tanrı'nın yaratıkları olarak yaygın statümüzü hatırlatırlar. Bir diğer grup ise, bütünüyle seküler bir açıklama adına bu teistik tavrı reddedecek ve belki de rasyonel hayatın saygınlığına başvuracaklardır. Ancak bunun ötesinde herhangi bir şahsa ait arka planı ifade ediş ihtilaf konusu olabilir. Failin kendisi zorunlu olarak en iyi otorite değildir, en azından başlangıç itibarıyla.

Bu durumun öncelikli nedeni herhangi bir şahsın görüşlerinin ardındaki ahlak ontolojisinin büyük oranda gizli kalabilmesidir. Aslında söz konusu arka planı ön plana itmeye zorlayan herhangi bir meydan okuma olmadığı müddetçe, bu genellikle gizli kalır. Örneğin ortalama bir insan evrensel saygı ilkesinin temelleri hakkında düşünmeye çok az ihtiyaç duyar, çünkü günümüzde neredeyse herkes bunu bir aksiyom olarak kabul eder. En büyük ihlalciler yalanlar ve özel iddialardan oluşan dumanlı bir ekran ardında gizlenirler. Güney Afrika'daki gibi ırkçı rejimler bile programlarını "ayrı

ancak eşit bir gelişim" şeklinde bir dil kullanarak sunarlar. Sovyetler'deki ayrılıkçılar sayısız uydurma suçlamalarla hapsedilir ya da "zihinsel olarak hasta" diye hastanelere yatırılırken, rejimi halkın seçtiği kurgusu muhafaza edilir. İster teist isterse seküler olsunlar, kişilerin temel fikirleri nadiren gün yüzüne çıkar. Kürtaj gibi belli çok özel tartışmalar bu durumun istisnasıdır.

Bu nedenle geniş alanlar üzerindeki arka plan keşfedilmemiş olarak kalma eğilimindedir. Fakat bunun da ötesinde, keşfe direnç bile gösterilebilir. Bunun nedeni tabir caizse, insanların bir yanda resmi ve bilinçli olarak inandıkları ve hatta inandıkları için kendilerinden gurur duydukları şey ile öte yanda bazı ahlaki tepkilerini anlamlandırma ihtiyaçları arasındaki çelişki –sıklıkla böyle olduğunu iddia edebilirim– olabilir. Böyle bir uyumsuzluk durumu, yukarıdaki tartışmada gün yüzüne çıkarılmıştı; bazı natüralistler bütün ahlak ontolojilerini geçerliliği olmayan alakasız hikâyeler olarak ele almayı önerirler. Ancak bunu yaparken, kendileri bizler gibi hangi nesnelerin uyumlu, hangi tepkilerin yerinde olduğunu tartışmayı sürdürürler. Burada olan şey, çoğunlukla sosyobiyolojik olan bu sözüm ona dışlamayı doğru çıkaran indirgeyici açıklamanın ta kendisinin ahlak ontolojisi rolünü üstlenmesidir. Bu şu demektir: bu indirgeyici açıklama uygun nesneler ya da geçerli tepkilerin ayrımlanması için gerekli ilkeleri belirlemeye başlar. Birinci bölümde ele alınan ve ahlaki hata teorisini haklı çıkaran dik başlı bilimsel bir teori olarak yola çıkan şey, sonucu itibarıyla yeni bir "bilimsel" ya da "evrimci" etiğin temeli haline gelir.[5] Bu noktada şöyle bir sonuca varmak gerekir: ahlak ontolojisinin tabiatı hakkında, düşünürlerin hakikatte esas aldıkları, ideoloji kaynaklı bir yanılsama hüküm sürmektedir. Burada oldukça tartışmalı ve fakat çok önemli bir ifade etme görevi yer almaktadır: bu ifade ediş, konuyla ilgili insanların ifadelerinin aksine, kendi ahlaki yargılarının gerçek tinsel temellerinin resmi olarak kabul edilenden ne derecede saptığını gösterebilecektir.

Çağdaşlarımız arasında ahlak ontolojisinin gerekçeli olarak önemli ölçüde bastırıldığını iddia edeceğim. Bunun nedeni kısmen modern toplumun çoğulcu tabiatının bu şekilde yaşamayı kolaylaştırmış olması, kısmen de modern epistemolojinin (yukarıda

• • • •

5 Bunun iyi bir örneği için bkz. E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

bahsedilen natüralistler gibi) ve bunun ardında bu epistemolojiyle ilişkilendirilen tinsel bakış açısının muazzam etkisidir. Bu nedenle burada girişti̇ğim iş büyük oranda, bilinçaltında olanın çağrıldığı bir deneme olarak adlandırılabilir. Buradaki teorik zeminin çoğu mücadeleyle elde edilecektir ve herkesi ikna edemeyeceğim de neredeyse kesindir.

Anlaşmazlıklarımız ve bastırma arzularımız yanında, bu ahlak ontolojisinin bu ifade edilişi üçüncü bir nedenden dolayı daha da zor olacaktır. Bu neden, ahlaki inançlarımızın pek çoğunun geçici, arayış içinde ve belirsiz tabiatıdır. Muasırlarımızın pek çoğu, natüralistlerin ontolojiyi bütünüyle reddetme yolundaki çabalarından etkilenmemiştir ve tam tersine ahlaki tepkilerinin kendilerine bu tepkilere uygun bazı temellere bağlı olmaları gerektiğini gösterdiklerini kabul ederler. Ne var ki aynı insanlar, iş bu temellerin ne olduğunu söylemeye geldiğinde şaşkın ve kararsız bir hal alırlar. Yukarıdaki örneğimizde pek çok insan, saygı kaynaklı tepkilerinin temeli olarak teistik ve seküler ontolojilerle yüzyüze geldiklerinde, kendilerini nihai bir seçim yapmaya hazır hissetmezler. Bu kimseler, ahlaki inançları vasıtasıyla, insan tabiatında ya da insanın durumunda onu saygıya değer bir nesne kılan bir teorik zemini kabul ettiklerini tasdik ederler. Ancak herhangi bir özel tanımlamaya, en azından yukarıda önerilenler arasından herhangi birine tam bir teslimiyetle bağlanamayacaklarını itiraf ederler. Pek çoğu için benzer bir durum, insan hayatını yaşanılır kılan ya da kendi ferdi yaşamlarına anlam veren şeyin ne olduğu hususundaki soruda da kendini gösterir. Çoğunluğumuz hâlâ burada cevap bulmak için kem küm etme sürecindeyiz. Aslında bu durum aşağıda iddia etmeye çalışacağım gibi modern bir sıkıntılı durumdur.

Bunun böyle olduğu yerlerde ifadelendirme meselesi başka bir form kazanır. Bu ne sadece insanların zımnen ancak sorunsuz bir şekilde kabul etmiş oldukları şeyi formüle etmektir, ne de ideolojik reddiyelerine rağmen insanların gerçekte dayandıkları zemini göstermektir. Bu girişim daha ziyade, aslında bu ya da şu ontolojinin, kabul edelim ya da etmeyelim, ahlaki tepkilerimizin yegâne uygun temeli olduğunu göstermekle sürdürülebilir. Dostoyevski, bu tür bir teze başvurmuş ve yakın zamanlı bir çalışmada Leszek Kołakowski de bunu tartışmıştır:[6] "Tanrı yok ise o halde her şey mübahtır". Ancak inançlarımızın gerçekte nereye vardığıyla ilgi-

• • • •

6 Bkz. Leszek Kołakowski, *Religion* (Londra: Fontana, 1982).

lenen bu tartışma seviyesi, söz konusu inançların, natüralist bastırma karşısında halihazırda ne olduklarını göstermeye çalışan önceki tartışmadan daha da zordur. Bu alanda ilerleyen satırlarda muhtemelen çok uzaklara gidemeyeceğim. Biz modernlerin gerçekte dayandığı geçici, müteredditve bulanık inançlar konusunda birşeyler gösterebilmek çok daha tatminkâr ve değerli olurdu. Bununla birlikte boşluklarla, silintilerle ve bulanıklıklarla dolu ahlak dünyamızın haritası yeterince ilginçtir.

1.3

Modernlerin ahlaki dünyası önceki medeniyetlerinkinden kayda değer oranda farklıdır. İnsanın saygımızı ilzam etmesi fikrine baktığımızda, bu durum daha da açık hale gelir. Hangi formda olursa olsun, bu algı, evrensel bir insan anlayışı olarak karşımıza çıkar; yani her toplumda böyle bir anlayış bir şekilde bulunmaktadır. Saygıya değer varlıkların etrafındaki sınır önceki topluluklarda özel bir cemaati içine alacak şekilde çizilebilir, ancak böyle bir sınıf daima vardır. Yüksek medeniyetler olarak kabul ettiklerimiz açısından, bu gruba daima bütün insan türü dahildir.

Böyle yüksek medeniyetler arasında modern Batıya özgü olan şey, burada ayrıcalıklı saygı prensibi formülasyonunun haklar bakımından ele alınmasıdır. Bu yaklaşım, yasal sistemimizin temeli haline gelmiştir –ve bu şekilde de dünyaya yayılmıştır. Ancak buna ilaveten, benzer bir unsur daha ahlak düşüncemizde öncelikli konuma gelir.

Batı hukuk geleneğinde geliştiği şekliyle "öznel hak" olarak da adlandırılan hak düşüncesi, yasal bir ayrıcalıktır; adeta kendisine atfedilen faile ait bir mülk olarak görülür. Başlangıçta bu türden haklar farklı özelliği olan mülkiyetlerdi: bazı insanlar belirli toplantılara katılma, görüş beyan etme ya da nehirden ücret toplama vb. haklarına sahiptiler. Onyedinci yüzyıldaki doğal hukuk teorisindeki devrim kısmen bu haklara ait dilin evrensel ahlak normlarını ifade etmek için kullanmasını da ihtiva etti. Böylece o dönemde "doğal" haklardan bahsetmeye başladık; şimdi ise bu haklardan herkesin sahip olduğu farz edilen hayat ve hürriyet gibi şeylere atıfla bahsediyoruz.

Bir bakıma, yaşamanın doğal ve evrensel bir hak olduğundan bahsetmek yeni bir icat gibi görünmemektedir. Ancak burada şe-

kilsel bir değişiklikten bahsedilebilir. Önceden bunu, masum bir cana kıymanın aleyhine doğal bir yasa olduğu şeklinde ifade ederdik. Her iki formülasyon da aynı şeyi yasaklar. Ancak fark neyin yasaklandığında değil öznenin yerindedir. Yasa itaat etmek zorunda olduğum şeydir. Bana belirli faydalar sağlayabilir. Burada benim hayatıma da saygı duyulması gerekliliği, bana dokunulmazlık kazandırır. Fakat temelde ben yasaya tabiyim. Tersine, öznel bir hak, hakka sahip olanın yürürlüğe sokmak konusunda etkili olabildiği ya da olması gereken bir şeydir. Evvelce sana doğal yasaca doğal bir hak olarak verilmiş bir dokunulmazlığı, sana tahsis etmek, bu dokunulmazlığı tesis etmede ve yürürlüğe sokmakta sana bir rol vermek demektir. Senin muvafakatın bu durumda gereklidir ve hürriyet derecen de bu seviyede daha büyüktür. Hatta bunların aşırı ucunda, bir haktan feragat edebilirsin, böylece dokunulmazlığı iptal edebilirsin. İşte bu yüzden Locke kendisine ait üç temel hak kavramında olduğu gibi, bu ihtimali engellemek için "mahrum edilemezlik" fikrini ortaya atmak zorunda kalmıştır. Daha evvelki doğal yasa formülasyonunda böyle bir tedbir almaya ihtiyaç duyulmuyordu, çünkü kendi tabiatı gereğince, doğal yasa dili hakkı kaldırma gücüne engel oluyordu.

Evrensel, doğal ya da insan haklarından bahsetmek, insan hayatına ve haysiyetine saygıyla özerklik fikrini ilişkilendirmektir. Bu anlayış, insanları kendileri için gerekli olan saygıyı tesis etmede ve bu saygıyı garantilemek konusunda etkin işbirlikçiler olarak algılamaktır. Bu durum, modern Batının ahlak görüşündeki temel bir niteliği dile getirir. Bu form değişimi, içerikteki, kişiye saygı duymanın ne olduğu konusundaki bir anlayış değişikliğiyle paralel gider. Özerklik bu anlayışa temel teşkil eder. Böylece Lockecu tabii haklar üçlüsü özerkliği hürriyete ilave eder. Bize göre şahsiyete saygı, hayati bir nitelik olarak şahsın ahlaki özerkliğine saygı duymayı gerektirir. Post-Romantik ferdî farklılık anlayışının gelişimi, insanlara, kendimize karşıt ve hatta ahlaki anlayışımıza zıt da olsa, şahsiyetlerini kendi istedikleri doğrultuda geliştirme serbestisi vermemiz talebine doğru gelişir. J. S. Mill, bu tezi oldukça ikna edici bir şekilde geliştirir.

Mill'in ilkesini tabii ki herkes paylaşmaz. Nitekim bu ilkenin Batı yasaması üzerinde etkisini tam olarak göstermesi oldukça yenidir. Ancak medeniyetimizdeki herkes, insanlara kendi istedikleri şekilde gelişme hürriyetini teslim etme çağrısının gücünü hisseder. Bu

konudaki fikir ayrılığı, pornografi, çeşitli aşırı müsamahakâr cinsel davranış türleri ya da şiddet betimlemeleri gibi şeylerin meşru gelişimle olan ilişkisi konusundadır. Acaba bunların yasaklanması insanların kendi istedikleri şekilde gelişmeleri hürriyetini tehlikeye sokar mı? Hiç şüphe yok ki, böylesi bir tehlike ortaya çıkarsa, bu durum sosyal kontrol mekanizmalarının gevşetilmesine, tam manada belirleyici olmasa da, bir gerekçe sunar.

O halde özerklik bizlerin saygı anlayışında temel bir yere sahiptir. Bu konuyla alakalı pek çok hususta fikir birliği vardır. Bunun ötesinde, insan tabiatı ve vaziyetimizin bu özerklik talebine gerekçeler sunan türlü zengin betimlemeleri bulunur. Buna, örneğin kendimizi tatminkâr ancak aldatıcı tabiata dalma düşüncesinden kurtaran ve etrafımızdaki dünyayı nesnelleştirerek bağlarını koparan bağımsız özneler olarak algılamamız; kendimizi bütünüyle rasyonel failler olarak algıladığımız Kantcı anlayış ya da organik metaforlar ve kendini ifade etme anlayışına dayanarak kendimizi anlamlandırdığımız, az evvel bahsedilen Romantik anlayış da dahildir. Pekiyi bilindiği gibi, bu farklı görüşlerin taraftarları birbirleriyle şiddetli bir çatışma içindedirler. Genelleştirilmiş bir ahlaki konsensüs, burada yine, felsefi izahat seviyesinde tartışmaya girer.

Bu tartışmada kesinlikle tarafsız değilim, ancak şu noktada bu tartışmaya faydalı bir katkıda bulunma durumunda da değilim. Bunun yerine, modern saygı anlayışımızı bağlantılı diğer iki niteliği belirtmek suretiyle toparlamaya çalışacağım.

Birinci nitelik ıstıraptan sakınmaya atfettiğimiz önemdir. Bu nitelik yine yüksek medeniyetlere has bir niteliktir. Bizlerin bu alanda birkaç yüzyıl önceki atalarımızdan çok daha fazla duyarlı olduğumuz kesindir. Atalarımızın uyguladıkları, bize göre, barbarca sayılabilecek cezalara bakacak olursak, bunu kolayca görebiliriz. Bir defa daha, hukuki kanunlar ve bunların uygulamaları, daha geniş kültür hareketlerine bir pencere açar. Michel Foucault'nun *Surveiller et punir*'inin[7] girişinde yazdığı, onsekizinci yüzyıl ortaları Fransa'sında hükümdarı katletmeye kalkışmış bir adamın uğradığı eziyetin ve idamın dehşetengiz betimlemesini bir düşünelim. Yirminci yüzyıl Batısında da benzer korkunç olaylar meydana gelmektedir. Fakat bu olaylar artık gizlenmeleri gereken, şok edici

• • • •

7 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

cinnet halleri olarak görülmektedir. Ölüm cezasının hâlâ yürülükte olduğu "temiz" yasal idamlar bile, artık halka açık alanlarda değil hapishane duvarları ardında infaz edilmektedir. Ailelerin daha önceki dönemlerde, böyle olaylar halka açık gösteriler olarak sunulduğunda, küçük çocuklarını bunları seyre götürdüklerini ürpertiyle öğreniriz. Bizler ıstıraba karşı çok daha fazla duyarlıyız ancak bu duyarlılık onu somut olarak telafi edilmesi gereken bir haksızlıktan ziyade hakkında hiçbirşey duymak istemediğimiz bir olguya çevirdiğimiz gerçeğini yadsımamaktadır. Ancak ıstırabın en asgariye indirgenmesi gerektiği anlayışı bugün bizim için saygı kelimesinin ifade ettiği şeyin ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak bu geçmişte hitabette usta olan bir azınlığa, özellikle de Nietzche'ye hoş gelmemiş olabilirdi.

Bu değişimin sebeplerinden bir kısmı olumsuzdur. Örneğin onsekizinci yüzyılda Robert-François Damiens'in cellatlarıyla karşılaştırıldığında, törensel bir şekilde feci bir cinayeti aynı derecede korkunç bir ceza ile bozmayı anlamsız buluruz. Bu onarımı anlamlı kılan kozmik bir ahlaki düzen anlayışının bütünü bizim içi anlamını yitirmiş durumdadır. Istırabı hafifletme üzerine yapılan vurgu, bu türden inançların çöküşüyle gelişmiştir. İnsanı daha geniş kozmik bir düzende ya da ilahi tarihte bir rol oynarken görmemeye başladığımız andan sonra geriye kalan, eski ahlaki önemi üstlenen şey işte budur. Bu anlayış, insanın üzerine böylesine geniş düzenler ya da dramalar adına yıkılan lüzumsuz, anlamsız ıstırabı protesto eden Faydacı Aydınlanmanın karşı atağının bir parçasıydı.

Ancak insanın iyi haline olan bu en ivedi vurgu, pek tabii ki dini kaynaklara da sahiptir. Bu anlayış Yeni Ahit'ten kaynaklanır ve Hıristiyan maneviyatının da ana temalardan biridir. Modern faydacılık bunun sekülerleştirilmiş varyantından biridir. Bu sıfatla modern faydacılık modern çağın başlangıcında yeni ve benzersiz bir önem kazanan ve aynı zamanda modern kültürün esası haline gelen daha temel bir nitelikle Hıristiyan maneviyatına bağlanır. Bunu gündelik hayatın benimsenmesi olarak tanımlamak istiyorum. Bu terim bir sanat terimidir ve kabaca üretim ve aile hayatını adlandırmak için kullanılır.

Geleneksel, Aristotelesci ahlaka göre, bu sadece alt yapısal bir önem taşır. "Hayat", iyi bir tefekkür hayatına ve kişinin bir vatandaş olarak eylemine destek ve zorunlu arka plan olarak önemlidir.

Reformasyonla birlikte, modern, Hıristiyanlıktan esinlenmiş bir anlayışla karşılaşırız. Buna göre gündelik yaşam tam tersine iyi hayatın temelidir. Buradaki kritik mesele, bu hayatın ibadetle dolu olarak ve Tanrı korkusuyla yaşanıp yaşanmadığı sorusuydu. Ancak Tanrı'dan korkan kişinin hayatı, tam manasıyla ancak evlilik ve meslek hayatı içinde yaşanılabilirdi. Adeta önceki "yüksek" yaşam formları tahttan indirildi. Bununla birlikte de bu yaşam formlarını kendi ayrıcalıklı alanları haline getiren elitlere sık sık gizli ya da açık saldırılar gündeme geldi.

İtirazlarla karşılaşsa ve sık sık seküler formlarda ortaya çıksa da, bu gündelik hayatın benimsenmesi algısının modern medeniyetteki en güçlü fikirlerden birisi haline geldiğine inanıyorum. Bu algı, bizim refah meselesiyle çok ilgili çağdaş "burjuva" siyasetimizin temelinde yatmaktadır; aynı zamanda da, en tepesindeki üretici insan idealiyle yüzyılımızın en etkili devrimci ideolojisi Marksizme de güç veren yine odur. İnsan hayatında her günün önemli oluşu algısı, bu algının doğal sonucu olan ıstırap çekmenin önemiyle birlikte, insan hayatına ve insan haysiyetine gerçekten saygı duyma anlayışımızın mahiyetini bütünüyle etkiler. Gündelik hayatın benimsenmesi algısı, özerkliğe hayati bir önem atfettiği gibi, söz konusu özerklik talebinin medeniyetimize, modern Batıya özgün bir türünü de tanımlar.

1.4

Şimdiye kadar ahlaki sezgilerimizin her ne kadar en önemlilerinden de olsa sadece bir kolunu inceledim. Bunlar, insan hayatına saygı duyulması gerektiği anlayışı ve bu anlayışın bize dayattığı sınırlamaların ve zorunlulukların yaşamımızdaki en çok öneme ve ağırlığa sahip olan yaptırımlar arasında olduğu kabulü etrafında kümelenen ahlaki inançlardır. Söz konusu saygının muhtevası konusunda özellikle modern bir anlayışın olduğunu iddia edegeldim. Nitekim bu anlayış hürriyete ve kendine hâkim olmaya göze çarpan bir yer tahsis eder, ıstıraptan sakınmayı yüceltir ve mutluluğumuz için üretkenlik eylemini ve aile hayatını esas alır. Ancak bu ahlaki sezgiler kümesi ahlaki yaşamımızın sadece bir eksenini kapsar. Tartışmakta olduğum ahlak anlayışlarının alakalı olduğu başka eksenler de mevcuttur.

"Ahlak" sadece başkalarına saygı açısından tanımlanabilir ve çoğunlukla da bu açıdan tanımlanır. Ahlak kategorisinin bizlerin diğer insanlara karşı olan sorumluluklarımızı ihtiva ettiği düşünülür. Ancak bu fikri kabul edecek olursak, bu takdirde bizim için temel öneme sahip olan ve güçlü değerlendirmeyi gündeme getiren başka soruların mevcudiyetini de görmek zorundayız. Örneğin ne tür bir yaşamın yaşanmaya değer olduğu meselesiyle ilgili olan hayatımı nasıl yaşayacağım sorusu alınabilir. Ya da nasıl bir yaşamın bana has yeteneklerimde gizli vaatleri beni tatmin edecek bir şekilde kullanmamı sağlayacağı sorusu değerlendirilebilir. Aynı şekilde, benim yeteneklerime sahip olan birisine yüklenen sorumlulukların neler olduğu, ya da –ikincil meselelerle ya da önemsiz şeylerle alakalı olanla kıyaslandığında– neyin zengin, anlamlı bir yaşamı sağladığı soruları ahlaki düşünce kapsamında ele alınabilirler. Bunlar güçlü değerlendirmeyle alakalı sorulardır, çünkü bu soruları soran insanlar, ivedi arzu ve heveslerinin peşinden gidenlerin, yanlış yola sapacakları ve bu nedenle de dolu dolu bir hayat yaşayamayacakları konusunda hiç şüphesi olmayan insanlardır. Ahlak dünyamızı anlamak için sadece başkalarına duyduğumuz saygının altında yatan fikirlere ve görüşlere değil, aynı zamanda tatminkâr bir yaşam anlayışımızın altında yatan temellere de bakmak zorundayız. İleride göreceğimiz gibi, bunlar birbirlerinden tam olarak ayrı düşünceler değildir. Bunlar arasında önemli bir örtüşme, hatta daha ziyade aynı temel düşüncelerin bazılarının yeni bir şekilde ortaya çıktığı karmaşık bir ilişki söz konusudur. Bu daha evvel gündelik hayatın benimsenmesi olarak adlandırdığım durum için özellikle geçerlidir.

En genel anlamıyla ahlaki düşünce olarak adlandırabileceğimiz şeyin üç ekseni belirlenebilir. Az evvel belirttiğimiz iki eksenle birlikte –başkalarına karşı saygı ve onlara karşı sorumluluklarımız ve tatmin edici bir yaşamı oluşturan şey konusundaki anlayışımız– saygınlıkla alakalı bir dizi kavrayıştan da bahsedilebilir. Saygınlıkla, bizlerin kendileri vasıtasıyla etrafımızdakilerin saygısını icbar ettiğimizi (ya da edemediğimizi) düşündüğümüz şahsiyet özelliklerini kastetmekteyim. Buradaki "saygı" kelimesi yukarıda kullandığımızdan biraz daha farklı bir anlam taşır. Şimdi burada bahsettiğim şey "aktif" saygı olarak adlandırabileceğimiz, ihlal edilemezlik anlamındaki haklara saygı değil, fakat daha ziyade birisi hakkında iyi düşünme, hatta birine hayranlık duyma anlamındaki saygıdır. İşte

bu nedenledir ki günlük konuşmada ona saygımız var dediğimizde ima ettiğimiz saygı türü budur (buna "davranışsal" saygı diyelim).

Burada özel anlamda kullanmakta olduğum "saygınlığımız" kendimizi ("davranışsal") saygı icbar edici olarak algılamamızdır. Bir kimsenin saygınlığının muhtevası meselesi, başkalarının haklarına niçin saygı duymamız gerektiği ya da bir hayatı tatminkâr yapan şeyin ne olduğu sorularından daha az lüzumlu değildir. Natüralist felsefe bizi saygınlık hususunda, bunun tıpkı kendi hiyerarşilerini yapılandıran maymunlarınkine benzer biçimde, sadece "içgüdüsel" tepkilere ait bir başka alan olduğunu düşünmemiz konusunda ne kadar yanlış yönlendirebilse de, bu durum değişmez. Saygınlığımızın bizim kendi hal ve davranışlarımızla çok fazla içiçe geçmiş olduğu gerçeği göz önüne alındığında, meselenin kaçınılmazlığı daha da açıktır. İlk anlardan itibaren yürüyüş ve hareket ediş tarzımız, mimiklerimiz ve konuşma şeklimiz dahi, başkalarının önüne çıktığımızı, halka açık bir alanda bulunduğumuzu ve bu alanın potansiyel olarak saygı ya da kınama, gurur ya da utanç duyma alanlarından biri olduğunu fark edişimizle şekillenir. Hareket tarzımız kendimizi saygı duyulup duyulmayan, saygıyı gerektirip gerektirmeyen bir kişi olarak görüp görmediğimizi yansıtır. Bazı insanlar sanki insanlardan sakınırcasına halka açık alanlardan gölge gibi geçer gider. Diğerleri kamusal alandan, adeta burada nasıl göründükleri meselesini buradan hangi ciddi amaçla geçmekte olduklarıyla bertaraf etmeyi umarak aceleyle geçerler. Bir diğer grup, kamusal alanda bulundukları anların tadına vararak güvenle salına salına yürürler. Bir diğeri ise mevcudiyetlerinin bu alanı nasıl etkilediğinden emin bir halde kasıla kasıla geçer gider. Mesela bir polisin, sizi hız yaptığınız için durdurduktan sonra, arabasından çıkıp da ehliyetinizi istemek için size doğru gelirkenki yavaş, sallana sallana yürüyüşündeki dikkatli ve sakin tavrını bir göz önüne getirin.[8]

Acaba, saygınlığımızın mahiyetinin ne olduğunu düşünürüz? Bu içerik bizim gücümüz, kamusal alana egemen olma duygumuz olabilir. Ya da güce karşı korunaklılığımız, kendine ait bir temeli olan bir hayata sahip olduğumuzdan kaynaklanan kendi kendimize yeter oluşumuz olabilir söz konusu içerik. Belki de başkaları

• • • •

8 Kamusal alandaki görünümümüzü kaçınılmaz bir şekilde algılama ve kaygılanma hakkında bkz. Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleur* (Paris: Gallimard, 1954), s. 438.

tarafından sevilen ya da hayranlık duyulan biri, bir cazibe merkezi olup olmadığımız olabilir. Ancak saygınlık anlayışı sıklıkla yukarıda belirttiğim aynı ahlak görüşlerinin bazılarını temel alır. Örneğin benim aile reisi, bir baba, bir işte tutunmuş, ailesinin ihtiyaçlarını gideren bir kişi olarak kendimi algılayışım, bütün bunların hepsi benim saygınlık anlayışımın temeli olabilir. Aynı şekilde bunun yokluğu bir felaket olabilir, kendimin değerli olduğu inancımın altını tamamen oyarak saygınlığımı paramparça edebilir. Burada saygınlık anlayışı, bu eksende yeniden ortaya çıkan gündelik yaşamın önemi konusundaki modern anlayışıyla iç içe geçer.

Her kültürde muhtemelen bu üç eksene benzer bir şey bulunmaktadır. Fakat bu eksenlerin algılanış şekillerinde, birbirleriyle nasıl irtibatlı olduklarında ve bu eksenlerin göreceli önemlerinde büyük farklılıklar mevcuttur. Homeros'un eylemlerini övdüğü arkaik Yunan'ın yönetici sınıfı arasında egemen olan savaşçı şan şeref ahlakına göre, bu üçüncü eksen zirvede yer alır. Hatta bu eksen, ikinci ekseni geride bir şey bırakmaksızın içine almaktadır. *Agathos* saygınlık ve güç adamıdır.[9] Bu özelliklerin önemli bir bölümü klasik dönemde de yaşamaya devam eder; nitekim, Platon temel amaçlarından birisi olarak, Callicles ve Thrasymachus gibi karakterler aracılığıyla, bir nevi güç ahlakını ve kendi önemini geliştirici eylemleri tasvir eder. Bize göre böyle bir anlayış tasavvur edilemez. Birincinin rütbece en yüksek olduğu bellidir; ikinci ise onu takip eder. Bununla bağlantılı olarak, arkaik dönem insanı için birinci eksenin, akıl temelli bir ahlak şu yana dursun, bir genel ilkeler ahlakı bakımından anlaşılması gerekliliği muhtemelen kavranılamaz olurdu; onlar açısından hiçbir tartışmaya izin vermeyen dini yasaklara dayanan ahlak makul olurdu.

Çağımızın daha öncekilerden farklı olarak göze çarptığı en önemli hususlardan biri ikinci eksenle ilgilidir. Hayatın anlamı etrafında dönen ve daha önceki devirlerde bütünüyle kavranamaz olan bir dizi soru bizim için bir anlam ifade etmektedir. Modern insanlar endişeyle hayatın bir anlamı olup olmadığından şüphelenebilir ya da hayatın anlamının ne olduğunu merak edebilir. Her ne kadar filozoflar bunlara muğlak ya da yanıltıcı formülasyonlar olarak saldırsa da, hepimizin bu kelimelerde ne türden bir endi-

• • • •

9 Bkz. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), s. 9-10.

şenin ifade edildiği konusunda halihazırda bir düşünceye sahip olduğumuz gerçeği hâlâ ortada durmaktadır.

Belki de bu soruların ne demek istediklerini şu şekilde anlayabiliriz. İkinci eksen boyunca sorular her kültürden insanda ortaya çıkabilir. Savaşçı bir toplumda herhangi biri cesurca eylemlerinin hikâyesinin kendi soyuna ya da mevkisine yaraşıp yaraşmadığını sorabilir. Dini bir kültürden gelen insanlar, çoğunlukla geleneksel dindarlığın taleplerinin kendileri için yeterli olup olmadığını ya da daha saf, daha adanmış bir çağrıya muhatap olup olmadıklarını sorarlar. Örneğin Hıristiyanlık âleminde büyük dini tarikatların büyük çoğunluğunu bu türden karakterler ortaya çıkarmıştır. Ancak bu durumların her birinde onların yaşamlarını yargıladıkları ve bir bakıma hayatlarının anlamlı ya da boş oluşunu ölçtükleri kriterleri belirlemeye yardım eden bazı mutlak çatılar vardır. Bunlar, ünün kabilenin hafızasında ve şarkılarındaki yeri, Tanrı'nın vahiyle ifade edilen çağrısı ya da evrendeki varlık hiyerarşisi olabilir.

Modern dünyanın bu çatıları tartışmaya açık hale getirdiği artık sıradan bir kanıdır. Açık felsefi ya da teolojik doktrinler seviyesinde, bu durum çarpıcı biçimde apaçık ortadadır. Geleneksel bazı çatılar itibardan düşürülür ya da şöhretin konumu gibi bazıları kişisel tercih statüsüne alçaltılırlar. Platoncu varlık düzeni anlayışı gibi diğerleri, başlangıçlarındaki konumlarıyla kıyaslanamaz derecede, bütünüyle inanılırlıklarını yitirmişlerdir. Vahyedilmiş din formları oldukça canlı bir şekilde devam etmektedirler; ancak onlar da yüksek oranda itirazlarla karşılaşırlar. Bu çatılardan hiçbiri modern Batıda toplumun bütününün ufkunu şekillendirmez.

"Ufuk", bu noktayı belirtmek için sık sık kullanılan terimdir. Weber'in "büyüsünü kaybetme" diye adlandırdığı, evreni anlamlı bir düzen olarak algılayışımızın dağılması, iddiaya göre insanların evvelce tinsel hayatlarını yaşadığı ufukları yıkmıştır. Nietzsche meşhur "Tanrı öldü" pasajında bu terimi kullanmıştır: "Denizi nasıl içip bitirebiliriz? Bütün ufku silip süpürmemiz için bize süngeri kim verdi?"[10] Belki de meseleye bu şekilde yaklaşmak, her şeyden önce, insanların tasdik ettikleri bariz doktrinlere çok emek harcayan ama yine de bunlara inanmama eğiliminde olan entellektüel-

• • • •

10 Bkz. *The Gay Science*, parag. 125. Aksi belirtilmediği müddetçe yapılan bütün tercümeler ya Gretta Taylor'a ya da bana aittir.

lere cazip gelmektedir. Yine de Nietzsche'nin aptalının tasvir ettiği ufkun kayboluşu şüphesiz kültürümüzde yaygın bir şekilde hissedilen bir şeye karşılık gelmektedir.

Yukarıda günümüzde çatıların problemli olduğunu söylerken betimlemeye çalıştığım şey işte buydu. Bu muğlak terim, nispeten açık bir tavır ayrışmasına işaret eder. Hepsinin paylaştığı görüş şudur: hiçbir çatı herkesçe kabul edilmez, genel bir çatı olarak görülmez ve fenomenolojik kesin gerçek statüsünü elde edemez. Bu temel anlayış insanların takındıkları duruşlarda farklı farklı görünümler kazanır. Bazılarına göre, kişinin kendi vatandaşlarının büyük bir kısmına direnmesi öz bilinciyle, geleneksel olarak belirlenmiş kesin bir görüşü benimsemesi anlamına gelebilir. Başkaları aynı görüşü çoğulcu bir anlamda kabul eder: bu görüş başka pek çok görüşten biridir ve benim için doğru olabilir ancak bu, bu görüşün başkalarını da bağladığı anlamına gelmez. Bir diğer grup ise, herhangi bir görüşle, bölüm 1.2'de tasvir ettiğim biraz deneme niteliğinde, yarı geçici bir yolla özdeşleşir. Bu bağlılık, onlara göre inandıkları şeyi formüle etmeye ya da hayatlarını kendisiyle ilişkilendirebilecekleri tinsel kaynağın ne olduğunu söylemeye yakınlaşmak gibidir. Fakat bu kimseler kendi belirsizliklerinin, mutlak bir formülasyonu nihai bir bağlılıkla kabul edebilmekten ne kadar uzak olduklarının da bilincindedirler. Bunların bağlılıklarında daima deneme niteliğinde bir şeyler vardır ve bir anlamda bunlar kendilerini arayış içinde görürler. Alasdair MacIntyre'ın yerinde ifadesiyle bu kişiler bir "arayış"tadırlar.[11]

İşte arayış içindeki bu kimselerle pek tabii ki mevcut her çeşit geleneksel çatının ötesine taşınırız. Bu kişiler sadece bu gelenekleri müteredditbir şekilde kucaklamakla kalmazlar; fakat çoğunlukla bu geleneklerin kendilerine ait uyarlamalarını geliştirirler. Ya da bu geleneklerin kendilerine özgü birleşimlerini geliştirir ya da bunlardan alıntılar yaparak yine kendilerine özgü birleşimler oluşturabilir ya da bu çatılar içinde yarı buluşlar yaparlar. Bunlar da anlam sorusunun yerini bulduğu bağlamı oluştururlar.

Kişi inanılır bir çatının bulgusunu bir arayışın konusu olarak gördüğü ölçüde, araştırmanın başarısız olabileceği anlaşılır hale

• • • •

11 Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), s. 203-204.

gelir. Bunun sebebi kişisel yetersizlik olabileceği gibi, başarısızlık inanılır bir çatının bulunmayışından da kaynaklanabilir. Acaba hangi nedenle bu başarısızlığı anlam kaybolması olarak ifade ederiz? Bunun nedeni kısmen bir çatının, sayesinde hayatımızı tinsel bakımdan anlamlandırdığımız şey olmasıdır. Herhangi bir çatıya sahip olmamak, tinsel bakımdan anlamsız bir hayata sahip olmaktır. Bu nedenle bu arayış daima bir anlam arayışıdır.

Ancak anlama müracaat etme, araştırmanın ne derecede ifade etmeyi gerekli kıldığının farkında oluşumuzdan da kaynaklanır. Hayatın anlamını bu anlamı ifade etmek vasıtasıyla buluruz. Modern insan, bizim için hayatta ne kadar anlam bulunduğunun ifade etme gücümüze bağlı olduğunun iyice farkına varmıştır. Burada keşfetme, icat etmeye dayanır ve onunla iç içe geçmiştir. Hayata bir anlam bulmak, uygun anlamlı ifadeler tasarlamaya dayanır. Bu nedenle, "anlam" kelimesinin çok anlamlılığında, bizim durumumuza özellikle uygun olan bir unsur bulunur: hayatlar bir amaca sahip olduklarında ya da bu amaçtan yoksun olduklarında, bir anlama sahip olabilir ya da bu anlamdan mahrum olabilirler. Bu durum aynı zamanda dil ve diğer ifade şekilleri adına da geçerlidir. Biz modernler birinci anlamıyla anlamı, gittikçe ikinci anlamıyla anlamda yaratmak suretiyle elde ederiz.

Bu nedenle hayatın anlamı problemi bu tabirle çok fazla alay ediyor olsak da, ya tehditkâr anlam kaybı şeklinde ya da hayatımızı anlamlı kılmanın bir araştırmanın amacı oluşu nedeniyle bizlerin gündemindedir. Tinsel gündemleri temelde bu şekilde belirlenmiş olan kimseler, geçmiş kültürlerin çoğuna egemen olan ve bugün hâlâ başka insanların hayatlarını belirleyen durumdan esaslı bir şekilde farklı bir varoluşsal durumdadırlar. Bu alternatif, değiştirilemez bir çatının karşılayamamaktan korktuğumuz buyurgan istemlerde bulunması durumudur. Burada telafisi imkânsız ayıplanma ya da sürülme ya da sonsuza kadar yüzkarası olarak damgalanmak olasılığı ile karşılaşırız. Aynı şekilde, geri döndürülemez bir şekilde cehennem cezasına çarptırılma ya da sayısız gelecek hayatlar boyunca daha düşük bir varlık düzenine indirgenme olasılıkları da bizi bekler. Buradaki baskı potansiyel olarak muazzam ve kaçınılmazdır; bu baskının altında ezilebiliriz. Buradaki tehlikenin şekli, modern arayışçıyı tehdit edene nispetle bütünüyle farklıdır. Modern insanı bekleyen tehlike neredeyse öncekinin tam zıddıdır:

dünya manevi hatlarını bütünüyle kaybeder, hiçbir şey yapmaya değmez, dehşetengiz bir boşluk korkusu söz konusudur; bu bir tür oryantasyon kaybı ya da dünyamızın ve beden-alanımızın çatlaması korkusudur.

İki durum arasındaki tezadı görmek için, iman vasıtasıyla kurtuluşun iç yüzünü kavradığı hürleştirici andan önceki yoğun ıstırap ve sıkıntı içindeki Luther'i ele alalım. Onun kaçınılmaz bir suçluluk duygusuyla, kurtuluşun gerçek vasıtası sakramentler yoluyla kendisini telafisiz bir şekilde lanetleyişini göz önüne getirebiliriz. Bunu hangi şekilde betimlemek istersek isteyelim, bu bir anlam krizi değildi. Burada tanımlaya geldiğim modern kullanımıyla anlam terimi, Luther için hiçbir şey ifade etmezdi. Hayatın "anlamı" tıpkı onun yaşadığı çağın bütünü için olduğu gibi Augustinuscu bu keşiş için de sorgulanamaz bir şeydi.[12]

Kişinin günahkâr bulunmaktan korktuğu varoluşsal durum, kişinin özellikle anlamsızlıktan korkması durumundan oldukça farklıdır. İkinci tür korkunun baskınlığı, belki de çağımızı tanımlar.[13] Ancak durum böyle de olsa birinci türde korku pek çokları için hâlâ mevcuttur. Bu ikisi arasındaki tezat toplumumuzdaki farklı ahlaki duruşları anlamamıza yardım edebilir. Nitekim bir yanda günümüz Batı ve Güney Amerika'sındaki yeniden doğmuş evanjeliklerin ahlaki çoğunluğu ile öte yanda bunların Doğu yakasındaki orta sınıf kentli hemşehrileri arasındaki tezat bu durumu örnekler.

Bu iki varoluşsal durum arasındaki değişim ile niteliğini tam olarak kavrayamadığımız bir şekilde, psikopatolojinin baskın kalıplarındaki yakın zamanda meydana gelen değişim arasında bir paralellik vardır. Psikanalistler müşterilerinin büyük kısmını sık sık fobileri ve saplantıları olan sinir hastalarının oluşturduğu bir dönemden bahsederler. Klasik dönemi Freud'la başlayan bu dönem yakın zamanda yerini temel şikâyetlerin benlik kaybı, boşluk duygusu, monotonluk, işe yaramazlık, amaçsızlık ya da kendine güven

• • • •

12 Biz modernlerin bir "kimlik" bunalımı olarak adlandırdığı Luther'in söz konusu bunalımı hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz., Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

13 Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952) adlı çalışmasında Reformasyon çağı ile bizim kendi çağımız arasındaki farkı buna benzer terimlerle tanımlar.

kaybının oluşturduğu bir döneme bırakır.[14] Bu patoloji tarzları ile bunlara benzeyen patalojik olmayan durumlar arasındaki ilişki oldukça bulanıktır. Bunu anlamak adına ciddi bir deneme yapmak için bile benliğin yapısı hakkında iyi bir kavrayışa sahip olmalıyız. Aşağıda böylesi bir girişimde bulunacağım. Ancak bir ilişki olduğu ve ileriyi gören az sayıdaki kişinin bir asırdan fazla bir süredir haber verdikleri gibi patoloji tarzlarındaki son zamanlardaki değişimin söz konusu "ufuk kaybının" kültürümüzde yaygınlaşmasını ve popülerleşmesini yansıttığı *a priori* olarak son derece makul bir önermedir.

1.5

Ontolojik iddiaları bir kenara koyup sadece ahlaki tepkilerle ilişkisi olan yukarıda bahsetmiş olduğum aynı natüralist tavır, anlam ve çatılarla alakalı bu tartışmalar konusunda oldukça şüphelidir. Bu eğilimdeki insanlar anlam meselesini bir sahte problem olarak ilan eder ve problemin cevaplandığı çeşitli çatıları da gereksiz buluşlar olarak damgalarlar. Bazıları adına bu tavrın cazibesi epistemolojik nedenlere dayanır: bu çatıları dışlayan çıplak ontoloji, onlara göre bilimsel bakış açısıyla daha uyumludur. Ancak bu durumun zamanımızda yaygın olan ve insanları bu tavra iten belirli bir ahlak görüşünden kaynaklanan başka nedenleri de vardır. Bunu aşağıda daha açık bir şekilde açıklamayı umut ediyorum.

Hayata saygımızın temelini oluşturan yukarıdaki ontolojik iddialar gibi, bu radikal indirgeme de sürdürülemezdir. Bunun nedenini görmek bu çatıların hayatımızdaki önemi hakkındaki önemli bir gerçeği de kavramamızı sağlayacaktır.

Çatı olarak adlandıra geldiğim algı, hayati bir niteliksel ayrımlar grubunu içerir. Böyle bir çatı içinde düşünmek, hissetmek ve yargılamak bazı eylemlerin, yaşam şekillerinin ya da anlam türlerinin bizim için kolayca erişilebilir olanlara nazaran karşılaştırılmayacak bir şekilde daha yüce olduğu kabulüyle işlev görür. Burada "yüce" kavramını umumi bir anlamda kullanmaktayım. Farkın içeriği

• • • •

14 Bkz. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979), s. 80-81; ayrıca bkz. Janet Malcolm, *Psycho-analysis: The Impossible Profession* (New York: Knopf, 1981).

farklı şekillerde olabilir. Bir yaşam şekli başkalarına nispetle daha dolu, başka bir hissetme ve yapma şekli daha temiz, bir hissediş ya da yaşayış şekli daha derin, bir yaşam tarzı daha hayranlık uyandırıcı olarak kabul edilebilir, belirli bir talep öteki görece taleplere karşı mutlak bir iddia taşıyor olarak vb. gibi görülebilir.

Bütün bu ayrımların ortak noktasının mahiyetini "kıyaslanamaz" terimi ile ifade etmeye çalıştım. Bu durumların her birinde sıradan amaçlarımızla, menfaatlerimizle, arzularımızla aynı ölçekte değerlendirilemeyecek ölçüde değerli ya da arzulanan amaçlar ya da iyiler olduğu kabulü bulunur. Bunlar sıradan iyilerin bazılarından, aynı anlamda ancak daha geniş kapsamlı olarak, arzulanmakla kalmaz ve fakat aynı zamanda özel konumları gereği bizim korku, saygı ve hayranlık duygularımızı da ilzam ederler.

İşte bu noktada kıyaslanamazlık "güçlü değerlendirme" diye adlandırageldiğim olguyla irtibatlanır. Bu bağlantı, söz konusu amaçların ya da iyilerin bizim kendi arzularımızdan, eğilimlerimizden ya da tercihlerimizden bağımsız olarak var oldukları, bu arzuların ve tercihlerin kendisiyle yargılandıkları standartları temsil ettikleri gerçeğinde ortaya çıkar. Bu ikisi aynı yüce değer anlayışının birbiriyle irtibatlı iki cephesini oluşturur. Bizim korku duygumuzu ilzam eden iyilikler bir anlamda bizim için hayat standartları olarak da işlev görmek zorundadırlar.

Bu türden çatıların bazı örneklerine bakmak tartışmaya yoğunlaşmamıza yardım edecektir. Medeniyetimizdeki en eski çatılardan birisi –bazı toplumlar için hâlâ geçerlidir– şan ve şeref ahlakıyla ile ilgili olan çatıdır. Savaşçının, vatandaşın ya da vatandaş askerin hayatı barış ve ekonomik iyilik sanatlarına adanmış özel yaşamdan daha yüce addedilmiştir. Yüce hayatın sınırları bu hayata iliştirilen zafer ve şöhret atmosferiyle çizilir ya da en azından bu atmosferde başarılı olanların durumlarına zekice işaret edilir. Kamu hizmetinde olmak ya da bir savaşçı olmak demek en azından şöhrete aday olmak demektir. Kişinin huzurunu, zenginliğini, hatta zafer için hayatını tehlikeye atmaya hazır olması gerçek adamlık işaretidir; böyle yapamayanlar "kadınsı" kınamasıyla yargılanırlar (bu düşünce özünde cinsiyetçidir).

Şan ve şeref ahlakının karşısında Platon'un öne sürdüğü meşhur ve etkili karşı pozisyon bulunmaktadır. Buna göre erdem artık sosyal hayatta ya da savaşçı yarışmalarında üstünlük elde etmekte

aranmaz. Üstün hayat aklın hükmettiği hayattır ve akıl da evrende ve ruhta mevcut olduğu varsayılan bir düzen anlayışınca tanımlanır. Yüce hayat aklın –masumiyetin, düzenin, sınırın, değişmezin– aşırılıkları, açgözlülükleri ve değişkenlikleriyle arzularımızı yönettiği bir hayattır.

Bu değerleri yeniden değerlendirirken, iyi hayatın kapsamına ilaveten, en az bu değişim kadar geniş kapsamlı bir başka şey de şekil değiştirir. Platon ahlakı bugün bir teori diye adlandırabileceğimiz insan hayatının ne olduğu ve bir hayat tarzının ötekinden niçin daha üstün olduğu konusunda gerekçeli bir açıklamayı gerektirir. Bu durum kaçınılmaz olarak aklın yeni ahlaki statüsünden kaynaklanır. Ancak içinde eylemde ve yargılamada bulunduğumuz çatı kuramsal olarak ifade edilme ihtiyacı göstermez. Bu, genellikle, savaşçı ahlakıyla yaşayanlar için geçerli bir tespittir. Bunlar, örneğin şeref verici şeylerle onur kırıcı şeyler nelerdir, takdire şayan olan şeyler nelerdir, ne yapılmalı ne yapılmamalı gibi belirli yargıları paylaşırlar. Bir beyefendi olmanın, bir kimsenin kurallar kendisine söylenilmeye gerek kalmadan nasıl davranılması gerektiğini bilmek olduğuna sık sık işaret edilir. (Buradaki "beyefendiler" daha önceki savaşçı asillerin mirasçılarıdır.)

İşte bu nedenle, yukarıda bir çatı içinde hareket etmekten niteleyici bir ayrım "algısıyla" eylemde bulunmak şeklinde bahsettim. Bu duygu sadece böyle ifade edilebilir ya da son derece açık bir şekilde, felsefi olarak formüle edilmiş bir ontoloji ya da antropoloji bağlamında ayrıntılı olarak ifade edilebilir. Bazı çatıların durumunda bu duygunun formüle edilip edilmemesi tercihe bağlıdır. Fakat başka bazı durumlarda çatının tabiatı Platon'da olduğu gibi bu açıklamayı gerektirirken Platon'un eleştirdiği savaşçı-yurttaş ahlakında olduğu gibi bazıları da bunu yasaklar. Bu son durum kuramsal formülasyonlar açısından alakasız gibi görünebilir. Bu sonuncusuna oldukça fazla önem atfedenler, teorinin insan hayatındaki rolünü ve gücünü hafifseme ya da karalama eğilimindedirler.

Ancak kolayca düşebileceğimiz bir hataya meydan vermemek için burada bu ayrımdan kısmen bahsetmek istiyorum. Bazı insanların felsefece tanımlanmış bir çatıya ihtiyaç duymaksızın eylemde bulundukları gerçeğinden hareketle bu insanların hayatlarında bir çatının olmadığı sonucuna varabiliriz. Ancak bu bütünüyle yanlış olabilir (aslında bunun daima yanlış olduğunu iddia etmek isti-

yorum). Çünkü bizim kendilerini ifade edemeyen savaşçılarımız gibi, bu insanların hayatları da kendileriyle yaşadıkları ve öldükleri fevkalade önemli niteliksel ayrımlarca yapılandırılmış olabilir. Bu insanların kendi eylemleri ve başkalarının eylemleri hakkında yapma gereğini hissettikleri yargılamalarda bu durum oldukça açık bir şekilde ortaya çıkar. Ancak burada hangi eşyanın, niteliklerin ya da amaçların tanımlandığını açık bir şekilde formüle etmeye çalışmak tamamen biz gözlemcilere, tarihçilere, filozoflara ve antropologlara bırakılmış olabilir. Niteliksel ayrım "algısı"ndan bahsettiğim zaman, tanımlamaya çalışacağım şey işte çoğunlukla hepimizin eylemde bulunduğu bu ifade edilmemişlik seviyesidir.

Platon'un ayrımı iyi hayatı aklın arzulara hakimiyeti şeklinde anlaşılan nefse hakimiyet olarak gören geniş bir dizi fikrin temelini oluşturur. Stoacılık, bu algılayışın antik dünyadaki en meşhur temsilcilerinden birisi idi. Modern bilimsel dünya görüşünün gelişimiyle birlikte de özellikle modern bir varyant gelişmiştir. Bu sadece çevresini değil aynı zamanda kendi duygularını, eğilimlerini, korkularını ve baskılarını somut bir şekilde ifade edebilen, böylelikle de bir tür mesafe ve kendine hakimiyet yetisi geliştirmek suretiyle "rasyonel bir şekilde" davranabilen bağlantısız bir birey idealidir. "Rasyonel bir şekilde" teriminin tırnak içine alınma sebebi, terimin anlamının Platonik bağlamdaki kullanımından bariz bir şekilde farklı oluşudur. Akıl artık evrendeki bir düzen fikri anlamında kullanılmayıp aletsel etkinlik, elde edilmeye çalışılan değerin azami dereceye çıkarılması ya da kendi içinde tutarlılık anlamında süreçsel olarak tanımlanır.

Kendine akıl vasıtasıyla hâkim olma çatısının teistik varyantları, Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinde geliştirilir. Aslında bağlantısızlık idealini ilk olarak doğuran da bu varyantlardan birisidir. Ancak Yunan felsefesiyle ya da Platonizmle birleşme süreci genel olarak daima sıkıntılı olmuştur. Bu bağlamda özellikle Hıristiyan olan başka bir tema da medeniyetimizde çok etkili olagelmiştir. Bu ise iradenin dönüşümü ile elde edilen bir yüce hayat anlayışıdır. Bu değişim orijinal teolojik bağlamında Tanrı'nın inayeti sonucu gerçekleşir; ancak bu tema da bir dizi sekülerleştirici dönüşüme uğramıştır. Teolojik ya da seküler olsun, her iki formun çeşitleri de günümüzde insanların hayatlarını şekillendirmektedir. Belki de bu etiğin günümüzdeki en önemli formu diğergamlık idealidir. Dö-

nüştürülmüş iradenin tabiatı hakkındaki bilhassa teolojik tanımlamanın zayıflaması ile birlikte, diğergamlık ve bencillik bağlamında daha yüce ile daha aşağı arasında can alıcı bir ayrım öne çıkmıştır. Bu anlayış artık modern düşüncede ve anlayışta hayatta neyin kıyaslanamaz derecede daha yüce olduğu konusunda egemen bir yere sahiptir. Başkalarına ya da evrensel iyiye gerçek bir adanmışlık duygusu bizde bir hayranlık duygusu ve hatta belirli durumlarda korkuyla karışık bir saygı duygusu uyandırır. Burada bizlerin saygısını celbeden hayati nitelik iradenin belirli bir boyutudur. Bu anlayış aklın hakimiyeti temeline dayanan Platoncu kendi kendine hâkim olma ruhundan oldukça farklıdır. Her ne kadar bu ruh, diğergamlıkla büyük oranda örtüşse de örtüşme tam bir örtüşme değildir. Hıristiyan maneviyatındaki bariz köklerine ve onunla mükemmel uyumuna rağmen seküler diğergamlık etiği, Hıristiyan anlayışında temel olan bir şeyi ıskartaya çıkarır; artık Tanrı sevgisi bu diğergamlık anlayışında herhangi bir role sahip değildir.

Şöhret, rasyonel egemenlik, kontrol ve iradenin dönüşümü etiğiyle birlikte son iki yüzyılda öngörü ve etkileme gücüne dayanan bir kategori yaygınlaşmıştır. Hâlâ tam olarak anlaşılamamış bir dizi fikir ve sezgi vardır ki bunlar, bizlerin sanatçılara ve yaratıcılığa karşı başka herhangi bir medeniyetin göstermiş olduğundan çok daha fazla hayranlık duymamıza neden olmaktadırlar. Söz konusu fikir ve sezgiler bizi sanatsal yaratıcılık ya da icraya adanmış bir hayatın kesinlikle daha değerli olduğuna inandırır. Bu fikirler yumağı Platoncu köklere sahiptir. Örneğin *Phaedrus*'ta filozof, bir cinnet halinde ilham gelen bir şairin aklı başında insanların göremedikleri şeyleri görebileceğini yazar; bu görüşte Platon düşüncesinin yarı bastırılmış bir yanını gözleyebiliriz. Kamuyu ilgilendiren olaylar konusunda sıradan bir kişiden daha fazla uzmanlığı olmasa dahi, ressamların ya da şarkıcıların siyasetle ilgili görüşlerini ciddiye alma hususunda istekliyizdir. Bu durum bugün geniş kabul gören bir kanaate, sanatçıların bizlerden daha ileriyi gördükleri inancına işaret eder ki, bu da aynı kökten filizlenmektedir. Ancak bu görüşte tam olarak modern unsurlar bulunur. Nitekim bu anlayış bir önceki bölümde ifade edilen bir modern kavrama, bir şeyin bizim için ne anlam ifade ettiğinin kısmen ifade gücümüze bağlı oluşu, bir çatının keşfinin icat ve fakat iç içe geçmiş oluşu kanaatine dayanır.

Ancak bugün insanların yaşamlarını yapılandıran en önemli kategorilerin bazılarının bu kısa özeti, bu bölüme başlarken ifade ettiğim şu gerçeği hesaba katmaz isem daha da eksik olurdu: bu

çatıların tamamını inkâr etme eğiliminde olan ve benim "natüralist" diye adlandırdığım yaygın bir ruh hali mevcuttur. Biz bunu sadece indirgeyici açıklamalara düşkün olanlarda değil fakat aynı zamanda bir başka şekilde klasik faydacılıkta da görürüz. Bu felsefenin amacı, tam olarak, tüm niteliksel ayrımları reddetmek ve bütün insan amaçlarını aynı temeldeymiş gibi yorumlamak ve böylece bunları yaygın bazı "değerler"e göre ortak ölçüm ve değerlendirmeye tabi kılmaktır. Benim buradaki tezim bu fikrin son derece yanlış olduğudur. Ancak yukarıda söylediğim gibi, bu görüşün kendisi ahlaki sebeplerle güdülenmiş olup, bu sebepler günümüzde insanların yaşamlarını şekillendiren çatıların önemli bir bölümünü teşkil etmektedir.

Söz konusu durum bölüm 1.3'te "günlük hayatın benimsenmesi" olarak adlandırdığım şeyle ilgilidir. Üretme, üreme, iş ve aile hayatının iyi hayatın esas ekseni olduğu anlayışı medeniyetimizin daha önceki asli belirleyici kategorilerinin karşısında yer almaktadır. Savaşçı etiği ve Platonik etiğin her ikisine göre bu anlamda gündelik hayat aşağı dereceli olanla yüce olan varlık kategorisiyle kıyas kabul etmez bir şekilde zıt olan kategorilerin bir parçasıdır. Bu nedenle, günlük hayatın benimsenmesi bu geleneksel görüşlere ve bu görüşlerin ima ettiği seçkinciliğe karşı tartışmacı bir duruşu ifade eder. Söz konusu benimsemenin modern dönemdeki temel isteklendirme kaynağı olan Reformasyon teolojileri böylesi bir tartışmacı duruşu benimsemişlerdir.

Faydacılık gibi bütün niteliksel ayrımları inkâr etmek isteyen indirgemeci görüşleri besleyen kaynak da söz konusu tartışmacı duruşun seküler formlarıdır. Bu görüşlerin hepsi, tıpkı şan ve şeref etiğinin ya da adanmayı ve normal hayattan uzaklaşmayı gerektiren manastır etiğinin daha evvel başına geldiği gibi, gündelik hayatı yanlış bir şekilde ve ahlaksızca aşağılamakla itham edilirler. Onlar kaderimizin sözde yüce bir dünyada değil de burada, bu dünyada üretme ve üremede yattığını görme konusunda başarısız olmuşlar, sıradan insan arzularının ve gereksinimlerinin değerini ve kıymetini görme hususunda gözleri kapalı bir tutum içine girmişlerdir.

Bu noktada natüralizm ve faydacılık modern duyarlılığın can damarına basar, bu da bu akımların inandırıcılıklarının bir kısmına açıklık getirir. Benim buradaki iddiam, buna rağmen bu akımlara mensup olanların zihinlerinin son derece karışık olduğudur. Çünkü gündelik hayatın benimsenmesi, belirli bazı ayrımları zorunlu

olarak reddederken, kendisi bazı temel ayrımlardan birini esas alır; aksi takdirde bu görüşün hiçbir anlamı olamaz. Bu hayatın bir değeri ve kıymeti olduğu anlayışı bir zıddı gerektirir; bu tezat gündelik hayatla tefekkür, savaş, aktif vatandaşlık ya da kahramanca zahitlik gibi "yüce" eylemler arasında değil de, üretme ve üreme hayatının farklı yaşama biçimleri arasında aranacaktır. Buradaki düşünce asla yaptığımız her şeyin kabul edilebilir olduğu değildir. Böylesi bir anlayışın bir haysiyet anlayışının temeli olması mantıksız olurdu. Buradaki fikirlerin anahtar noktası, yüce olanın günlük hayatın dışında değil *bu hayatı yaşama usulünde* aranması gerektiğidir. Reformculara göre bu usül teolojik olarak tanımlanmıştı; klasik faydacılara göre ise işlevsel mantığa uygunluk bağlamında belirlenmişti. Marksistler ise Aydınlanmacı rasyonelliğe dışavurumcu hür öz yaratıcılık unsurunu ilave ederler. Ancak bütün durumlarda yüce, takdire şayan bir hayat ile bayağı bir tembellik, mantıksızlık, kölelik ya da yabancılaşma hayatı arasında fark gözetilir.

Natüralist yanılsama bir kez kenara bırakıldığında geriye modern ahlak bilinci hakkında son derece önemli şu gerçek kalır: bu gerçek biz modernleri güçlü bir şekilde cezbeden gündelik hayatın benimsenmesi ile en önemli ahlaki kategorilerimizin bazıları arasındaki gerilimdir. Aslında bir gerilimden bahsetmek aşırı basitlik olacaktır. Bizler gündelik hayatın benimsenmesinin ne anlama geldiği konusunda bir çatışma ve hatta bir karışıklık içindeyiz. Bazılarına göre en yüksek dereceden benimsenen şey ötekine göre mutlak olarak inkâr edilebilir. Faydacılığın Ortodoks Hıristiyanlığa yaptığı eleştirileri hatırlayalım; sonra da Dostoyevsky'nin faydacılığın hayalî kurgularına yaptığı eleştirileri düşünelim. Herhangi bir ideolojik savaşta taraflardan biriyle sağlam bir bağı olmayanlar açısından bu durum derin bir belirsizlik kaynağıdır. Bizler kahramanlık konusunda olduğu kadar kahramanlık uğrunda harcanan gündelik amaçların değeri konusunda da karışık duygular içindeyiz. Günlük hayatın değeri hakkındaki temel modern düşünceye sadık kalırken aynı zamanda da kıyas kabul etmeyecek şekilde yüce olan bir vizyona tutunmak için çabalamaktayız. Biz hem kahramana ve hem de kahramanın düşmanına sempati duymakta ve bir kimsenin her ikisi rolünde de olabileceği bir dünyanın hayalini kurmaktayız. Natüralizmin kök saldığı karışıklık işte bu durumdur.

2. Ahlak Alanında Birey

2.1

Bölüm 1.5'in başında ahlaki değerlendirmede çatıları bütünüyle devre dışı bırakan natüralist indirgemeciliğin desteklenemeyeceğini ve bunun neden böyle olduğunu görmenin çatıların hayatımızdaki yeri hakkında önemli bir hususu kavramamızı sağlayacağını belirtmiştim. Bu çatıların mahiyetini biraz daha iyi kavramış olarak, şimdi bu noktayı incelemek istiyorum.

1.4. ve 1.5. bölümlerde hayatın anlamı meselesiyle olan ilgileri çerçevesinde bu niteliksel ayrımlardan bahsetmiştim. Ancak bu türden ayrımların yukarıda tanımlamış olduğum ahlaki değerlendirmeye ait üç boyutun tamamında rol oynadığı açıktır. İnsanların bir tür yüce hayata erişme kapasitesine sahip oldukları anlayışı, onların saygıya layık varlıklar oldukları, hayatlarının ve haysiyetlerinin kutsal oluşu ya da dokunulmazlığa sahip oluşları ile onların söz konusu haklarına tecavüz edilmemesi gerektiği şeklindeki inançlarımızın arka planının temel taşlarındandır. Bunun bir sonucu olarak, söz konusu dokunulmazlığın mahiyeti konusunda yeni çatıların gelişimine paralel olarak evrilen fikrimizi görebiliriz. O halde bizlerin ifade gücüne böylesine önem atfetmemiz, insan bütünlüğüne saygı duyma konusundaki çağdaş anlayışımızın insanların kendilerine ait fikirlerini geliştirebilmeleri, bu fikirlerini ifade edebilmeleri, kendi hayat anlayışlarını belirleyebilmeleri ve kendi hayat planlarını çizebilmeleri adına, insanların ifade etme özgürlüklerini korumayı ihtiva etmesi anlamına gelecektir.

Aynı zamanda üçüncü boyut da bu türden ayrımları ihtiva eder. Savaşçının, vatandaşın, aile reisinin vb. haysiyeti bu yaşam şekille-

rine, bu insanların söz konusu hayat tarzlarını benimsemekle elde ettikleri sınıf ya da mevkiye bazı özel değerlerin atfedilmesi şeklindeki bir anlayış temeline dayanır.

Aslında yukarıdaki örneklerden biri olan onur etiği açıkça çok yaygın bir haysiyet anlayışının arka planını oluşturmuştur. Söz konusu haysiyet etiği, hür vatandaşa, savaşçı vatandaşa ve hatta sosyal hayatta temel bir rol oynayan herhangi birine atfedilebilir. Bu anlayış modern toplumda hayatlarımızın önemli bir boyutu olmaya devam etmektedir. Bu tür bir haysiyet uğruna yapılan hummalı yarış demokratik siyasetin can damarlarından biridir.

Çatılar diye adlandırageldiğim bu ayrımlar bizlerin ahlak hayatının üç boyutuyla farklı şekillerde iç içe geçmiş vaziyettedir. Bu pek tabii ki bu ayrımların birbirlerinden farklı önemlere sahip oldukları anlamına gelir. Ben burada bu ayrımların bizlerin ahlaki varoluşumuzla nasıl iç içe geçmiş olduklarını biraz daha irdelemek istiyorum.

Bunun ilk şekli az önce tartışmış olduğum boyuttur. Çatılar üç boyutun herhangi birinde oluşturduğumuz ahlaki yargılarımızın, sezgilerimizin ya da tepkilerimizin gizli ya da açık bir şekilde arka planını oluşturur. Bir çatıyı ifade etmek demek, ahlaki tepkilerimizin ifade ettikleri anlamı izah etmek demektir. Yani belirli bir hayat şeklinin hakikaten takdire şayan olduğu yargısında bulunurken, haysiyetimizi belli bir başarıya ya da statüye bağlarken ya da ahlaki zorunluluklarımızı belirli bir şekilde tanımlarken önceden varsaydığımız ilkelerin ne olduğunu ifade etmeye çalıştığımızda, diğer şeylerin yanı sıra, burada "çatılar" diye adlandırageldiğim olguyu da ifade etmiş oluruz.

Bir anlamda, bu durumun natüralistlerin çatıları dışlama gayretlerine yeterli bir cevap sunduğu düşünülebilir. Nitekim söz konusu indirgemeci tezi ileri süren herkese, kendilerinin de neyin değerli olduğu konusunda yargılamada bulundukları belirli bir haysiyet anlayışlarının olduğu ve benzeri şeyler söyleyebiliriz; kendilerinin, bu inançların ve anlamlı tavırların önkoşullarını kolayca reddedemeyecekleri şeklinde *ad hominem* bir argümanla yanıt verebiliriz.

Fakat *ad hominem* argüman yeterince derine inmez. Natüralist indirgemeciliğin bütün savunucularının neredeyse tamamı reddetmekte oldukları şeyi varsayan türde ayrımlarda bulunurken

yakalanabilirler. Ancak bu tespit bizlerin prensipte çatılar olmaksızın yapıp yapamayacağımız –kısaca geçmiş insanlık tarihinin çoğunluğu boyunca bunları bir kenara atmak esas itibarıyla hep zor olageldiyse de, acaba insanlar adına bunları benimsemek tercihe bağlı bir duruş mudur değil midir– sorusundan bizi kurtaramaz.

Bu çatıların tercihsel oldukları görüşüne inanılırlık katan şey sadece modern kültürün gelişmekte olan "büyü bozuculuğu"dur. Bu bölüm 1.4'de tartıştığım ve pek çok geleneksel çatının altını oymuş olan ve aslında eski ufkumuzun ortadan kalkmasına ve bütün çatıların problemli görünmesine yol açmış olan –anlam probleminin bizim için gündeme geldiği– durumu yaratan da işte budur. Daha önceki çağlarda varoluşsal durumumuzun ana tanımı, sorgulanamaz bir çatının bizlerden zorunlu taleplerde bulunduğu bir yerde, lanetlenmekten her şeyden fazla korktuğumuz bir durumdu. Böyle bir dönemde insanların kendi çatılarının evrenin yapısıyla aynı ontolojik sağlamlığa sahip olduğunu düşünmeleri anlaşılabilir bir şeydir. Ancak bir zamanlar çok sağlam olan şeyin pek çok durumda buharlaşmış olduğu gerçeği, varlığın tabiatında temellendirilmiş bir şeyle değil de değişken insan yorumlarıyla karşı karşıya olduğumuzu gösterir. O halde bu durumu, çatısız, yani kıyas kabul etmez bir şekilde yüce niteliksel ayrımlar olmaksızın yaşanabilir şeklinde anlayan bir insanı ve hatta bir kültürü idrak etmek niçin imkânsız olsun? Çağdaşlarımızı gerçek yaşamlarında ve yargılarında hâlâ böyle iddialara dayanırken bulabileceğimiz gerçeği, bize onların kesinlikle vazgeçilebilir olan yorumların ötesinde bir şeylere dayandıklarını göstermesi noktasında hiçbir yarar sağlamaz.

İndirgemeci tez lehine halihazırda inandırıcı bir argüman işte böyle işlemektedir. Benim tam olarak karşı olduğum tez de budur. Ben çatısız yaşamanın bizim açımızdan imkânsız olduğu güçlü tezini savunmak istiyorum. Ya da bir başka şekilde ifade edersek, hayatlarımızı içinde yaşadığımız ve yaşamlarımızı anlamlı kılan ufukların bu güçlü niteliksel ayrımları ihtiva etmek zorunda olduğu tezini savunmak arzusundayım. Dahası bu tez insan hakkında sadece rastgele psikolojik bir gerçek olarak ifade edilmemiştir. Öyle ki bu psikolojik hakikatin belki de bir gün sıradışı bir ferde ya da yeni bir türe, bağlantısız olarak somutlaşabilecek bir üstün insana uymadığı ortaya çıkabilir. Benim iddiam, daha ziyade böylesine son derece kalifiye ufuklar içinde yaşamanın insan faili oluşturdu-

ğu ve bu sınırların dışına taşmanın da bütüncül, bozulmamış insan şahsiyeti olarak kabul ettiğimiz şeyin dışına taşmakla aynı anlama gelecek olduğudur.

Bunu görebilmenin belki de en iyi yolu bugün genellikle kimlik problemi şeklinde adlandırdığımız meseleye yoğunlaşmaktır. Kimlik probleminden bu şekilde bahsetmemizin nedeni, problemin insanlarca çoğunlukla 'ben kimim' şeklinde ifade edilişinden dolayıdır. Ancak bu soruya sadece adını ve soyunu belirtmekle cevap vermek yeterli değildir. Bu sorunun cevapladığı şey bizim için neyin en önemli olduğunun bir ifadesidir. Kim olduğumu bilmek bir nevi nerede durduğumun bilgisidir. Benim kişiliğimi her olayda neyin iyi, neyin değerli olduğu, neyin yapılması gerektiği ya da neyi onaylayıp neyi reddetmem gerektiğine karar vermeyi deneyebileceğim çatıyı ya da ufku temin eden inançlar ve özdeşleşmeler belirler. Bir başka ifadeyle, kimliğim benim içinde bir duruş belirlemeye muktedir olduğum ufuktur.

İnsanlar kendi kimliklerini kısmen bazı ahlaki ya da manevi inançlarca belirlenmiş olarak görebilir; söz gelimi Katolik ya da anarşist gibi. Bazı durumlarda da kimliklerini kısmen ait oldukları milliyet ya da gelenekle tanımlayabilir ve söz gelimi Ermeni ya da Quebecli olduklarını söyleyebilirler. Onların bununla söylemeye çalıştıkları şey kendilerinin bu manevi görüşe ya da arka plana son derece bağlı oluşlarından ibaret değildir. Daha ziyade ifade etmeye çalıştıkları şey neyin iyi olduğu, neyin faydalı olduğu, neyin takdire şayan neyin de bir değeri haiz olduğu sorularına karar verirken aldıkları pozisyonda çatıyı temin eden şeyin mahiyetidir. Meseleye tersinden bakarsak, bu insanlar eğer bu inancı ya da özdeşleşmeyi kaybedecek olurlarsa kafalarının karışacağını, hayatları adına son derece hayati pek çok soru için, bu şeylerin kendileri için ne önem taşıdıklarını artık bilemeyeceklerini söylemeye çalışmaktadırlar.

Bu durum pek tabii ki bazı insanlar için söz konusudur. Bu şiddetli bir istikamet kaybetme durumudur ve biz bunu "kimlik bunalımı" olarak adlandırırız. Bu durumdaki kişiler durumlarını kim olduklarını bilmedikleri şeklinde ifade ederler ki bu aynı zamanda kişilerin duruşları konusundaki esaslı bir belirsizlik olarak da görülebilir. Bu insanlar eşyanın sabit bir önem kazandığı, bazı yaşam ihtimallerinin iyi ya da anlamlı, ötekilerin ise kötü ya da önemsiz olarak görülebildiği bir çatıdan ya da ufuktan yoksundurlar. Bu ih-

timallerin bütününün anlamı sabit olmayıp, değişken ya da belirsizdir. Bu durum acılı ve ürkütücü bir tecrübedir.

Bu durumun ifade ettiği şey, kimlik ile bir tür oryantasyon arasındaki temel bağdır. Kim olduğunuzu bilmek neyin iyi neyin kötü olduğu, neyin yapmaya değer olduğu neyin olmadığı, sizin açınızdan neyin anlamlı ve önemli olduğu ve neyin de önemsiz ya da ikincil olduğu konularında soruların gündeme geldiği bir alan olan ahlak alanında bir istikametinizin olması demektir. Burada mekânsal bir metafor kullanmak bana cazip geliyor; ancak bana öyle geliyor ki bu sadece kişisel bir tercih olmaktan uzaktır. Mekânsal yönelimle bağlantının insan ruhunda çok derinlere uzandığına dair işaretler mevcuttur. "Narsistik kişilik bozuklukları" şeklinde tanımlanan kişinin kendisi ve kendisi açısından neyin değerli olduğu konusunda esaslı bir belirsizlik şeklinde ortaya çıkan bazı şiddetli kriz anlarında hastalar eş zamanlı olarak mekânsal dezoryantasyon işaretleri de gösterirler. Bir kişi olarak nerede durduğu konusundaki dezoryantasyon ve belirsizlik kişinin fiziksel mekândaki duruşunda da kontrolü kaybetmesine neden olabilmektedir.[1]

Kimlik ile yönelim arasındaki bu bağlantının nedeni ne olabilir? Belki de soruyu şu şekilde sormalıyız: bizi kim olduğumuz sorusu bağlamında ahlaki yönelimden bahsetmeye sevk eden şey nedir? Bu ikinci formülasyon bizim her zaman böyle bir yönelim göstermediğimiz gerçeğine işaret eder. Birkaç yüzyıl önceki atalarımız açısından modern anlamda "kimlik"ten bahsetmek anlaşılmaz olurdu. Erikson[2] Luther'in inanç bunalımı hakkında zekice bir inceleme yapmış, Luther'in krizini çağdaş kimlik bunalımları ışığında okumuştur. Ancak Luther'in kendisi doğal olarak bu tanımlamayı bütünüyle anlaşılmaz olmasa da menfur addederdi. Modern kimlik tartışmalarımızın temelinde ahlaki yönelim sorularının tümünün basitçe evrensel şartlarda çözümlenemeyeceği düşüncesi bulunur. Bu düşünce ise bizim post-Romantik ferdî farklılıklar anlayışımızla ve her bir şahsın kendi ahlak ufkunu keşfetmesini ifade edebilmesine atfettiğimiz önemle irtibatlıdır. Luther'in çağında yaşayan birisine göre kişinin eylemlerini yönlendiren temel ahlak çatısı konusu sadece evrensel terimlerle ortaya konabilirdi. Bunun

• • • •

1 Bkz. Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (New York: International University Press, 1977), s. 153-54.

2 Bkz. Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

aksi bir ifade anlamsız olurdu. Luther'in krizi açısından bu anlayış modern anlamsızlık, amaçsızlık ya da boşluk duygularından ziyade, şiddetli suçluluk duygusu ve kurtuluşu olmayan sürgün duygusu etrafında dönen bunalımla ilişkilendirilir.

O halde sorumuzun cevabı kısmen tarihseldir; bizim kendi kendimizi anlamamızla ilgili belirli gelişmeler bizim meseleyi kimlik bağlamında değerlendirmemizin bir önkoşuludur. Bunu görmek bizi daha önceki çağlarla farklarımızı abartmaktan alıkoyacaktır. Pek çoğumuza göre belli temel ahlak soruları hâlâ evrensel terimlerle ifade edilir: örneğin bölüm 1.1'de ifade ettiğimiz insanların yaşama ve haysiyet hakları gibi haklar bunlardandır. Bizi atalarımızdan ayıran şey sadece doğal olarak bu türden soruların hepsini bu şartlarda şekillendirilmiş olarak görmememizdir. Ancak bu aynı zamanda asıl yönelimlerimizi bize kazandıran şeyle tanımlanan kimliklerimizin, aslında karmaşık ve çok katmanlı oldukları anlamına da gelir. Hepimiz evrensel olarak geçerli inançlar şeklinde gördüğümüz şeylerle (yukarıdaki örneğimde Katolik ya da anarşist olmak gibi) ve aynı zamanda da özel tanımlamalar olarak anladığımız şeylerle (bir Ermeni ya da Quebecli olmak gibi) şekillendirilmiş durumdayız. Kimliğimizi çoğunlukla hayatımızda göze çarpan ya da sorgulanan şey olduğu için bunlardan birinin belirlediği şekliyle ifade ederiz. Ancak gerçekte kimliğimiz, onu ifade etmekte kullandığımız muhtelif cevaplardan çok daha derin ve çok yönlüdür.

Ancak yukarıdaki sorunun ikinci yüzü tarihsel değildir. Bu boyut daha ziyade temel yönelimi niçin kim sorusu bağlamında düşündüğümüz sorusuyla ilgilidir. Kim sorusu herhangi birisini konuşan kişilerden oluşan bir toplumda potansiyel bir muhatap olarak konumlandırmak için sorulur. Telefonda kiminle konuşuyorum, diye sorarız. Ya da odanın öteki ucundaki kişiyi işaret ederek "şu kim?" diye sorarız. Sorumuza cevap bir isim formunda gelir: ben "Joe Smith"im. Buna çoğunlukla "Mary'nin enişteşiyim", bazen de "tamirci" gibi bir alaka ifadesi de eşlik eder. Bazen de işaret ettiğin adam "başbakan"dır, gibi sosyal konum belirten bir ifade gelir. Biraz daha saldırgan bir ifadeyle "sen kim olduğunu zannediyorsun?" şeklinde bir soru da bu son gruba dahildir. Bu sorunun potansiyel nesnesi olmaya hak kazanan biri olmak başkaları arasında bir muhatap olmak, kendi adına konuşabilecek birisinin duruşuna ya da rolüne sahip biri olmak demektir. Çıkışı olmayan koma ha-

linde yatan birisini işaret ederek "kim?" diye de sorabilirim. Ancak açıktır ki kendilerine bu sorunun sorulabileceği varlıklar normalde ya gerçekte ya da potansiyel olarak soruyu kendi adlarına cevaplayabilecek varlıklardır.

Ancak kendi adına cevap verebilmek için kişinin durduğu yeri, neyi yanıtlamayı istediğini bilmesi gerekir. Temel yönelimlerimizden kim olduğumuz bağlamında bahsetme eğilimimizin sebebi de işte budur. Bu yönelimi kaybetmek ya da böyle bir yönelim bulamamak kişinin ne olduğunu bilmemesi demektir. Söz konusu yönelim, bir kez kazanıldığında, yanıtınızı neye dayanarak verdiğinizi ve dolayısıyla da kimliğinizi tanımlar.

Fakat diğer taraftan bütün bunlar, bu temel ahlak yönelimini, insanın bir muhatap olmasının, kendi adına cevap vermeye muktedir olmasının olmazsa olmazı olarak görmemiz sonucu ortaya çıkar. Yönelimden bahsetmek kişinin içinde kendi konumunu bulduğu bir mekân-benzetmesini önkoşul olarak kabul etmektir. Ahlak alanında yönelimini bulmak ya da kaybetmek bağlamında duruşumuzu anlamak, mekânı çerçevelerimizin tanımlamaya çalıştığı şekliyle yani ontolojik temel olarak kabul etmektir. Buradaki problem 'kendi yönelimimi hangi çerçeve tanımı vasıtasıyla bulabilirim' sorusudur. Bir başka ifadeyle, insan faktörünün sorular alanında yaşıyor oluşunu ilke olarak kabul ederiz. Bu soruların cevapları nerede durduğumuzu, eşyanın bizim için ne ifade ettiğini kendisiyle bildiğimiz ufku temin eden çerçeve tanımlarımızdır.

Yukarıdaki tartışma durumun böyle oluşunu yani söz konusu mekânın esaslı değerlendirmelerle ya da niteliksel ayrımlarla ayrıntılı olarak planlanmasının zorunluluğunu ortaya çıkarır. Mesele, yukarıdaki örneklerin daha da anlaşılır kıldığı gibi, sadece gerçekte kimliğimizi kendileriyle tanımladığımız inançlar ve özdeşleştirmelerin böyle sağlam değerlendirmeler gerektirmesi değildir. Aynı şekilde, sorun kimlik probleminin bizim için her zaman son derece önemli bir iyilik meselesi olması da değildir –kimlik kişinin daima sadık olması gereken, sadakatte başarısız olabileceği ve gerektiğinde de feragat edebileceği bir şeydir. Daha önemlisi kimliğin sadece bize yönelim sağlayıcı, içinde barındırdığı niteliksel ayrımlardan dolayı eşyanın bizim için bir anlam ifade ettiği çerçeveyi temin edici bir rolü olduğunu görebiliriz. Hatta dahası bu sayede böylesi ayrımları içermeyen herhangi bir şeyin de aynı rolü oynayamadı-

ğını görebiliriz. Kimliğimiz bizim için neyin önemli neyin önemsiz olduğunu belirlememizi sağlayan şeydir. Sağlam değerlendirmelere dayananlar da dahil, bu ayrımları mümkün kılan şey de kimliğimizdir. Bu sebepledir ki kimliğin bu tür değerlendirmelerden tamamıyla yoksun olması imkânsızdır. Güçlü bir tercihle değil de sadece fiili durumlarla tanımlanmış bir kimlik anlayışı tutarsızdır. Bunun da ötesinde böyle tercihlerden bazılarının yokluğunun istikamet kaybettirici bir eksiklik olarak hissedilmesi nasıl mümkün olacaktır? Kimlik bunalımı gibi bir durumun mevcudiyetinin koşulu kimliklerimizin içinde yaşadığımız ve seçimde bulunduğumuz niteliksel ayrımlar alanını belirliyor oluşudur.

Fakat eğer durum böyle ise, o halde bizlerin çerçeveler olmaksızın da yaşayabileceği şeklindeki natüralist varsayım tamamıyla yanlıştır. Bu varsayım oldukça farklı bir betimlemeye, insan failin "kim" sorusunun, herhangi niteliksel bir ayrımı kabul etmeksizin sadece insanların arzuladıkları ve hoşlanmadıkları, sevdikleri ve sevmedikleri temelinde cevaplanabileceği anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, çerçeveler bizlerin yarattığı şeyler olup bizden önce mevcut olan ve bizim yanıtlama ya da yanıtlayamama yetimizden bağımsız soruların yanıtı değildirler. Ancak çerçeveleri yönelimler şeklinde algılamak onları bu sonuncu anlayışın ışığında görmek olur. Kişi burada kendisini bulmakta başarılı olduğu ya da başarısızlığa uğradığı ilgilerinden bağımsız bir şekilde var olan ve dahası bu ilgileri bulma görevini zorunlu kılan bir alana doğru yönlendirir. Bu bağlamda, resmin bütününden niteliksel ayrımlar icat etme anlayışı anlamsızdır. Çünkü kişi bu türden ayrımları sadece kendisinin temel yönelimi bağlamında bir anlam ifade ediyor ise benimseyebilir.

İki görüş arasındaki fark belki de şöyle ifade edilebilir: ayrımları asılsız bir şekilde icat ettiğimiz düşüncesi, bizlerin hem cevapları hem de soruları icat ettiğimiz düşüncesine denktir. Bu anlamda hepimiz bazı konuların uydurma olduğunu düşünürüz. Eften püften bir örnek ele alacak olursak: bir toplumda melon bir şapkanın düz mü yoksa yan bir şekilde mi takılmasının modaya daha uygun olduğu ile ilgili bir tartışma gördüğümüzde, hemen hepimiz böyle bir tartışmanın gereksiz olduğu konusunda fikir birliği ederiz. Melon şapkanın hiç kimsenin icadı olmayışı gerçeği bu konuda kâfi gelecektir. Daha ciddi bir seviyede ise, bazı ateistler bu görüşü,

doğaüstü varlığın farklı dinler arasında algılanışı –acaba doğaüstü varlığı İbrahim'in Tanrı'sı mı, Brahma mı yoksa Nirvana olarak mı betimlemeliyiz– tartışmasına taşırlar. Söz konusu ateistler, bu cevapların bir anlam ifade ettiği alanın tamamının gündeme gelmesine ihtiyaç olmadığına ve bir gün insanın söz konusu meselenin ilgi alanından bütünüyle silineceğine inanırlar. Tam tersine bizim mekâna uyumumuz uydurma, gereksiz bir probleme cevap değildir. İnsanların günün birinde –mekânsal varlıklar oldukları için– aşağı ve yukarı, sağ ve sol algılarını geliştirmeleri ve onları bir noktaya ulaştıracak işaretler bulmaları gerektiğini düşünmeye başlayacakları –ki bunlar başkalarının üzerinde mutabık olmadığı düşüncelerdir– şeklinde bir insani yaşam formunu düşünemeyiz. Bu sorunun daima mevcut olmadığı, bir cevap beklemediği bir formu kavrayamayız. Kendimizi mekânsal uyum meselesinden, bu meselenin ayağımıza dolaşmasından –melon şapka takmakta doğru yöntem gibi– ya da ateistlerin dinle ilgili yapabileceğimizi düşündükleri gibi meseleyi reddetmekten soyutlayamayız.

Natüralist görüş, önceki kategoriyle ilgili hangi çerçevenin benimsenmesi gerektiği konusunu bütünüyle uydurma bir sorun olarak yerinden eder. Ancak bizim kimlik tartışmamız meselenin kaçınılmaz olduğuna, yani insan failin bütün tercihlerinden ve harici kültürel değişimlerden önce, son derece değerli niteliklerle ilgili bir sorular alanına ait olduğuna işaret eder. Bu nedenle, bu tartışma natüralist görüşe karşı güçlü bir meydan okumadır. Kimlik anlayışımızın ışığında bütün çerçevelerle ilişkisiz bir fail tasviri bize göre korkunç bir kimlik bunalımının pençesindeki bir insanı betimler. Böyle bir insan, birincil önemdeki meselelerde nerede durduğunu bilmez, bu meselelerin bütününde herhangi bir yönelimi söz konusu olmadığı gibi, soruları kendi adına da cevaplayamaz. Eğer bu betimlemeye, kişinin çerçeve yoksunluğundan bir eksiklik olarak herhangi bir rahatsızlık duymayacağı, bir başka deyişle, kendisi adına bunun bir bunalım olmayışı gibi bir durum ilave etmek istersek, bu durumda söz konusu kişi ürkütücü bir parçalanma durumundadır demektir. Gerçekte böyle bir insanı derin bir rahatsızlığa yakalanmış olarak görmeliyiz. Bu şahıs sığlık olarak gördüğümüz şeyin de ötesine geçmiştir. Sığ diye yargıladığımız insanlar neyin kıyas kabul etmez bir şekilde önemli olduğu ile alakalı bir anlayışa sahiptirler; biz sadece onların bağlılıklarının tali olduğunu, geleneksel olduğunu, iyice düşünülüp düşünülmediğini ya da seçilme-

den edinildiklerini düşünürüz. Ancak hiçbir çerçeveye sahip olmayan bir şahıs, bizim muhatap kabul etme alanımızın dışındadır; bu kişi bizim bulunduğumuz alanda bir duruşa sahip değildir. Bize göre bu patolojik bir durumdur.

Yüksek ve aşağı amaçları belirleyen geleneksel çerçeveleri kabul etmemesi gerektiğine karar veren bir kimsenin durumu bir insan türü olarak kolayca anlaşılabilir. Bu kişinin yapması gereken geleneksel erdem, dindarlık vb. tanımları takip etmektense, mutluluğu, hangi yaşam formunun daha takdire şayan olduğunu ya da daha yüce ahlaki iyilik yansıttığını rasyonel bir şekilde hesaplamaktır. Bu betimleme, bildik bir manzaradır. Bu, kültürümüzde önemli bir rol oynayan faydacı ideologtur. Ancak söz konusu kimse çerçeveden yoksun değildir. Tam tersine bu şahsın belli bir rasyonellik ve iyilik idealine güçlü bir bağlılığı vardır. Bu ideale uyarak yaşayan insanlara hayranlık duyar, bunu başaramayan ya da kabul etme konusunda bile kafası karışık olanları ayıplar, kendisi bu ideale uyum konusunda geride kaldığında da suçluluk duyar. Faydacı, kendi ahlak teorisinin izah edemeyeceği bir ahlak ufku içinde yaşar. Bu durum faydacılığın en büyük zayıflıklarından birisidir. Kişi, söz konusu ufkun içinde karşılaştığı gerçekler ve durumlar lehine bu ufku kolayca unutabileceği için bu çerçeve ihmal edilebilir ve bu resim çerçevesiz bir faile alan açarmış gibi olur. Ancak insan faillerin kaçınılmaz bir şekilde böyle ahlak soruları alanında olduğu dikkate alınırsa, faydacının bizlerden biri olduğu ve natüralist teorinin varsayılan mümessilinin de bir ucube olduğu gün yüzüne çıkar.

Natüralist bu tespite şöyle karşı çıkabilir: fenomenolojik kimlik açıklamasından ortaya çıkan bu sonucu niçin kabul etmek zorundayım? Natüralist, olayı bu şekilde tanımlamak isteyebilir ve bunda da bütünüyle yanılmış olmaz. Söz konusu itiraza verilecek yanıt ise, bu açıklamanın sadece fenomenolojik bir açıklama olmayıp, insan hayatında kavranabilir olanın sınırlarının keşfi, insan hayatının "transandantal şartlarının" bir anlatımı olduğudur. Bu açıklama ayrıntılarda hatalı olabilir ve daha iyi bir açıklama yapmak daima mümkündür. Ancak eğer söz konusu açıklama temel olarak doğru ise, natüralizme karşı yükselen itiraz kesinlik kazanır. Bu açıklamanın amacı gerçekte bizlerin yaşamlarımızı nasıl anlamlı kıldığımızı incelemek ve kavranabilir olanın sınırlarını, şu ya da bu şekilde davrandığımızda gerçekte ne yaptığımız hakkındaki bilgimizden çekip çıkarmaktır. Ancak sorgulanabilir bazı epistemolojik

teorilerden alınan insani olasılıkların hangi tanımı, yaşamlarımızı anlamlı kılmanın muhtemel yollarının sınırları konusunda, yaşamımızın kendi içinde tecrübe ederek tespit edeceğimiz betimlemelere üstün gelebilecektir? Neticede bu teorilerin herhangi birini kabul etmek için nihai olarak belirleyici olan söz konusu teorinin bizim için rakiplerinden daha fazla anlam ifade etmesidir. Eğer herhangi bir görüş bizi sınırın ötesine götürür ve anlaşılmaz ve patolojik bulacağımız bir insan yaşamını normal ya da olası olarak betimlerse, bu teorinin doğru olması mümkün değildir. İşte bu nedenlerden ötürü natüralist teze karşı çıkmaktayım ve içinde yaşadığımız ufukların sağlam niteliksel ayrımlar ihtiva etmesi *gerektiğini* iddia ediyorum.

2.2

Burada daha önce oldukça kısa ifade ettiğim önemli bir argümanın bulunduğunun farkındayım. Bir sonraki bölümde bu tartışmaya tekrar döneceğim. Ancak şimdi başka bir konuyu, yukarıdaki tartışmada gün ışığına çıkan kimlik ile iyi arasındaki bağlantıyı irdelemek istiyorum.

İnsandan "kişi" olarak bahsederiz. Kişi kelimesi çok çeşitli şekillerde kullanılır; ikinci kısımda bu kullanımların tamamının tarihsel olarak koşullandırılmış olduğunu göreceğiz. İnsanlardan kişiler olarak bahsettiğimizde, terimin yukarıdaki anlamıyla onların bir kimliğe sahip olmak için gerekli olan derinlik ve kompleksliğe sahip (ya da bir kimliğe sahip olmaya çabalayan) varlıklar olduklarını ifade eden bir anlamı mevcuttur. İşte terimin bu anlamını sosyolojide ve psikolojide baş gösteren bütün diğer kullanımlarından ayırmak zorundayız. Şempanzelerin de "bir ben duygusu" olduğunu göstermek amacıyla tasarlanan bir deney hatırlıyorum. Deneyde yüzünde boya lekeleri olan bir hayvan kendisini aynada görür ve yüzünü temizlemek için pençesiyle yüzüne dokunur. Hayvan bir şekilde aynadaki görüntünün kendi görüntüsü olduğunu farkeder.[3] Burada terim benim müracaat edeceğim anlamından çok farklı bir anlam edinir.

• • • •

3 Bkz. C. G. Gallup, Jr., "Chimpanzees: Self-Recognition", *Science*, 6 Haziran 1983, s. 86-87.

Birinin eylemini kendi arzuları, kapasitesi vb. dahil belli faktörler ışığında stratejik olarak idare edebilmesi bir kişilik sahibi olmak için yeterli değildir. Bu anlayış, Freudcu anlamıyla ve bununla ilişkili kullanımlarında Ego'ya sahip olmakla (ya da var olmakla) kastedilen şeyin bir parçasıdır. Ancak bu ikisi arasında önemli bir fark da mevcuttur. Söz konusu stratejik kapasite bir tür düşünsel farkındalık gerektirir. Egonun iyi konusunda kendisini bir sorular alanına yerleştirmesi, bu sorular konusunda bir vaziyet alması ego için vazgeçilmez değildir. Aslında durum bunun tam da zıddıdır. Freudcu ego, süper egonun mütehakkim talepleri ve içgüdüsel dürtülerin iştahları konusunda azami manevra kabiliyetine sahip olduğunda, özgürlük alanı son derece geniş olup kontrolü ele almaya en fazla muktedir haldedir. İdeal olarak özgür ego tam bir çıkar hesapçısı olurdu.

Ego ya da benin psikoloji ve sosyolojiyle başka bir açıdan da irtibatı mevcuttur. Bu insanların kendileri için önemli olan bir "benlik-bilinci"ne sahip oldukları, kendi gözlerinde olduğu kadar, ilişkiye geçtikleri insanların gözünde de iyi görünmeye çabaladıkları gözlemiyle bağlantılı bir ben anlayışıdır. Burada nötr bir kendi kendini gözlemlemenin ve çıkar hesaplarının ötesine uzanan bir ben algısı söz konusudur. Ancak genel kanaate göre, imajların öneminin kişilikle hiçbir bağlantısı yoktur. İnsanların kendi imajlarının genellikle toplum tarafından aşılanmış belirli standartlara uyup uymadığına önem veriyor oldukları bir gerçek olarak görülür. Ancak bu, insanların kişiliğine ait temel bir unsur olarak görülmez. Tam tersine, bu başlık altında genellikle incelenen şey sosyal bilimlerin kısırlaştırılmış, değer-bağımsız dilinin dışında günlük anlamlarıyla "ego"nun ve "imajın" her boyutuyla insani zaaf olarak saptayabileceğimiz boyutudur. Pek tabii ki bu terimler günlük konuşma diline sosyal bilimlerden geçmiştir. İdeal güçlü karakter, egodan ve imajdan azami derecede bağımsızdır; başkalarının zıt görüşleri neticesinde fikrinden caydırılamaz ve kendisi hakkındaki gerçeklerle korkusuzca yüzleşme yetisine sahiptir.[4]

Ben kavramını kimlik ihtiyacımıza bağlayan anlayış, insan failin önemli bir niteliğini ayırt etmeye yarar. Bizler adına iyiyle bir

• • • •

4 Susan Hales, A. Pratkanis ve A. Greenwald'ın *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15 (1985)'in "rediscovery of the self" konusundaki özel sayısında yer alan makalelere bakınız.

tür bağıntı zorunludur. Her birimiz temelde (yani en azından kendimizi, diğer şeyler yanında, kendisiyle tanımladığımız) bu meselede kendimizi konumlandırdığımız yere göre kimliğimizi tanımlarız. Bu türden bir şahıs ya da kişi olmak demek modern felsefenin belli bazı ekollerince ve özellikle de psikoloji ve sosyal bilimler ana akımlarını kutsallaştırmış olanlar adına kavranılması zor bir konudur. Bu anlamda bile "ben", tıpkı diğer nesneler gibi, bir inceleme konusu olmalıdır. Ancak bilimsel inceleme nesneleri için genellikle geçerli olan bazı unsurlar, kişilik adına geçerli değildir. Buradaki kavramsal engelleri görebilmek için bu özelliklerden dördünü sıralamak faydalı olacaktır:

1. İnceleme nesnesi "mutlak" bir şekilde ele alınır; bu, bize ya da bir başkasına göre ifade ettiği anlama göre değil gerçekte kendi anlamına göre (nesnel olarak) ele alınması anlamına gelir.
2. Nesne herhangi bir öznenin tanımından ya da yorumundan bağımsızdır.
3. Nesne esas itibarıyla sarih tanımlarla ifade edilebilir.
4. Nesne esas itibarıyla çevresindekilere atıfta bulunmaksızın tanımlanabilir.

İlk iki nitelik onyedinci yüzyıl tabiat bilimlerindeki büyük devrimin temel bir niteliğiyle benzeşir. Buna göre, bizler etrafımızdaki dünyayı öznel, insan merkezli ya da "ikincil" özelliklerle açıklamaya çalışmayı bırakmalıyız. Bu konuya başka bir yerde değinmiştim.[5] Ancak bu niteliklerin ikisi de ben ya da kişilik için geçerli değildir. Bizler sadece bizim için önem arz eden belirli konular bağlamında benizdir. Bir şahıs olarak ne olduğum, kimliğim temelde eşyanın benim için ne anlam ifade ettiğiyle belirlenir. Geniş olarak tartışıldığı gibi, bu şeyler benim için önemlidir ve benim kimliğim meselesi hakkında sadece benim bu meselelerin doğru ifadeleri olarak

• • • •

5 Bkz. Charles Taylor, "Understanding and Human Science", *Review of Metaphysics* 34 (1980), s. 25-38. Bernard Williams da bu gereksinimi, başka yerlerin yanı sıra, *Descartes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978) eserinde betimler. Buradaki "mutlak" terimi onun tartışmasından alınmıştır. Gereksinimin bir başka betimlemesi, "nesnellik" konusunda, Thomas Nagel'in *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press; 1986) adlı eserinde yer alır.

kabul ettiğim bir yorum diliyle karara varılır.[6] Bir kişinin, ne olduğu sorusunu kendisi hakkındaki kendi yorumlarından soyutlayarak sormak, esas itibarıyla cevaplanamayacak, temelde yanlış bir soru sormaktır.

Bütün bunlardan ben ya da bir şahıs hakkında çıkan önemli bir gerçek, benin genel olarak anlaşılan anlamıyla bir nesne gibi olmadığıdır. Bizler organizmalar oluşumuz anlamında benler değiliz ya da biz kalplere ya da karaciğerlere sahip olduğumuz anlamda benliklere sahip değiliz. Bizler kendi kendimizi kavrayışımızdan ya da yorumlayışımızdan, eşyanın bizim için ifade ettiği anlamlardan oldukça bağımsız, bu organlara sahip olarak yaşayan varlıklarız. Ancak bizler sadece belli sorular alanında hareket ettiğimiz derecede, iyiyi araştırıp, ona bir yol bulduğumuz ölçüde bir kişilik sahibi oluruz.[7]

Benliğin klasik inceleme nesnesi olmanın üçüncü özelliğine sahip olamayışı ikinci özelliği göstermekteki başarısızlığından bellidir. Benlik kısmen kendi kendisini idrak edişiyle oluşur; bir inceleme nesnesi olabilmenin ikinci niteliğine uyabilmesine engel olan şey de işte bu özelliktir. Ancak benliğin yorumları asla bütünüyle açık olamaz. Bu konuda tam bir ifade ediş olanaksızdır. Kabul ettiğimiz dil iyilik meselesini bizim için dillendirir. Ancak biz bu dili kullanırken neyi belirlenmiş olarak aldığımızı, neyi hesaba kattığımızı tam olarak ifade edemeyiz. Ahlaki ve değer biçici

• • • •

6 Bu konuyu şu eserlerde inceledim: *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Bölüm 1, 2, 4; *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Bölüm I. Çağdaş tartışmalarda konu genellikle Heidegger'e ve onun anlayışın bir varlık şekli olduğu tezine çok şey borçludur; bkz. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), Kısım I, Bölüm 5A. Krş. Bert Dreyfus'un *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988)'deki yorumu ve *Dasein* "baştan aşağıya yorumdan ibarettir" ifadesi. Ayrıca krş. H. G. Gadamer'in eserleri, özellikle *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975).

7 Ernst Tugendhat *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979) eserinde buna benzer bir konuya değinir. Ancak onunkinde kıyas edilen örnek Dieter Henrich'in Fichte menşeli felsefesidir. Burada kendimizle ilişkimiz konusunda, ikisinin özdeş olduğu bir özne-nesne ilişkisinin sınır durumu şeklinde bir tartışma yer alır. Tugendhat'ın ana fikri kendimizi tanımak suretiyle bildiğimiz bireyin bir nesne olarak yorumlanamayacağıdır. Bir birey olmak şeylerin bizim için ne önem taşıdıkları meselesidir. Tugendhat oldukça ilginç ve etkili tartışmasında Heidegger'den etkilenmiştir.

dilimizde neyin gizli bir şekilde mevcut olduğu konusundaki anlayışımızı geliştirmeye çalışabiliriz. Bu tutum bir ideal bile olabilir. Sokrates'in Atina'daki gönülsüz ve hüsrana uğramış muhataplarına, muhatapları kendisini sonsuza değin susturuncaya kadar dayattığı ideal de böyle bir idealdi. Ancak tabiatı gereği ifade ediş asla tamamlanamaz. Bir dili bir diğeriyle açıklarız; bu başka dil de daha fazla açıklanır ve bu böyle devam eder. Wittgenstein bu konuya bizleri aşina kılmıştır.

Fakat bu niçin özellikle kişilik hakkında bir meseledir? Bu husus herhangi bir dile, hatta bilimsel nesne tanımlarının diline bile uygulanamaz mı? Evet, pek tabii ki uygulanabilir. Ancak asla bütünüyle netleştirilemeyen dilin "incelenen" nesnenin dahili ya da asli bir parçası olması durumu ancak kişilik söz konusu ise geçerlidir. Kişileri incelemek, sadece belli bir dilde mevcut olan ya da kısmen o dilin yapılandırdığı varlıkları incelemek demektir.[8]

Bu bizi dördüncü özelliğe getirir. Bir dil ancak bir dil topluluğu içinde var olabilir ve mevcudiyetini muhafaza edebilir. Bu ise kişiliğin bir başka önemli niteliğine işaret eder. Bir kimse ancak başka kişilikler arasında bir kişiliğe sahip olabilir. Bir kişilik etrafındakilere atıf yapılmaksızın asla tanımlanamaz.

Bu husus, söz konusu gerçekliği yok sayan bir kişilik üretmeyi planlayan felsefi-bilimsel gelenek ile hürriyete ve bireyselliğe duyulan güçlü modern bir özlemden dolayı, belirtilmesi gereken önemli bir konu haline gelmiştir. Söz konusu yok sayma eyleminin nasıl gerçekleştiği konusunu ikinci kısımda temel bir tema olarak irdeleyeceğim. Ancak burada modern bağımsızlık anlayışının bir kişiliğin ancak öteki kişilikler arasında var olduğu gerçeğini neden geçersiz kılmadığını göstermek istiyorum.

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu husus "kimlik" anlayışının özünde zımnen mevcuttur. Kendi kendimi tanımlamam benim kim olduğum sorusuna bir cevap olarak anlaşılır. Bu soru gerçek anlamını konuşanların karşılıklı değişiminde bulur. Ben kim olduğumu soy ağacında, sosyal alanda, sosyal statüler ve işlevler coğ-

• • • •

8 Bu "post-strüktüralist" subjektifliğin sonu ve açık öz-bilincin imkânsızlığı konusundaki tartışmalarının hareket noktasıdır. Fakat bu tartışmalar dilin doğasını temelde yanlış anlar. Krş. aşağıda Humboldt hakkındaki 12 numaralı dipnot.

rafyasında, sevdiklerimle olan mahrem ilişkilerimde ve bilhassa benim en önemli belirleyici ilişkilerimin içinde yaşandığı ahlaki ve manevi yönelimler alanında, nereden konuştuğumu tanımlamak suretiyle belirlerim.

Bu hususun sadece arızi bir durum olamayacağı açıktır. Bir dille tanışmaksızın kişilik oluşturabilmemiz imkânsızdır. Ahlaki ve manevi farkındalıklarımızı ifade edecek dili öncelikle bizi yetiştiren kişilerle kesintisiz bir diyalog ortamına girmek suretiyle öğreniriz. Anahtar kelimelerin benim için ilk olarak ifade ettikleri anlamlar, bu kelimelerin bizim için yani benim ve benim söyleşi arkadaşlarım için ifade ettikleri anlamlardır. Burada karşılıklı konuşmanın önemli bir özelliği konumuzla ilgilidir: bir şey hakkında konuşurken, sen ve ben birlikte konuştuğumuz şeyi kendimiz için nesneleştiririz. Başka bir ifadeyle, bu sadece benim adıma nesne olan ve tesadüfen senin için de böyle olan bir şey değildir; hatta söz konusu nesnenin senin için de bir nesne olduğunu benim bildiğimi veya senin bunu bildiğini vs. varsaysak dahi bu durum kastettiğim birlikteliği ifade etmez. Buradaki nesnenin bizim için oluşu, başka bir yerde "kamusal" ya da "ortak alan"la tanımlamaya çalıştığım[9] şekliyle vurgulu bir anlam taşır. Dilin türlü kullanımları böyle ortak alanları kurar, bunlara odaklanır ya da bunları etkinleştirir. Jerome Bruner'in öncü eserinde işaret edildiği gibi,[10] dilin ilk kazanımı söz konusu ortak alanın ilk biçimlerine bağlı olarak gerçekleşir.

O halde ben kızgınlığı, sevgiyi, endişeyi ve bütünlük arzusunu, bunların bazı ortak alanlarda, benim ve başkalarının bunlarla alakalı tecrübelerinin bizim için nesneler oluşları vasıtasıyla öğrenebilirim. Wittgenstein'ın "anlamda fikir birliği etmenin yargılarda da fikirdaş olmayı gerektirdiği"[11] şeklindeki özdeyişinin altında

• • • •

9 Benim şu eserime bkz. "Theories of Meaning", *Human Agency and Language.*

10 Bkz. Jerome Bruner, *Child's Talk* (New York: Norton, 1983). Brunner çocukların konuşmayı öğrendikleri bağlam ve destek sistemi sağlamakta oyun benzeri "formatların", duygularını serbestçe dile getiren iletişim şekillerinin muazzam önemini gösterir. Bütün bunlardan önce kalıcı bir göz göze ilişki kurma, bu ilişkiyi sürdürme ve yüceltmenin sağlanması gerekir; söz konusu iletişim göz göze ilişki üzerine bina edilir. Bu orijinal, dilin gelişimi öncesindeki paylaşım, gönderim yapılan nesneler etrafında ortak bir alan geliştirilmesinde, genellikle standart mimik ve tonlamalar yoluyla vazgeçilmez bir bağlam sağlar: örneğin "sevimli bebeği gördün mü"; *a.g.e.*, s. 70-71.

11 *Philosophical Investigation*, I, parag. 242.

yatan hakikat de işte budur. Daha sonra bu anlamlar konusunda yenilikler yaratabilirim. Kendimi ve insan hayatını anlama konusunda orijinal bir yorumu, en azından ailemle ve yetişme ortamımla çatışan bir anlayışı geliştirebilirim. Ancak yaratıcılık sadece ortak dilimizdeki temel üzerinden gerçekleştirilebilir. En bağımsız bir yetişkin olarak dahi ne hissettiğimi açıklayamayacağım anlar vardır. Hislerimi açığa çıkarabilmem ancak bu konuda beni tanıyan, bilge olan ya da bana yakınlığı olan belli özel arkadaşlarla konuşmak suretiyle mümkün olur. Bu yetersizlik hali çocuğun tecrübe ettiği yetersizliğin sadece küçük bir parçasıdır. Çocuk adına bu dili kendisi için düzenleyen karşılıklı konuşmalar olmaksızın her şey karmakarışık olur, hiçbir muhakeme dili mümkün olmazdı.

Bu anlamda, birey kendi kendine bir kişilik sahibi olamayacaktır. Ben yalnızca belli muhataplar bağlamında bir kişiliğim. Bir anlamda benim kendi kendimi tanımlamamda başarılı olmam için asıl olan karşılıklı konuşma arkadaşlarım bağlamında bir kişilik olabilirim. Bir diğer ifadeyle de benim kendi kendimi anlama dilini kavramamı sürdürmemde önemli olan kişilere nispetle bir kişiliğim olabilir –ve tabii ki bu sınıflar birbirleriyle örtüşebilir. Bir birey sadece "karşılıklı konuşma ağları" diye adlandırdığım şey içinde mevcuttur.[12]

• • • •

12 George Herbert Mead bireyin/kişiliğin sosyal inşası hakkında bu tür bir vurguda bulunmasından dolayı övülür. Bkz. George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Ancak Mead davranışçı görüşe fazla yakın bir çizgidedir ve birey ve ilişkileri betimlemesinde dilin yapılandırıcı rolünü gözden kaçırır. Bu gelenekte en açık kuramcı Wilhelm von Humboldt'dur. Dilin nasıl oluşturulduğunu ve konuşmada yeniden nasıl yapılandırıldığını anlar, ancak konuşmanın gerçek doğasının özgün konuşmacıların ve onların farklı perspektiflerinin tanınmasını gerektirdiğini de görür. Konuşma koşulları nedensel olarak birbiriyle ilişkili monologlardan inşa edilmiş şeklinde düşünülemez; bunlar süper öznenin konuşlandırılması ya da bir yapının açımlanması olarak da tasavvur edilemez. Perspektiflerini birleştiren konuşmacılar ortak bir alan yapılandırırlar ve bu amaç için konuşmacılar en azından üstü kapalı bir şekilde bunların farkındalıklarını sürdürmek zorundadırlar. "Ben", "Sen", "Burada", "orada" gibi "değiştirici" kelimeler bu ortak alanın açılmasında ve muhafaza edilmesinde önemli bir rol oynarlar. Çocukların bunları çok erken ve çabuk öğrenmeleri oldukça ilginçtir. (bkz. Jerome Bruner, "The Transactional Self", *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, s. 60). Bu ifadelerle ilgili ilginç bir tartışma da şu eserde gerçekleşir: Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press,→

Bizim "kimlik" anlayışımıza anlamını veren, kim olduğum sorusuna nereden ve kime konuştuğumun bir tasvirini yapmak suretiyle bir yanıt sunan işte bu orijinal durumdur.[13] Bu nedenle birinin kimliğinin tam bir tanımı, genellikle sadece ahlaki ve manevi meselelerdeki duruşuyla değil ve fakat aynı zamanda belirleyici bir topluluğa yapılan birtakım atıflarla da alakalıdır. Bu iki boyut, kişinin kendisini bir Katolik ya da bir anarşist ya da bir Ermeni veya bir Quebecli olarak tanımlamasından bahsettiğim yukarıdaki tartışmamda, oldukça tabii bir şekilde akla gelen örneklerde görülür. Bununla birlikte normalde bir boyut ötekini dışlamaz. Bu nedenle A'nın kendi kendini tanımlamasında A'nın bir Katolik ve Quebecli oluşu, B'nin de bir Ermeni ve bir anarşist oluşu önemli olabilir. (Bu tanımlamalar her ikisinin de kimliğinden bir şey eksiltmez.)

Bu tartışmada ileri sürmeye çalıştığım şey, kimlik tanımının bu iki boyutunun kimlik meselesinin tamamının kendisinden baş gösterdiği orijinal durumu yansıttığıdır.

Ancak bu ikinci tanım kapatılma eğilimi gösterir. Modern kültür, ferdiyetçilik anlayışları geliştirmiştir. Bunlar insanı, en azından

• • • •

1982). Humboldtcu dil ve konuşma koşulları anlayışı "post-strüktüralizm"in subjektivitenin kaybı veya gerçek dışılığı konusundaki dramatik ifadesinde neyin fark edilemediğini gösterir.

13 Kimlik ile karşılıklı konuşma arasındaki yakın ilişki insan hayatında isimlerin yeri konusunda da ortaya çıkar. Benim ismim benim "çağrıldığım" şeydir. İnsan bir isme sahip olmak zorundadır, çünkü o hitap edilmek, çağrılmak zorundadır. Bir karşılıklı konuşmaya davet edilmek bir insan kimliği geliştirmenin ön şartıdır. Bu nedenle bana ismim ilk muhataplarımca konulur. Bilim kurgunun kâbus senaryolarındaki kamp arkadaşlarının artık birer isminin olmadığı, yalnızca birer sayıdan ibaret oldukları kâbus senaryoları gücünü bu gerçekten alır. Sayılar kolay referans için insanları etiketler, ancak bir insana hitap ederken onun ismini kullanırsın. Bir sembol ile ifade edilen ve muhatap konumunda olmayan varlıklar kendiliğinden kimliği olmayan, insan dışı varlıklar olarak sınıflandırılırlar. Pek çok kültürde ismin kişinin özünü ya da gücünü yakaladığı, hatta yapılandırdığının düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Bu nedenle bazı toplumlarda kişinin gerçek ismi yabancılardan korunur. Bazı dini geleneklerde –kendi geleneğimiz bu konuda çarpıcı bir örnektir– Tanrı'nın ismi merkezi bir öneme sahiptir. Tanrı'nın Musa'ya kendi ismini vahyetmesi hem çok önemli hem de esrarengiz bir olaydır; bu nedenle Tanrı'nın ismi O'na atıfta bulunulurken doğrudan kullanılamaz, ancak YHWH ya da JHVH (*tetragrammaton*) şeklinde hecelenebilir ya da ondan *Adonai* veya Rab şeklinde bahsedilebilir. Tanrı'yı övmek aynı zamanda O'nun ismini yüceltmektir.

potansiyel olarak, temelde onu şekillendirmiş olan karşılıklı konuşma ağlarından bağımsız olduğunu ilan eden ya da en azından söz konusu ağları etkisiz kılmak suretiyle kendi özelliklerini kendi içinde bulan bir varlık olarak tasvir ederler. Sanki karşılıklı konuşma boyutu, tıpkı çocuk yuvalarındaki destek tekerlekleri gibi, sadece ferdiyetin başlangıcında gerekli olan, daha sonra geride bırakılması gereken ve şahsiyeti tamamlanmış bir kimse adına hiçbir rolü olmaması gereken bir öneme sahiptir. Acaba bu görüşleri geçerli kılan şey nedir?

Bu konu, bir anlamda modern kimlik tarihinin izlerinden bazılarını inceleyeceğim daha sonraki kısımların ana temalarından biri olacaktır. Ancak burada yaygın bir karışıklığı engellemek için bu konuyla alakalı birkaç kelime söylemeliyim.

İlk olarak, medeniyetimizin en önemli manevi geleneklerinin kimliğin ikinci boyutundan bir ayrışmayı teşvik ettiği ve hatta talep ettiği aşikârdır; çünkü bu boyut normal olarak muayyen, tarihi toplumlarla, belirli doğum ve tarih ağlarıyla irtibatlı olarak tecrübe edilir. Eğer bu tartışmayı modern kimlik dilinin dışına çıkarırsak bu eskilerden bahsetmemiz durumunda bir tarih yanılgısına neden olacaktır. Bunun yerine eskilerin manevi konumlarını nasıl elde ettiklerinden bahsedecek olursak, bu durumda ayrıştırma idealinin mirasımızın her iki tarafından da geldiği açık olarak ortaya çıkacaktır. Kutsal Kitap'ın Peygamberler ve Mezmurlar kısımlarında Tanrı'nın mesajını iletebilmek için toplumlarının üzerlerine ittifakla attıkları iftiralara karşı durmakta ısrar eden insanlar bize seslenirler. Benzer bir olayda Platon, Atinalıların düşüncesi karşısında güçlü bir bağımsız duruşla ayakta kalabilmek için, sağlam bir şekilde felsefi akılda kök salmış Sokrates'i tasvir eder.

Ancak her ne kadar gerçekte ilkelerine göre çok az yaşayabiliyor olsak da, bizim için güçlü bir ideale dönüşmüş olan bu duruşun, pozisyonumuzu kimlik oluşumu diye adlandırdığım orijinal durumda nasıl başka bir kalıba soktuğunu, bununla birlikte asla ondan uzaklaştırmadığını görmek önemlidir. Bu durum, kendilerini başkalarıyla karşılıklı konuşmalarında sadece soylarına göre değil de, bugün oldukları halleriyle tanımlayan kahramanlar hakkında geçerli olmayı sürdürür. Bu kişiler hâlâ bir ağ içindedirler, ancak kendilerini tanımladıkları ağ artık muayyen bir tarihsel topluluk değildir. Bu topluluk artık kurtarıcı azınlık, hemfikir ruhlardan

oluşan bir topluluk, filozoflar çevresi, Stoacıların gördüğü şekliyle aptallar yığını arasındaki küçük bilge adamlar topluluğu ya da Epikürcü düşüncede önemli rol oynayan yakın arkadaş grubudur.[14] Kahraman duruşunu benimsemek, kişinin insani şartların üzerine çıkmasını sağlamaz. Kişinin yeni dilini, sadece geniş anlamda karşılıklı konuşma vasıtasıyla, yani söz konusu girişimdeki meselenin mahiyeti konusunda ortak bir anlayışa sahip olduğu kişilerle bir tür karşılıklı iletişim vasıtasıyla geliştirebileceği gerçeği var olmaya devam eder. Bir insan daima özgün olabilir, çağdaşlarının düşünce ve vizyonlarının sınırlarının ötesine adım atabilir ve hatta onlarca yanlış bile anlaşılabilir. Ancak özgün görüşe yönelen dürtüsü engellenecek ve nihayet içsel kargaşada kaybolacaktır; bunu önlemenin yegâne yolu ise, bu görüşün başkalarının dil ve vizyonlarıyla bağlantılı bir şekilde konumlandırılmasıdır.

Hatta insan durumuyla ilgili başka hiç kimsenin görmemiş olduğu bir hakikati elde ettiğime inandığım noktada bile, –Nietzche'nin zaman zaman yaklaşır gibi göründüğü bir durum– bu hakikat, yine benim başkalarına ait düşünceler ve dilleri yorumladığım bir temel üzerinde konumlandırılmak zorundadır. Onların ahlaklarının temelini oluşturan fikirlerin bir "soy ağacını" görürüm; bu nedenle de onların benim düşünceme (habersiz ve gönülsüz olarak) tanıklık ettiklerini varsayarım. Bir şekilde şöyle bir meydan okumayla yüzleşmem gerekir: ne söylediğimi biliyor muyum? Hakkında konuştuğum şeyi hakikaten kavrayabiliyor muyum? Bu meydan okuyuşları göğüsleyebilmem ise, ancak kendi düşüncemi ve dilimi ötekilerin düşünceleriyle ve tepkileriyle yüzleştirmemle mümkün olacaktır.

Pek tabii ki şu iki durum arasında büyük bir fark vardır. Bir tarafta, nerede durduğumu tespit edebilmem, sadece benimle çağdaş olan tarihsel toplumum arasında, inandığım şey konusunda tasdik edilip edilmediğimi göz göze gelmediğimiz müddetçe bilemeyeceğim şekilde, bir karşılıklı konuşmayla mümkün olur. Diğer yandan ise, konumumu tespit konusunda temelde sadece bir fikirdaşlar topluluğunu esas alırım. Buradaki onay, onların benim görüşlerime habersiz şekilde tanıklıkta bulunmaları konusunda benim tat-

• • • •

14 Epikürcülük için arkadaşlığın önemi, belki de kısmen bu yakın dairenin kendisini birçoklarının hatası olarak düşündükleri şeyden kurtarmaya çabalayanlar için olmazsa olmaz önemi bağlamında anlaşılabilir.

min olmam şeklinde olabilir; bu durumda onların, düşünce ve dillerinin, aynı gerçeklikle benim onlardan daha açık görebildiğim bir ilişkiyi ifade ettiklerine kanaat getiririm. İkinci durumda, "karşılıklı konuşma"nın sadece yaşayan muasırlarla değil, fakat aynı zamanda ölmüş olan peygamberler, düşünürler ve yazarlarla da yapılabileceğini düşündüğümüzde, bu iki durum arasındaki uçurum daha da büyür. Bu uçuruma rağmen, benim karşılıklı konuşmaya ilişkin tezimin ayakta durması konusundaki ısrarımın amacı nedir?

Bu ısrarımın amacı, "transandantal" durum diye adlandırabileceğim kendi dilimizi idrak edebilme durumu üzerinde durmaktır. Nitekim bazı biçimlerde bu kavrayışla yüzleşir ya da bunu başkalarının diline aktarırız. Bu sadece, eğer kendi inançlarını başkalarının inançlarıyla teftiş edersen hataya düşmekten kurtulacaksın, tarzında bir öneride bulunan tavsiye edilmiş bir tedbir değildir. Burada "transandantal" bir durumdan bahsetmekle, ben ne demek istediğimizi bildiğimiz konusundaki güven duygumuzun tam kendisine ve böylece bu aktarıma dayanan kendi orijinal dilimize sahip olma durumuna işaret etmekteyim. Bu aktarımın orijinal ve (ontogenetik olarak) zaruri bağlamı, gerçek anlamda fikir birliği ettiğimiz yüz yüze konuşma şeklidir. Dille tanışıklığımız, eşyayı eğitmenlerimizin gördüğü şekliyle görmeye alıştırılmamız suretiyle gerçekleşir. Daha sonra bu alışkanlıktan sapabiliriz, ancak bu sapma sadece dilimizin bir parçası adına geçerli olabilir. Bunun gerçekleşmesi ise, fikirlerimizi olmayan muhataplara aktarmamız ve görüş ayrılıklarını yorumlamak vasıtasıyla bu ortaklarla ilişki kurmamız ve bu yeni, dolambaçlı yolda düşüncelerimizi ortaklardan herhangi biri ile karşılaştırmamız sayesinde mümkündür. Burada bile, bütün çatışmalar sapma vasıtasıyla olmayabilir.

Toplumun içine girmenin yukarıda bahsettiğim iki şekli ile alakalı olarak, birinci daha "ilkel" form ile ikinci daha yüce, daha bağımsız duruş arasındaki sürekliliği vurgulamaktayım. Bu vurgunun nedeni, sadece ilkel olanın zorunlu bir şekilde ontogenetik olarak önce gelmesi, hatta birinci duruşun, toplumun içinde olmamız durumunda dahi bağımsız pozisyonlarımız yerleşmiş kalabilsin diye adeta bütün bir düşünce ve dil alanı boyunca benimsenemeyeceğinden dolayı değildir. Bunlara ilaveten, dil vasıtasıyla gerçek, canlı karşılıklı konuşmalarda ya da dolaylı karşılaşmalarda konuşma ortaklarımızla nasıl ilişkili kaldığımıza da dikkat çekmek arzusunda-

yım. Dilimizin tabiatı ile düşüncelerimizin dile olan temel bağımlılığı, bizim için bu formların biri ya da diğeri vasıtasıyla karşılıklı konuşmayı kaçınılmaz kılar.[15]

Bu noktanın belirtilmesini önemli kılan neden, belirli bazı modern karakter formlarının, son derece bağımsız bir ferdiyetçiliğin gelişmiş olmasıdır. Bu formlar, beraberlerinde, yanlış olsa da anlaşılabilir şekilde, karşılıklı konuşma ortaklarımızla ilişkimizin bütünüyle gözden kaçırıldığı ya da inkâr edildiği belli bir kişilik ve dil görüşü getirmiştir. Örneğin Hobbes'tan Locke vasıtasıyla Condillac'a erişen erken modern dil teorisi, dili potansiyel olarak fertlerce icat edilebilir bir alet olarak takdim etmiştir. Bu görüşlere göre, kişisel bir dil gerçek bir olasılıktı.[16] Bu fikir, çağımızda bile bizleri büyülemeye devam etmektedir. Wittgenstein'ın kişisel bir dil olasılığına karşı meşhur argümanlarını ilk kez okuduğumuzda, sadece elde ettiğimiz taze düşünceleri ya da başka bir olasılık olarak, hissettiğimiz direnç ve şüphe duygusunu düşünmek durumundayız. Her iki duygu da, modern kültürde kök salmış belirli düşünce şekillerinin etkili olmasına tanıklık ederler. Amaçlarını, hedeflerini ve hayat planlarını kendisinden hareketle planlayan (en azından potansiyel ve ideal olarak), "ilişkiler"i ancak "doyurucu" oldukları müddetçe

• • • •

15 Mevcut olmayanlarla ya da ölülerle "karşılıklı konuşmamız" yazılı ya da sözlü kültür eserleriyle, özdeyişler, kutsal yazımlar, düşünce eserleri, şiir ve sanat eserleri aracılığıyladır. Bunlar aslen bir karşılıklı konuşmada görüldüğü şekilleriyle muhafaza edilir. Bu ifadeler bu şekilde alınır, tekrar işitilir ve tekrar tekrar okunur. Modern sanatın çoğunun kapalılığı (*hermetisizm*) bunun tam aksini düşünmemize neden olur. Ancak sanatsal form üzerinde iyice düşünmek bu izlenimi ortadan kaldırabilir. Bu temel sanat formlarımızın tamamı daha önceki sosyal kutlama ya da ritüel şekillerinden ortaya çıkar; bu bir kabile dansı, ayin, orijinal Yunan tiyatrosu ya da kutsal resimler olabilir. Bu konuda etraflı bir inceleme ve derinlemesine düşünmenin bugün bile sanatsal form olarak sınıflandırdığımız–yani bazı kelime koleksiyonlarını şiir ya da bazı renk modellerini resim olarak algılamamızı sağlayan şey– bir şeyi herhangi bir kimse için kısa ve öz biçimde anlatma veya ifşa etme özelliğiyle yakından ilişkili olduğunu göstereceğine inanmaktayım. Bu yolla bunlar en ilkel sanat bağlamıyla, sosyal yasalaştırma bağlamıyla ilişkilerini sürdürürler. Özü itibarıyla bir sanat eserinin bir parça "dondurulmuş", potansiyel bir *iletişim* olduğunu söyleyebilirim. Bu bakış açısını *inandırıcı* kılmak için daha fazla şey söyleyebilmeyi arzu ederdim.

16 Bkz. Charles Taylor, "Language and Human Nature", *Human Agency and Language*.

gözeten, yaygın bir kişilik algısı, büyük oranda karşılıklı konuşma ağlarına bağımlılığımızı görmezden gelme üzerine temellendirilir.

Bağımsız bir duruşa doğru atılan adımı karşılıklı konuşmanın transandantal durumundan bütünüyle çıkmak olarak –ya da asla bu durumun içinde bulunmamış olduğumuzu ve yalnızca temel, ontolojik bağımsızlığımızı belli etmek için cesarete ihtiyacımız olduğunu göstermek olarak– yorumlamak bir şekilde kolay görünür. Bu transandantal durumu meydana çıkarmak, bu karışıklığı engellemenin bir yoludur. Bu da değişimin gerçek boyutlarıyla ortaya çıkmasına yol açar. Kimlik tanımımızdaki dengeyi tam anlamıyla değiştirip, kimlik ekseni olarak belirlenmiş tarihi toplumu tahttan indirip, sadece iyiye (korunmuşa ya da gerçek müminlere ya da bilgeye) bağlılıkla tanımlanan topluluğa bağlanabiliriz. Ancak bu tavır karşılıklı konuşma ağlarına olan bağımlılığımızdan bizi koparmaz; sadece ağları ve bağımlılığımızın tabiatını değiştirir.

Aslında daha da ileri giderek kendimizi açıkça hiçbir ağla ilişkisiz olmakla tanımlayabiliriz. Gıdasını tabiatın içinden ve tabiatın büyük dünyasından alan belirli Romantik kişilik görüşleri, modern kültürdeki bayağı türevlerinin yaptıkları gibi, bu doğrultuya yönelmişlerdir. Romantizmin yakın bir kuzeni de Amerikan transandantalistlerinin kişilik anlayışlarıdır. Bu bir anlamda evreni ihtiva eden ancak öteki insanlarla gerekli bütün ilişkileri atlayan bir kişilik algısıdır. Ancak bu görkemli düşlerin transandantal koşulları yükseltme konusunda hiçbir etkisi yoktur.

Bu tür ferdiyetçilik ve ona eşlik eden yanılsamalar Amerikan kültüründe bilhassa güçlüdür. Robert Bellah ile yazar ortakları, Amerikalıların ilk Püriten geleneklerinden "sılayı terk etme" anlayışına dayandıklarına işaret ederler.[17] Örneğin Connecticut'ın ilk zamanlarında, bütün gençler, kiliseye tam üyelik için kendi bireysel dönüşümlerini gerçekleştirmek, Tanrı ile olan ilişkilerini kendi kendilerine kurmak zorunda idiler. İşte bu gelenek, daha sonraları Amerikalıların evi terk etme geleneğine dönüşür: genç evi terk etmek, ailevi sosyal çevrelerini geride bırakmak ve dünyada kendi yolunu çizmek zorundadır. Günümüz şartlarında, bu gelenek ebeveynin siyasi ve dini inançlarını dahi terk etmeye dönüşebilir.

• • • •

17 Robert Bellah vd., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 56-62.

Böyle olduğu halde Amerikalıların sılayı terk etme "geleneklerinden" herhangi bir çelişki yokmuş gibi bahsedebilmekteyiz. Genç, bağımsız bir duruşu öğrenir; ancak bu aynı zamanda ondan beklenen de bir duruştur. Dahası bağımsız duruşun muhtevası da, bu gencin dahil edildiği (ve bağımsızlığın anlamının da zaman içinde değişebildiği) sürekli bir diyalog vasıtasıyla kültür tarafından belirlenir. Bağımsızlığın transandantal olarak karşılıklı konuşmada yer etmesini bundan daha iyi örnekleyen bir durum olamaz. Her bir genç kendisine has bir duruş benimseyebilir; ancak bunun gerçekleşme olasılığı muazzam bir zamansal derinliğe sahip bir sosyal algıda, yani bir "gelenekte" belirlenmiştir.

Bağımsızlık anlayışının gelenekle belirlenmiş olmasının sadece bağımsız, kendine güvenen bireyler üzerine yapılan vurguyu alay konusu haline getirdiğini düşünmek, transandantal koşullarla hakiki duruşumuz arasındaki farkı unutmak olur. İnsan yığınlarının herbirinin kendi özgünlüklerini klişeleşmiş bir üslupta ifade etmeyi denedikleri bir bağımsızlık gösterisi, tabii ki çok sığ bir olaya dönüşebilir. Modern tüketim toplumu hakkında, bu toplumun konformist birey sürüleri üretme eğiliminde olduğu eleştirisi sık sık yapılagelmektedir. Bu gerçekten söz konusu kültürün iddialarıyla alay etmektir. Ancak sadece bu nedenle de geleneksel bir bağımsızlık kültürünün varlığının bireyselliğin anlamının içini boşalttığı yargısında bulunamayız.

Kendi kendine dayanma idealine doğru yönelen bir kültürel dönüşümün, bayağı şekillerinde dahi, bir fark yarattığını görmek için, oldukça farklı bir kültürle bu anlayışı karşılaştırmak bile yeterli olacaktır. Amerikan gençlerinden büyüklerinden bağımsız olmalarının beklenmesi, bu beklenti yetişkinlerin bir beklentisi olsa dahi, oldukça önemlidir. Çünkü her bir gencin geliştirmekte olduğu şey, özel bir anlamda, yani ailevi ve sosyal muhalefete rağmen elde edilmiş olabilse de, gencin kendi şahsına münhasır bir kimliktir. Bu kimlik aileyle ve akranlarla olan diyaloglar yoluyla geliştirilir; ancak bu diyalogların mahiyeti kimliğin muhtevasının niteliği anlayışı ile tanımlanır. Bu anlayışı Sudhir Kakar'ın genç bir Hintlinin yetiştirilmesi ile ilgili anlatımıyla kıyaslayacak olursak şöyle bir manzara ile karşılaşırız: "Sevilen bir insanın onaylayıcı varlığına duyulan özlem... Hindistan'da, özellikle de yakın akraba çevresindeki sosyal ilişkilerde egemen olan formdur. Bu "form"

aile üyelerinin yokluğu yahut tek başına bir konuda karar verme mecburiyeti halinde kişinin hissettiği çaresizlik durumunda olduğu gibi, çeşitli şekillerde ancak sürekli olarak ifade edilir. Kısacası Hintliler, karakteristik olarak hayatlarını idame ettirmek ve dış dünyaca dayatılan acil durumlarla başa çıkmak için başkalarının desteğine bel bağlarlar."[18]

Bu model Batıda, toplumumuzda teşvik edilenden açıkça çok farklıdır. Her iki modelin de kültürel gelenekler içinde ifadelerini bulmuş olmaları gerçeği aralarındaki farkı azaltmaz. En azından bu bakış açısından, Hindistan modeli, bana yakın insanların erişiminden ya da onlarla iletişimden uzak olduğum durumlarda, önemli hususlarda ne istediğimi ve nerede duracağımı bilmenin benim adıma zor olduğu bir kimlik türünü teşvik eder. Batı modeli ise bunun tam tersi bir modeli destekler.

Her bir kültür açısından diğeri tuhaf ve aşağı gözükür. Kakar, Batılı uzmanların Hint modelini bir tür "zayıflık" olarak değerlendirme eğiliminde olduklarına işaret eder. Ancak Hindistanlılar da Batı modelini duygusuzluk olarak değerlendirebilir. Bununla birlikte, bu tür değerlendirmeler etnosentriktir ve kültürler arasındaki farkın tabiatını da takdir edebilmekten uzaktırlar.[19] Etnosentrizm ise, doğal olarak, transandantal koşullarla bir kültürün hakiki muhteviyatı arasındaki ayrımın çökmesinin bir sonucudur. Çünkü etnosentrizm, sanki bizler "gerçekten" ayrı fertlermişiz gibi gösterir ve bunu da olması gereken bir durum gibi arz eder.[20]

• • • •

18 Sudhir Kakar, *The Inner World* (Delhi: Oxford University Press, 1978), s. 86.

19 *a.g.e.*, s. 86-87.

20 Etnosentrizmin, bireyi/benliği sahip olmak ya da olmak istediğimiz şey şeklinde tanımlanmasını doğru olarak kabul edersek, bu takdirde, bizler de etnosentrik bir anlayışa sahibiz ya da en azından anlayışlılık ve sempati konusunda oldukça dar kalıplar içindeyiz. Bizim bireyden/benlikten kaçmamızı ya da bunları aşmamızı isteyen etkili manevi bakış açıları mevcuttur. Budizm bunların en çok tanınanıdır. Bunun yanında Batı kültürüne ait bazı akımlar da benzer niteliktedir. Nitekim onlar herhangi bir Batı kimliğinde, serbest ve bağımsız fail kimliğine ait talepleri gerçek dışı ya da katlanılmaz şekilde sınırlayıcı veya bastırıcı kabul ederler. Benlikten kaçma konusuna yoğunlaşan bir literatür mevcuttur. Bu eserlere Nietzsche katkıda bulunmuş, bir başka yolla Musil, Bataille ve Foucault ve yine Derrida gibi karakterler de benzer fikirleri dillendirmiştir. Bunlar Heidegger'de gördüğümüz gibi belki de geçici bir süre için benliği daha geniş bir gerçeklikle yeniden ilişkilendirme çabalarıyla ya da oldukça farklı bir şekilde Alasdair MacIntyre ya da Robert ↠

2.3

Bir önceki bölümde iyilik anlayışımızla kişilik anlayışımız arasındaki bağlantıların izini sürmeye çalışıyordum. Bu iki anlayışın birbirleriyle içiçe geçmiş olduklarını ve aynı zamanda, bir dili diğerleriyle paylaşan failler oluşumuz itibarıyla, birbirleriyle bağlantılı olduklarını gördük. Şimdi ise bu manzarayı genişleterek, bu bağıntının hayatlarımızı bir bütün olarak algılayışımızla ve hayatlarımızın yaşarken aldığı yönü algılamamızla da irtibatlı olduğunu göstermek istiyorum. Bağlamı oluşturabilmek için, bu noktada durduğu yeri özetlemek amacıyla, iyi hakkındaki baş tarafta ifade ettiğim argümanıma geri dönüyorum.

• • • •

Bellah'daki gibi modern kültürde subjektivizme doğru kaymanın üstesinden gelme çabalarıyla bağlantılı olabilir. Ancak söz konusu düşünceler bu çabalardan ayırt edilmek zorundadır. Burada işlediğim model bağlamında benliği aşmak, artık ahlak alanında belirli bir perspektifte yer almayan, karşılıklı konuşmadaki özel bir sesle özdeşleştirmeden kaçmaktır. Kendi yerimizin ötesine geçecek ve kendimizi bütünde bir rol alıyor şeklinde algılayacak kadar hayal gücüne sahip olduğumuz şüphe götürmez. Eğer böyle olmasaydı öteki insanlarla "ortak alan" diye adlandırdığım şeyi oluşturamazdık. Çünkü bu alanı oluşturmak kendimizi başka perspektifler arasında bir perspektif olarak görmemizi gerektirir. Böylece kendimizi "bütünün perspektifi"nden de görebiliriz; bireyi/benliği imgelemde sadece daha büyük bir sistemin, yine o sistem tarafından etkinleştirilmiş bir boyutu olarak görebiliriz. Sadece kişinin bu bakış açısını gerçekte ne derecede benimseyip yaşayabileceği konusu tam olarak açık değildir. Bunu ölçebilmek için, ahlaki potansiyellerimiz konusunu daha iyi şekilde irdelemeliyiz. Dil ve tam olarak var olmanın imkânsızlığı konusundaki olgunlaşmamış düşünceler yeterli olmayacaktır. Bireyin/benliğin ya da "öznenin" üstesinden gelme konusundaki çağdaş yeni-Nietzscheci doktrinlerin bu testi geçebileceklerinden kuşkuluyum. Bizi sosyal ya da doğal daha geniş bir gerçeklikle yeniden ilişkilendirme iddiasındaki modern subjektivizmin üstesinden gelme çabaları oldukça farklıdır. Bu çabalar, örneğin, tek bir insan için en temel insani yapıp-etmelerin prensipte bile mümkün olmadığı, birbirini tamamlayıcı bir şekilde, amblemleri sadece bağımsızlık ya da daha fazlasını, örneğin dansı, benimsemek olan birden fazla katılımcının olduğu bir iyinin gerekliliğini tanımaya dayanır. Bunların bireyin inkârı olarak betimlenmesi doğru olmayıp, bireyin karşılıklı konuşma içinde konumlandırılması olarak anlaşılması daha yerinde olacaktır. Yeni-Nietzscheci pozisyonların aksine, bu tür görüşler iyi görüşünden bütünüyle vazgeçemezler. Aslında bunlar insanların içinde değil de insanlar *arasında* gerçekleşen bir tür insan niteliği anlayışını gerektirir. Bu kategoriye çeşitli sosyalist teoriler, sivil hümanist siyaset anlayışları ve cinsiyet bütünlüğü teorileri girer. Sonuncusu için bkz. Prudence Allen, *The Concept of Woman* (Montreal: Eden Press, 1985).

Giriş niteliğindeki sözlerime amacımın ahlaki sezgilerimizin altında yatan arka planı keşfetmek olduğunu belirterek başlamıştım. Daha sonra da (bölüm 1.2) bu hedefi, ahlaki sezgilerimizin ve tepkilerimizin ardında yatan ve bunları anlamlı kılan ahlak ontolojisi olarak yeniden tanımladım. Tartışma ilerledikçe bir kez daha amacımı farklı terimlerle ifade ettim. Şimdi ise bu amacı iyiyle alakalı sorular alanında oryantasyonumuzu belirten çerçeveleri keşfetmek olarak görebiliriz. Çerçeveleri belirleyen bu niteleyici ayrımları ilk olarak ahlaki tepkilerimizin ve yargılarımızın arka plan varsayımları olarak görürken, daha sonra bunları bu tepkileri anlamlı kılan bağlamlar olarak değerlendirdim. Bunları hâlâ bu şekilde görmekteyim. Ancak çerçevelerin rolleri ile alakalı bu tanımlamalar onların bizim için ne kadar zaruri olduklarını tam olarak ifade edememektedirler. İkinci tür değerlendirmem bile şu gerçeği yakalayamaz: belirli bir yargı alanını anlamlı kılan bir bağlam bu yargılar için hakikaten elzemse de, bu türden değerlendirmeler yapmama seçeneği hâlâ bir seçenek olarak ortada durmaktadır. Ahlaki bir görüşe sahip olmayı fazladan bir seçenek olarak gören natüralist tanımlama makul olarak görüldüğü müddetçe, bu çerçevelerin hayatımızdaki yerleri saklı kalacaktır. Bu niteleyici farklılıkları belirleyici yönelimler olarak görmek bütün bunları değiştirmiştir. Şu an itibarıyla bu çerçevelerin kaçınılmaz sorulara verilen tartışılabilir yanıtlar olduklarını görebiliriz.

Ne var ki bir analoji olarak kullanageldiğim mekânsal oryantasyon imgesi, failler olarak hayatlarımızın bir başka yüzünü ortaya çıkarır. Oryantasyon iki boyutludur; onu iki şekilde elden kaçırabiliriz. Alanı oluşturan önemli yerleri ya da birbirleriyle bağlantılarını bilmiyor olduğumdan dolayı etrafımda uzanan alandan habersiz olabilirim. Bu cehalet iyi bir haritayla giderilebilir. Ancak bu durumda da eğer haritada kendimi nasıl konumlandıracağımı bilmez isem yine kaybolabilirim. Eğer ben yabancı bir turist isem ve size Mont Tremblant'ın nerede olduğunu soruyorsam siz beni gözlerim bağlı olarak bir uçağa bindirip, ormanlık bir tepenin üzerinde uçarken gözlerimden bağı çıkararak "İşte burası!" diye bağırırsanız, bana yardımcı olmuş olmazsınız. Bu durumda Mont Tremblant'da olduğumu (eğer size güveniyorsam) bilirim. Fakat Mont Tremblant'ı bildiğim diğer yerlerle bağlantılı olarak konumlandıramadığım için hâlâ nerede olduğumu bilmiyorum demektir.

Tam tersine, bölgenin bir yerlisi de Mont Tremblant Parkında bir patikada kaybolabilir. O muhtemelen Mont Tremblant'ın Riviére Diable'la, St. Jovite'le ve Lac Carré'yle nasıl bağlantılı olduğunu iyi bilir. Ancak tanımadığı ormanda saplanıp kalmışken bu çok iyi bildiği topraklarda kendisini konumlandıramaz. Uçaktaki gezgin bulunduğu yere ait iyi bir tanımlamaya sahipken, kendisine oryantasyon duygusu verecek bir haritadan yoksundur; doğa yürüyüşçüsü ise haritaya sahipken haritada hangi noktada bulunduğunu bilmemektedir.

Buna benzer şekilde, iyi hakkında oryantasyonumuz sadece niteliksel olarak yüce olanın şeklini tanımlayan bazı çerçevelere değil, fakat aynı zamanda yüceye nispetle bulunduğumuz durumla ilgili de bir algıyı gerektirir. Bu soru, bizi iyiden ne kadar uzaklaştırdığına bakmaksızın, bizi etkin bir şekilde konumlandırabilen herhangi bir cevabı tatminkâr olarak kabul etmek suretiyle kayıtsız kalabileceğimiz, potansiyel olarak nötr bir soru da değildir. Tam aksine, burada insanoğlunun en temel özlemlerinden biriyle karşı karşıyayız. Bu özlem, insanın iyi olarak, hayati önemi haiz ya da önemli bir değeri taşıyor olarak gördüğü nitelikle bağlantılı ya da ilişkili olma ihtiyacıdır. İyi hakkındaki bu oryantasyonun işlevsel bir insan fail olmakta ne kadar önemli olduğunu gördükten sonra, bunun tersi nasıl düşünülebilir? Kendimizi niteleyici ayrımların belirlediği bir alanda konumlandırma zorunluluğumuz, bu ayrımlar bağlamındaki konumumuzun bizim için önemli olduğu anlamına gelir. Mutlak olarak önemli olan niteliğin alanında konumlanmaksızın işlevini yerine getirememek, bu alanda nerede durduğumuzu önemsemekten vazgeçemediğimiz anlamına gelir.

Burada bölüm 1.4'te güçlü değerlendirme diye adlandırdığım şeyin ikinci eksenine geri dönmüş oluyoruz. Bu eksen, nasıl bir hayatın yaşanmaya değer olduğu, boş değil de anlamlı ve zengin bir hayat olacağı ya da bir hayatı onurlu yapan şeyin ne olduğu ve benzeri sorularla ilgilidir. Burada, bu alanda bu ya da şu konuyla alakalı oluşumuzun bizim açımızdan tercihsel bir durum olmadığını savunuyorum. Aynı neden dolayısıyla kimliğimizi belirleyen oryantasyonun tercihsel bir durum olmayışı da zorunlu bir meseledir. Pek tabii ki bu eksen boyunca gündeme gelen problemler kişiden kişiye ve daha belirgin bir şekilde kültürden kültüre değişiklik gösterir. Bu meseleye bölüm 1.4'te, özellikle de hayatın "an-

lamı" hakkındaki problemlerin günümüzde öne çıkışı ile ilişkili olarak değinmiştim. Ancak tıpkı bunun gibi insanların kimliklerini kendisiyle tanımladıkları iyiler de farklılaşır –aslında "kimlik" terimi modern öncesi kültürler açısından bir dereceye kadar anakroniktir. Kimliği tanımlayan iyilerdeki söz konusu farklılaşma, ahlaki ya da manevi oryantasyona duyulan ihtiyacın gereksiniminin daha azaldığı değil, sadece meselenin bizde olduğu gibi dönüşlü, kişiye bağlı şartlarda ortaya çıkmadığı anlamındadır. Belirtmek istediğim şey manevi oryantasyonumuzu tanımlayan iyilerin hayatlarımızın değerini kendisiyle ölçtüğümüz nitelikler olduğudur; her iki konu da aynı öze bağlı oldukları için birbirlerinden ayrılamazlar. İşte bu nedenledir ki ikinci meseleye yani hayatımızın değeri, önemi ya da özü meselesine, kendimi iyiye nispetle nasıl "yerleştirdiğim" ya da "konumlandırdığım" ya da iyi ile "irtibatım" olup olmadığı sorusu olarak bakmak istiyorum.

Genellikle muasırlarımız açısından mesele bireyin yaşamının "değerliliği" ya da "anlamlılığı", hayatının zengin ya da boş ve önemli ya da saçma olup olmayışı açısından gündeme gelir. Bu ifadeler, yaygın olarak kullanılan, sık sık başvurulan imgelerdir. Ya da mesele şu şekilde gündeme gelir: acaba hayatımın herhangi bir değeri var mı? Acaba herhangi bir önemi ya da itibarı var mı, yoksa hayatım sadece bir hiçe doğru, önemsiz bir şeylere doğru mu akıp gitmektedir? Meselenin başka bir gündemimize girme şekli ise şu soruyla ifade edilir: (aşağıda nedenini çok daha iyi bir şekilde göreceğimiz gibi) acaba hayatlarımız bir bütünlüğe sahip midir, yoksa herhangi bir amacı ya da anlamı olmaksızın bir günümüz bir diğerini mi izlemektedir? Acaba geçmiş bir başlangıç, önbelirti, açılış ya da herhangi bir şeyin ilk evresi olmaksızın bir hiçliğe doğru mu yuvarlanmaktadır? Acaba geçmişimiz Proust'un meşhur eserinin adında amaçlandığı gibi, ikili anlamıyla yani hatırlamanın ötesinde sanki hiç yaşamamışız gibi geçirdiğimiz, boşa harcanan ve geri dönüşü olmayan bir şekilde kaybedilen "yitik bir zaman" (*temps perdu*)[21] mıdır?

Bunlar, bilhassa modern form ve imgelerdir; buna rağmen, bunların bazıları hâlâ hayatta olan ve insanlık tarihinde oldukça eskilere dayanan öteki bazı formlarla olan benzerliklerini de fark ederiz. Kişinin hayatında anlama ve öneme duyulan modern özle-

• • • •

21 Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* (Paris: Gallimard, 1919).

min yüce varoluşa, ölümsüzlüğe duyulan kadim özlemlerle bariz ortak yönleri vardır. John Dunne'nin oldukça etkili bir şekilde gösterdiği gibi,[22] bu türden daha eksiksiz bir varoluş, yani ölümsüzlük arayışı bir dizi şekle bürünmüştür: şan ve şerefe duyulan özlem, ölümsüzlüğün bir şeklidir. Böylelikle kişinin ismi insanların ağzında sonsuza kadar hatırlanacaktır. Pericles'in ölen kahramanlar hakkında söylediği gibi, "bütün dünya onların hatırasıdır."[23] Sonsuz hayat ise bunun bir başka şeklidir. St. Francis dostlarını, ailesini ve Assisi'de yaşayan zengin ve meşhur bir genç adam hayatını terk edip gittiğinde, kendi şartlarında bu hayatın önemsizliğini hissetmiş ve kendisini hiçbir kısıtlama olmaksızın bütünüyle Tanrı'ya vermek için daha dolu, daha sağlam birşeyler aramış olmalıdır.

Dolu bir yaşam özlemi, kişinin hayatına bir şeyleri, bazı yüce eylem modelleri ya da anlam katmak suretiyle karşılanabilir. Yahut bu özlem kişinin hayatını daha büyük bir gerçeklikle ya da efsaneyle ilişkilendirmesi yoluyla giderilebilir. Ya da bu yolların her ikisiyle birlikte de karşılanabilir: bunlar meşhur alternatif betimlemelerdir, zorunlu olarak birbirlerini dışlayan seçkin nitelikler değildir. İkinci tür tanımlamanın daha "modern öncesi" olduğunu, insanlık tarihinde daha erken dönemlerde ortaya çıkma eğiliminde olduğunu düşünebiliriz. Bir anlamda bu doğrudur da. Konunun ikinci ekseninin daha erken formülasyonları, mutlaka irtibat kurmamız gereken yüce bir gerçekliğe başvurur: bu bazı erken dönem dinlerinde kozmik bir gerçeklik iken, Yahudi-Hıristiyan monoteizminde ise kozmosu aşan bir gerçekliktir. Aztekler gibi bazı erken dönem dinlerinde ise, dünyanın tamamının kötüye gittiği, özünü ya da varlığını kaybettiği bu nedenle de kurbanlar vasıtasıyla tanrılarla düzenli olarak kurulan ilişkiyle yenilenmesi gerektiği yolunda bir inanç dahi mevcuttu.

Bu türden formülasyonların günümüz dünyasında inançsızlar için bile artık söz konusu olmadığına kanaat getirmek bir hata olur. Belki de daha önemsiz sayılabilecek bir seviyede, bazı insanlar için Orada Bulunmak, mesela, siyaset ya da eğlence dünyasındaki önemli olaylara tanıklık etmek hayatlarına bir anlam katma adına önemli olabilir. Buna oranla daha önemli bir seviyede, bazı solcu-

• • • •

22 John Dunne, *The City of the Gods* (New York: Macmillan, 1965).

23 Thucydides, *The Peloponnesian War*, II, s. 43.

lar kendilerini sosyalist Devrimin ya da insanlık Tarihinin ilerleyen yürüyüşünün bir parçası olarak görebilirler. Bu da onların hayatlarına anlam ya da daha dolu bir Varlık katan şeydir.

Tercih edilen betimleme kişinin hayatına birşeyleri dahil etmek, ya da dışarıda daha yüce bir şeyle ilişki kurmak olabilir. Hangisi tercih edilirse edilsin, iyi ile bağlantı kurmak ya da iyiye nispetle "kendimizi nasıl konumlandırırız" konularıyla alakalı imgelerimi genel terimler olarak kullanırım. Bunlar söz konusu ayrımı kuşatıcı nitelikte olup benim mekânsal metaforumun önceliğini muhafaza ederler.

Nitekim belirli bazı dini geleneklerde "irtibat" Tanrı ile ilişki olarak anlaşılır ya da gizemler ya da ibadet veya kulluk terimleriyle anlaşılabilir. Onur ahlakını benimseyenler açısından ise, mesele şeref ve rezillik durumlarına nispetle kendi konumlarıyla ilgilidir. Bu anlayışta şana ve şerefe özlem duyulur ya da en azından utanç ve rezil olma durumlarına maruz kalmamak arzulanır; çünkü bunlar hayatı katlanılmaz hale getirirler ve hiç var olmamışlığı tercih ettirirler. İyiyi akıl aracılığı ile kendi kendini kontrol olarak tanımlayanlar açısından ise, hayatlarını düzenleyebilmeye özlem duyulur. Onlara göre, katlanılamaz tehdit unsuru aşağı şeylere karşı duyulan dayanılmaz arzularca yutulmak ve alçaltılmaktır. Günlük yaşamın benimsenmesinin modern formlarından birinden etkilenenler bakımından, kendisini örneğin işinde ve ailesinde hayatını idame ettirirken görmek her şeyden daha önemlidir. Hayata anlam veren şeyi dışavurum olarak kabul edenler, kendilerini potansiyellerini dışavururken görmek zorundadır. Dışavurum tanınmış sanatsal ya da entelektüel medyada olabilir ya da bu kendi yaşam şekillerinde gerçekleşebilir. Bu konuda benzeri örnekleri çoğaltmak olasıdır.

Bütün bu farklı özlemleri insan hayatından silinmesi imkânsız güçlü arzu türleri olarak gördüğümüzü öne sürüyorum. Her birimiz iyiye nispetle doğru biçimde konumlandırılmak durumundayız. Eğer her şey yolunda giderse ve her şeyi göz önüne aldığımızda bulunduğumuz konumdan memnun isek, bu konumlandırma pek de zor olmayabilir. Örneğin akla inanan birinin hayatının düzenli olması düşünülebilir. Aynı şekilde, çocukları büyürken ve hayatı çocuklarının terbiyesi ve başarılarıyla dolarken ailesinin doluluğunu ve zenginliğini tadan aile reisi (burada bahsettiğim genel ka-

tegoride aile reisi değil belli bir ahlaki ideali olan aile reisidir) ele alınabilir. Bu insanlar bu türden özlemlerin farkında olmayabilir ve hayatları bu özlemler nedeniyle çalkantılı ve huzursuz olan kişilere karşı sabırsız veya küçümseyici olabilirler. Ne var ki bu durumun nedeni değer ve anlam algılarının yaşadıkları hayatla iyice bütünleşmiş olmasıdır. Aile reisinin gündelik hayat diye adlandırageldiğim şeyin değeri ile ilgili algısı, onun gündelik varlığındaki duyguları ve ilgilerince oluşturulur. Onlara derinliklerini ve zenginliklerini veren şey de işte budur.

Bir diğer aşırı uçta hayatları bu ihtiraslarca parçalanmış insanlar yer alır. Bunlar kendilerini, kendilerine hâkim olan insanların karşısında, aşağılık dürtülerin pençesindeymişler gibi, hayatları temel bağlılıklarınca düzensizleştirilmiş ve kirletilmiş hissederler. Yahut bu kişiler bir iktidarsızlık duygusu içindedirler: "toparlanamıyorum, bu alışkanlığımdan kurtulamıyorum (düzenli bir işte sebat etmek vb)." Hatta kötü olma duygusuna bile sahip olabilirler: "beni sevseler de canlarını fena halde yakmadan duramıyorum. Kendimi tutmak istiyorum ama öylesine stres altına giriyorum ki saldırmadan edemiyorum." Bir dava uğruna kendini adamış mücedeleci bir kimsenin karşısında kendilerini dışlanmış hissederler: "bu büyük amaca/harekete/dini hayata kendimi veremiyorum. Kendimi dışarda, etkilenmemiş hissediyorum. Belirli bir yere kadar bu davanın olağanüstü olduğunu biliyorum ama bu beni etkilemiyor. Her nasılsa buna layık olmadığımı düşünüyorum."

Alternatif olarak, bir başkası aile reisinin hayatını oldukça zenginleştiren aynı günlük hayatta sadece acınacak bir rahat pahasına dar, kendini beğenmiş bir doyum bulabilir. Böylesi bir hayat, yaşamdaki büyük meselelere ya da insanların çilelerine ya da tarihin dönüm noktaları olan olaylara kayıtsızdır. Son dönemlerde bu şekilde tepkide bulunan kimselerin aslında babalarının son derece titizlikle yetiştirdiği çocuklar oldukları ortaya çıkmaktadır; bu dramın sürekli yinelendiğine tanık oluyoruz. Bu durum, irtibata duyulan bu özlemin insan hayatındaki çok acı bazı çatışmaları nasıl harekete geçirebildiğinin günümüzdeki bilhassa dokunaklı örneklerinden sadece biridir. Aslında bu hayatımızda muazzam potansiyel bir etkisi olan önemli bir dürtüdür.

İyiyle irtibatlı olmak ya da ona nispetle doğru bir şekilde konumlandırılmak için duyulan arzu, daha fazla ün kazandıkça, ha-

yatımıza daha bir düzen kattıkça ya da ailelerimize daha sağlam bir şekilde bağlandığımızda az çok doyuma erişebilir. Ancak bizim adımıza mesele, sadece az çok meselesi olarak değil, evet mi hayır mı meselesi olarak ortaya çıkar. Bizi en derinden etkileyen ve bize meydan okuyan da işte bu evet mi hayır mı ikilemidir. Evet/hayır sorusu iyi olarak gördüğümüz şeye ne kadar yakın ya da uzak oluşumuzu değil, daha ziyade hayat istikametimizin iyiye doğru mu yoksa ondan uzağa doğru mu olduğu ya da isteklendirme kaynaklarımızın iyi bağlamında nerede olduğu ile ilgilidir.

Bu türden bir problemin dini gelenekte açıkça ortaya konulduğunu görürüz. Püriten, kurtuluşa erip ermediğini merak eder. Mesele kendisinin davet edilip edilmediğidir. Eğer davete muhatap oldu ise bu durumda o "temize çıkarılmış"tır. Ancak temize çıkarılmış olsa bile, hâlâ "kutsanmış" olmaktan çok uzakta olma ihtimali vardır: bu kutsanma kesintisiz bir süreçtir ve Püriten'in üzerinde az çok ilerleme kaydedebileceği bir yoldur. Benim demek istediğim şey bu durumun Püriten Hıristiyanlığa has bir durum olmadığı ve fakat bütün benzer çatıların aslında bizim böyle bir mutlak soruyla yüzleşmemize müsaade ettikleri ve bizi böyle konumlandırdıklarıdır. Bu çatılar bunu iyiye ne kadar yakın ya da ne kadar uzak olduğumuzu kendimize sorduğumuz benzer sorular bağlamını tayin ederek yaparlar.

Bu durum, tarihi iyi ile kötü, ilerleme ile gerileme, sosyalizm ile sömürü arasında bir mücadele olarak gören Hıristiyanlığın seküler türevleri için özellikle geçerlidir. Buradaki ısrarcı mutlak soru şudur: sen hangi taraftasın? Bu soru, doğrunun zaferine ne derecede yakın ya da uzak olsak da sadece iki yanıta müsaade eder. Ancak bu durum aynı şekilde kutuplaştırılmamış başka anlayışlar için de geçerlidir.

Tarafsız nesnelleştirmeye inanan kimseler, aklın hakimiyetini, bilimsel inceleme perspektifi sayesinde elde edilen, duygular üzerinde bir tür rasyonel kontrol olarak görürler. Freud'un tipik bir örnek olduğu ve genellikle Freud'u kendilerine model alan bu tür modern kişiler, belli ki bu türdeki akıl hakimiyetini yavaşça ve adım adım elde edilen bir şey olarak görürler. Bu süreç aslında asla bitmez ve daima sil baştan durumuna dönme tehlikesi altındadır. Böyle olduğu halde hakimiyetin az mı çok mu gerçekleştirildiği sorusunun ardında temel oryantasyon hakkındaki şu mutlak soru

yatar: bağlantısız fail nesnelleştirme lehine ya hep ya hiç duruşu benimser. Bu kişi dinle, batıl inançla bağlarını koparmış, inancını yitirmiş bir evrendeki insanın durumuna ait haşin gerçekliği gizleyen, hoşa giden ve pohpohlayan retoriklere sahip dünya görüşlerinin dil dökmelerine karşı direnmiştir. Bu kimse bilimsel tavrı benimsemiştir. Gerçekte elde ettiği akli hakimiyet ne kadar az da olsa, bu kişinin hayat istikameti artık belirlenmiştir. Bu durum onun adına olağanüstü bir doyum ve gurur kaynağıdır.

Hayatın anlamını aile sevgisinin zengin neşesinde, eşi ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamakta ve onlarla meşgul olmakta gören bir aile reisi, bu mutluluk kaynağını yeterince takdir edemediğini ya da kendisini bunlara esirgemeksizin tam anlamıyla veremediğini düşünebilir. Ancak o nihai sadakat merciinin aile olduğunu bilir; aile hayatını kötüleyenlere ve kınayanlara ya da aile hayatına bir tür ikinci sınıf korkak iyi gözüyle bakanlara karşı, bu kimse zamanla insan hayatına doluluk ve anlam katan bir ilişkiler ağı kurmaya baş koyar. Onun hayat istikameti belirlenmiştir.

Yine bir başka şekilde, hayattan tatmini bazı anlamlı dışavurum formlarında gören biri, arzuladığı doyumdan çok uzak olabilir. Buna rağmen bu kişi kendisini, kendi adına tasarladığı şeyi asla bütünüyle kuşatamasa da, amacını gerçekleştirmek için çabalıyor ve ona yaklaşıyor olarak görebilir. Bu durumda mesele, doğal olarak sadece bu kişinin, tarafsız nesnelleştirmede olduğu gibi temel duruşunu ya da aile reisinin durumundaki gibi en temel motivasyonunu değil de, kişinin hayatını çerçeveleyen nesnel ihtimal sınırlarını ilgilendirir. Sanatsal bir meslek hayatına eğilimli insanlar önemli bir şeyler yapmak için sanatsal yeteneğe sahip olduklarını düşünebilirler ya da başka bir ihtimal olarak, bir gün amaçladıkları şeyi gerçekleştirmek için gerekene sahip olmadıklarını anlayabilirler. Ya da umutsuzluklarının kaynağı bazı dış engellerin yollarını kestiği duygusundan da kaynaklanabilir. Kendi sınıfından, ırkından, cinsiyetinden ya da kendi yoksulluk seviyesinden insanların ilgili alanlarda kendilerini geliştirmelerine asla müsaade edilmeyecektir. Günümüzde pek çok kadın son derece tatmin edici olarak değerlendirdikleri (tanınma, dışavurum ve insanlığın refahı için önemli başarı imkânları olan), meslek hayatlarından kendi arzuları ve nitelikleriyle hiçbir alakası olmayan dış engeller tarafından bu şekilde dışlandıklarını düşünürler. Bu engeller, hayatlarının istika-

metini belirlemelerinde ve hayati nitelikler olarak tanımladıkları şeyle ilişkilerini belirlemekte yardımcı olur.

Bu örnek yelpazesi, mutlak sorunun neden gündemimize gelebileceği ihtimalinden değil de kaçınılmaz bir şekilde gündemimize girmesinden bahsettiğimizi kavramamıza yardım eder. Yukarıdaki örneklerde çeşitli şekillerde tekrar tekrar gündeme gelen mesele, hayatlarımızın istikameti bağlamında ifade ettiğim problemdir. Problem bizlerin en temel güdülerimizi, temel bağımlılığımızı ya da bizim için uygun olasılıkların dış hatlarını, bu yüzden de hayatlarımızın aldığı ya da alabileceği istikameti ilgilendirir. Çünkü hayatlarımız hareket halindedir. İşte bu noktada insan mevcudiyetinin bir başka temel niteliği ile irtibat kurarız. Sürekli değiştiğimiz ve sürekli oluş halinde olduğumuz için, kendi durumumuz meselesi bizim adımıza asla tükenmez. Bizler sadece kendimize ait iyi ile ilgili bir konuma sahip otonom failler olabilmek için bebeklik ve çocukluk evrelerinden yavaş yavaş geçer ve büyürüz. İş böyleyken bile, hayatımızdaki yeni olaylar bu konumumuza sürekli meydan okurlar; bu konumumuz daha fazla tecrübe sahibi olduğumuz ve daha olgunlaştığımız sürece potansiyel bir yenilenme halindedir. Bu nedenle mesele sadece nerede olduğumuz meselesi değil, fakat aynı zamanda nereye gidiyor olduğumuz meselesi de olmak durumundadır. Nerede olduğumuz konusu aşağı yukarı bir çerçevede değerlendirilebilirken, nereye gidiyor olduğumuz konusu uzağa mı yoksa yakına doğru mu şeklinde bir evet/hayır meselesidir. İşte bu gerekçeyle, mutlak bir soru her zaman bağıntılı sorularımızı şekillendirir. İyi bağlamında konumlandırılmadan yapamayacağımız, iyi ile bağlantılı olan konumumuz hususunda umursamaz olamayacağımız ve bu konumunda da sürekli değişmesi ve oluşması gereken bir yer olduğu için hayat istikametimiz ile ilgili soru bizim için kaçınılmaz olmak zorundadır.

İşte bu noktada insan yaşamının bir başka zaruri niteliği ile yüzleşiriz. Başından beri, hayatlarımıza küçük de olsa bir anlam verebilmek için, bir kimliğe sahip olabilmek için iyiye doğru bir yönelime ihtiyacımız olduğunu söylemekteyim. Bu da niteliksel ayrımla, emsalsiz derecede yüce olanla ilgili bir algıya sahip olmak demektir. Şimdi ise bu iyi anlayışının benim açımlanan bir öykü şeklindeki hayat anlayışımla iç içe yoğrulması gerektiğini fark ediyoruz. Ancak bu kendimizi anlamlı kılmanın bir başka temel şar-

tını, yani hayatlarımızı gelişen bir öykü gibi kavradığımızı ifade etmektir. Bu konu son zamanlarda oldukça yaratıcı bir şekilde tartışılmaktadır.[24] Sık sık kişinin hayatına bir hikâye olarak anlam vermesinin de iyiye yönelim gibi fazladan ihtiyari bir durum olmadığı vurgulanmaktadır;[25] hayatlarımız aynı zamanda sadece tutarlı bir hikâyenin yanıtlayabileceği bu sorular alanında mevcuttur. Kim olduğumuz konusunda bir anlayışa sahip olabilmemiz için, öncelikle nasıl oluştuğumuz ve nereye gittiğimiz konusunda bir fikrimizin olması gerekmektedir.

Being and Time[26] adlı eserinde Heidegger, varlığın dünyadaki zorunlu zamansal yapısını şu şekilde tanımlar: ne olduğumuz konusunda mevcut bir dizi ihtimaller arasından bulacağımız bir anlamdan hareketle gelecekteki varlığımızı tasarlarız. Pek tabii ki bu, önemsiz de olsa, yerleşik bütün eylemlerin yapısıdır. Benim eczanede bulunuyor olmam algımdan hareketle, olası diğer gidilecek yerler arasında, eve yürümeyi tasarlarım. Ancak bu durum, hayati önem taşıyan, iyiye nispetle konumum meselesi adına da geçerlidir. Çeşitli olasılıklar arasında, iyi ile ilgili olarak bulunduğum konum algısından hareketle, hayatımın bu iyiye nispetle istikametini tasarlarım. Hayatım daima bu öykülem anlayışı seviyesine sahiptir. Mevcut eylemimi "ve sonra" formunda anlarım, yani A vardı (şimdiki ben) ve sonra B'yi yaparım (olmayı tasarladığım şey).

Ancak anlatım sadece şimdiki zamanımı yapılandırmaktan daha önemli bir role sahip olmak zorundadır. Şimdiki anda ne olduğum, ne olmuş olduğum olarak algılanmalıdır. Söz konusu durum, normalde nerede olduğumu bilmemdeki gibi günlük meseleler için dahi geçerlidir. Bunu genellikle kısmen buraya nasıl geldiğim konusundaki anlayışım vasıtasıyla bilirim. Ancak ahlak alanındaki konumum meselesinde durum kaçınılmaz olarak böyledir. Mükemmelliğe eriştiğimi, ya da yarı yolda olduğumu göz açıp kapayana kadar bilemem. Sevinçle coştuğumuz tecrübelerimiz tabii ki vardır. Böyle anlarda meleklerin bizimle konuştuğuna bile inanabiliriz. Yahut coşkusu daha az olacak şekilde, hayatın

• • • •

24 Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*; P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3 cilt (Paris: Seuil, 1983-1985); A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984); Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*.

25 Örneğin MacIntyre, Ricoeur ve Bruner'ın dipnot 24'te belirtilen eserlerinde.

26 *Sein und Zeit*, Kısım II, Bölüm 3, 4.

olağanüstü doluluğunu, yoğun anlamını hissettiğimiz tecrübelerimiz de mevcuttur. Ya da genellikle bizleri perişan eden zorluklara karşı büyük bir güç ve kontrol dalgası hissettiğimiz anları da tecrübe ederiz. Ancak bu anları nasıl değerlendirmemiz gerektiğini, bu anlarda ne kadar yanılsama ya da aldatmanın işe karıştığını, bu tecrübelerin gerçek gelişimi ya da güzelliği ne kadar yansıttığını da devamlı merak ederiz. Bu sorunun cevabını ancak bu anların bizi çevreleyen hayata ne kadar oturduğunu, yani bu hayat öyküsünde oynadıkları rolü görmek suretiyle verebiliriz. Gerçek bir değerlendirme yapabilmek için ileri geri hareket etmek zorundayız.

Geriye gittiğimiz ölçüde, ne olmuş olduğumuzu görerek, bu noktaya nasıl geldiğimizin hikâyesini anlatmak suretiyle şu an ne olduğumuzu belirleriz. Ahlak alanında oryantasyonun fiziki alandaki oryantasyonla benzer şeyler olduğu gerçeği bir kez daha ortaya çıkar. Yukarıda işaret ettiğim gibi, önümüzdeki sınır işaretlerinin farkına varılması ve bu noktaya gelebilmek için hangi şekilde yolculuk ettiğimiz konusundaki bir anlayış vasıtasıyla bulunduğumuz yeri biliriz. Eğer mahalle eczanesinden çıkıp da köşeyi döndüğümde Tac Mahal'le burun buruna gelirsem bu durumda kendimin birdenbire Jumna'da olduğuma inanmak yerine, büyük ihtimalle film endüstrisinin bir kez daha Montreal'de vergiden düşülebilen amortisman payını kullandığına hükmederim. Bu benim ani coşkuma olan güvensizliğime bir benzeştirmedir. Bu olayın hakikiliği kısmen oraya nasıl eriştiğime bağlı olacaktır. Mükemmellik evreleri ile ilgili önceden mevcut olan anlayışımızın bütünü, hangi şekilde betimlenirse betimlensin, büyük oranda bu mükemmelliği elde etme çabamızca şekillenir. Denemek ve başlangıçta onlara ulaşmada başarısız olmak vasıtasıyla araştırdığımız ahlak evrelerini asıl niteleyen unsuru kısmen anlar duruma geldik.

Mevcut tecrübe pek tabii ki tek başına yeterince güçlü ve inandırıcı olabilir. Gerçekte Tac, Jumna, Agra şehri, öküzler, gökyüzü ve her şey orada olsa idi, oraya nasıl geldiğim bir giz de olsa, yeni konumumu kabul etmek zorunda kalırdım. Manevi alanda da benzer bir durum olabilir. Ancak bu durumda bile, bu coşkulu durumu anlamamı ve tanımlayabilmemi tek başına sağlayan unsur geçmiş çabalarım ve ahlaki tecrübelerimdir. İçinde bulunduğum durumu sadece belli bir istikamette çabalamış olmam sayesinde farkede-

bilirim ve bu da yine şu anda ne olduğumu, ne olmuş olduğumu bilmem sayesinde bilebileceğim anlamına gelir.

Bu nedenle gelecek beş dakikada nereye gideceğim gibi önemsiz sorularla değil de, iyiye nispetle konumum gibi sorularla ilgilendiğimde, mevcut eylemimi yorumlayabilmek için hayatımın öyküsel bir kavrayışına, oluşumum hakkında yalnızca bir hikâyede anlatılabilecek bir anlayışa gereksinim vardır. İleriye doğru hayatımı planlarken ve mevcut istikameti onaylarken yahut hayatıma yeni bir istikamet çizerken, bir gelecek hikâyesi tasarlarım. Ancak bu geçici, anlık bir gelecek değil de, daha ziyade gelmekte olan bütün yaşamımı tasarlayabildiğim bir hikâyedir. Alasdair MacIntyre'ın yukarıda alıntılanan, hayatı bir "arayış" olarak gören fikrinde yakaladığı şey, hayatımın henüz olmadığım şeye doğru bir istikameti olduğu anlayışıdır.[27]

Bu durum, önemli felsefi bir mesele olan ve bir kez daha Derek Parfit'in ilginç kitabı *Reasons and Persons*'da[28] dikkatlere sunulan hayatın bütünlüğü meselesiyle de bağlantılıdır. Parfit, bir insan hayatının *a priori* bir bütünlük olmadığı ya da bireysel kimliğin bütün bir yaşam bağlamında betimlenmek zorunda olmadığı görüşünün bir türünü savunur. (Geleneksel olarak adlandırabileceğim şekliyle) önceki, söz gelimi ergenlik öncesi benliğimi başka bir kişi ve yine yıllar sonra gelecekteki "ben"i de (normalde değerlendireceğimiz gibi) başka bir kişi olarak değerlendirmek pekala savunulabilir bir durumdur.

Bu pozisyonun tamamı Lockecu (daha sonra da Humecu anlayışta geliştirilen) bireysel kimlik anlayışına dayanır. Parfit'in argümanları Locke'un başlattığı türden örneklerden yararlanır. Bu örneklerde, zihnin bedenle olan alışılmadık, şaşırtıcı ilişkisi nedeniyle kişinin bütünlüğü ile alakalı alışılmış sezgilerimiz alt üst edilir.[29] Bana göre bütün bu anlayış çok tehlikeli bir hata içerir. Bireysel kimlik kişiliğin kimliğidir. Kişilik ise, bilinecek bir nesnedir. Bu durum diğer nesneler için tam olarak geçerli değildir. Locke'a göre,

• • • •

27 MacIntyre, *After Virtue*, s. 203-204.

28 Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), Bölüm 14-15.

29 Parfit, *Reasons and Persons*, Böl. 10-13. Locke zihinlerin "bedenleri değiştirmesi" durumuna dayanır; Parfit bir kişinin ikiye bölünmesine özel bir önem verir.

birey esasen kendi kendisince bilinme niteliğine sahiptir. Bireyin mevcudiyeti kişisel farkındalık duygusundan ayrılamaz.[30] O halde kişisel kimlik bir kendi kendinin farkında olma meselesidir.[31] Ancak bu benim birey olarak adlandırdığım, yalnızca ahlak meseleleri alanında var olabilen bir şey değildir. Locke'a göre, özalgı kişinin önemli bir belirleyici niteliğidir.[32] Özalgı, bölüm 2.2'de ana hatlarını çizdiğim, bireyi sıradan bir nesneden ayıran dört niteliğe karşılık gelen işlevini kaybetmiş bir unsurdur. Bireyin kendisi açısından önem taşıyan bir nesne olduğu düşüncesinden bütün arta kalan işte bu kendini bilme gereksinimidir. Ancak dışarıda bırakılan şey tam olarak "önemli olmak" meselesidir. Birey, tarafsız terimlerle, herhangi bir hayati sorular çerçevesinin dışında tanımlanır. Locke pek tabii ki bizim kendi kendimize kayıtsız olmadığımızı kabul eder; ancak bireyi temelde belli bir özilgi türünce yapılandırılan –tecrübelerimizin niteliğini yalnızca zevkli ya da üzücü olarak algıladığımız ilgimizin zıddına– bir varlık olarak tanıma konusunda herhangi bir ipucu vermez. İkinci kısımda bu nötr ve "yapmacık" birey anlayışlarının Locke'un rasyonel hakimiyet sahibi serbest özneye duyduğu özlemle ne şekilde örtüştüğünü göreceğiz. Bu noktada bir önceki bölümde tartışmış olduğum şeyin bir örneğiyle karşı karşıyayız: bu, modern birey algısının ifade edilişinin, nasıl yanlış bir kişilik anlayışını doğurduğudur.

Bu benim "dakik" ya da "nötr" kişilik olarak adlandırmak istediğim şeydir –'dakik'tir, çünkü kişilik, tüm yapısal ilgilerden ve tabii ki önceki bölümde kullanmakta olduğum anlamıyla herhangi bir kimlikten de soyutlanmak suretiyle tanımlanmıştır. Bu bireyin yapıcı tek özelliği kişisel farkındalığıdır. Hume'un bulmak için

• • • •

30 Bkz. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 2.27.9.

31 "Bir kimsenin kendisine kendisi olmasını sağlayan aynı bilinçtir; kişisel kimlik ister sadece bir ferdi öze ilave edilmiş olsun isterse çok sayıda özün birbiri ardınca geldiği bir zincire bir halka olarak katılsın, sadece bu bilince dayanır"; *a.g.e.* Parfit eski kişisel kimlik meselesini atlamak ister; ancak bunun yerini alan şey bir tür psikolojik bağlantılılık ya da sürekliliktir ki bu da Locke'un ölçütünden doğmuş bir neticedir; bkz. Parfit, *Reasons and Persons*, s. 204-209.

32 "Kişinin ne anlama geldiğine bakmak zorundayız; bana göre akla ve düşünceye sahip düşünen akıllı bir Varlıktır. O kendisini bir birey olarak düşünebilir, farklı zamanlarda ve mekânlarda düşünen varlık aynıdır"; Locke, *Essay*, II.27.9.

yola çıktığı ve tahmin edilebileceği gibi bulmakta başarısız olduğu kişilik de işte budur. Parfit'in kullandığı kişilik anlayışı da temelde aynı anlayıştır. Bu "zaman içerisinde sadece ... doğru sebeple psikolojik bağlanmışlık ve/veya psikolojik süreklilik ihtiva eden kimlik"[33] anlayışıdır.

Eğer kişiliği nötr olarak düşünecek olursak, bu durumda kişilikleri nasıl algıladığımız sorusunun da bütünüyle göreceli bir soru olduğu düşüncesini savunmak belki anlamlı olabilir. Dünyadaki sayısı belli nesneleri seçmemizin mutlak anlamda bu objelere yüklediğimiz öneme ve alakaya dayandığı düşünülebilir. Arabam benim için tek bir varlıktır. Yetenekli bir tamirciye göre ise, arabam farklı işlevleri olan parçaların bir araya getirilmiş hali olabilir. Arabamın "gerçekte", tabir caizse özünde (*an sich*), esasen ne olduğu sorusu anlamsız bir sorudur.

Benim buradaki pozisyonum doğru ise, insan bireyleri, kişilikler olduğumuz anlamında kişilik olarak, hiçbir şekilde tasavvur edemeyiz. İnsanlar dakik, nötr nesneler değillerdir; onlar sadece belli sorular alanında, belli yapıcı ilgiler vasıtasıyla var olurlar. Bu sorular ve ilgiler, iyinin tabiatıyla alakalıdırlar; kendimi bu iyiye göre yönlendirir ve ona nispetle konumlandırırım. Ama diğer taraftan bir bütünlük olarak sayılan şey araştırma konusu olanın, ilginin alanıyla tanımlanacaktır. Genelde ve karakteristik olarak araştırma konusu olan şey de bir bütün olarak benim hayatımın şeklidir. Bu keyfi olarak belirlenebilmeye müsait bir şey değildir.

Bunu Heidegger'in bahsettiği iki boyutta, geçmiş ve gelecek "ektasiler"de görebiliriz.[34] Yukarıda bahsettiğim gibi, eğer oraya nasıl ulaştığım ya da nasıl oluştuğum konusunda herhangi bir bilgim yoksa nerede olduğum ve kim olduğum konusunda herhangi bir anlayışım yok demektir. Benim kendim hakkındaki bilgim, yetişen ve oluşumda olan bir varlık hakkındadır. Eşyanın tabiatında bu durum anında ortaya çıkan bir şey değildir. Karakterimde, mizacımda ve arzularımda neyin sabit neyin değişken ve değişmekte olduğunu ayırt edebilmem için zamana ve pek çok olaya ihtiyacım olduğu gibi, büyüyen ve oluşan bir varlık olarak kendimi sadece olgunlaşmalarımın, gerilemelerimin, galibiyetlerimin ve mağlu-

• • • •

33 Parfit, *Reasons and Persons*, s. 216.

34 Heidegger, *Sein und Zeit*, Kısım II, Bölüm 3, 4.

biyetlerimin bir tarihi vasıtasıyla bilebilirim. Benim özalgımın zorunlu bir zamansal derinliği vardır ve bu algıda hikâye vardır.

Bu, bütün geçmiş hayatımı tek bir kişinin hayatı gibi değerlendirmem gerektiği anlamına mı gelir? Burada karar verme imkânı yok mudur? Ne de olsa ben doğmadan önce olanlar dahi benim oluş sürecimin bir parçası olarak görülebilir. Doğumun kendisi de rastlantısal bir durum değil midir? Belki de bu sonuncu sorunun basit bir yanıtı vardır. Açıktır ki hayatım boyunca devam eden ancak hayatımın öncesine uzanmayan bir süreklilik söz konusudur. Ancak muhalifin burada haklı olduğu bir husus vardır: sık sık çocuklukta ya da ergenlikte bulunduğumuz hallerle ilgili olarak "o zamanlar farklı bir insandım" gibi terimlerle konuşmak istemez miyiz?

Ancak bu imgenin savunmakta olduğum teze karşı gerçek bir karşı durumu ifade edecek kadar önem taşımadığı aşikârdır. Bu durum, temel ilgimizin bir başka boyutuna baktığımızda daha da bariz bir hal alır. Hayatlarımızın anlama, öneme ya da içeriğe sahip olmasını ya da bir tür doluluğa doğru gelişmesini yahut bu bölümde tartışmakta olduğumuz endişeyi formüle eden şey ne ise işte ona sahip olmasını isteriz. Ancak bu hayatımızın bütünü demektir. Gerekirse geleceğin geçmişi "telafi etmesini", geleceği anlamı ya da amacı olan bir hayat hikâyesinin bir parçası yapmayı, onu anlamlı bir bütünlük içinde kabul etmeyi isteriz.[35] Bunun ne ifade ettiğini gösteren meşhur, belki de biz modernler için çerçeve olabilecek bir örnek, Proust'un *A la recherche du temps perdu* adlı eserinde anlatılır. Guermantes'in kütüphanesindeki sahnede, anlatımcı geçmişinin gerçek anlamını kavrar ve böylece yukarıda bahsettiğim iki anlamda da kayıp olan zamanı telafi etmiş olur. Vaktiyle bir daha ele geçmez geçmişin henüz yaşanmamış hayatla bütünlüğü yeniden sağlanır ve "boşa harcanmış" zamanın tamamı, artık yazarın

• • • •

35 Tabii ki önde gelen bir modern filozof, Nietzsche gelecek tarafından geçmişe herhangi bir geriye dönük anlam yüklenmesine karşı çıkar. Bu onun aksi takdirde müphem kalacak olan sonsuz tekrarlanış doktrinine ait anlamlardan birisidir. Bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard Univarsity Press, 1985), Bölüm 5. Ancak "kurtuluş"tan şu şekilde bahseden de Nietzsche'nin bizatihi kendisidir: "Geçmişi kurtarmak ve bütün 'öyleydi' ifadelerini 'onun bu şekilde olmasını istedim'e çevirmektir", *Thus Spake Zarathustra* (Harmondsworth: Penguin Books, 1961), s. 161.

şimdi hayat bütünlüğünü şekillendirecek eseri için bir hazırlık süresi olarak bir anlam taşımaktadır.[36]

Bu anlamda çocukluğumu kurtarılamaz olarak reddetmek kişiliğimize ait bir uzvumuzu kesip atmak demektir; bu tavır hayatımı yorumlamanın gerektirdiği bütün meydan okumaları göğüslemekte başarısız olmaktır. Bu anlamda benim kişiliğimin zamansal sınırlarının mahiyeti keyfi bir kararlılığı kabul etmez.[37]

Geleceğe doğru bakacak olursak durum daha da berraklaşır. Geleceğimi, ne olduğum temeline dayanarak tasarlarım. Hangi temele dayanarak, gelecek on yılın benim geleceğim olduğunu ve yaşlılığımın ise farklı bir kişiye ait olacağını düşünebilirim? Burada da geleceğe ait bir tasarının çoğunlukla ölümümün de ötesine uzanacağını belirtmeliyim. Ailem, ülkem ve davam için gelecek tasarlarım. Ancak burada, bir başka anlamda, kendimden sorumlu olmam (en azından bizim kültürümüzde) söz konusudur. Bu amaçla, nasıl olur da altmışlarımda başka bir kişi olarak kendimi düşünmeyi haklı çıkarabilirim? Altmışlarındaki bu kişi hayatının anlamını nasıl elde eder?

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, insan hayatının bütün boyutu kapsamınca sanki *a priori* bir bütünlük söz konusudur. Aslında durum tam da öyle değildir, çünkü böyle bir bütünlüğün parçalandığı kültürler akla gelebilir. Belki de belli bir yaşa eriştiklerinde, diyelim kırkına geldiklerinde, korkunç bir ritüel geçitten geçerler; önce bir vecit haline girer sonra da bu halden, diyelim ki, yeniden doğmuş bir ata olarak uyanırlar. Bu söz konusu kültürlerin eşyayı tanımlama ve onları tecrübe etme şekilleridir. Böyle kültürlerde bütün bir yaşam döngüsünün iki insanı içerdiği anlayışı mevcuttur. Fakat bizim dünyamızda böyle bir kültürel anlayışın mevcut olmayışı dikkate alındığında, müteakip iki fani birey olabilirim sanısı ya aşırı dramatik bir imgedir ya da yanlıştır. Bu anlayış, belli bir

• • • •

36 Marcel Proust, *Le Temps retrouvé* (Paris: Gallimard, 1954), s. 237.

37 Eğer Parfit'i ciddiye alırsak, dolayısıyla da kendi "çocukluğumu" ayrı bir kişininkiymiş gibi farz etmek kişilerarası ahlak kurallarının artık işlediği anlamına gelir. O halde bu inkârla, anlamlı bir hayat ihtimalini sonsuza dek mahkûm ettiğimi söyleyebiliriz ki bu aslında uygunsuz bir hakaret sayılabilir.

ilgiler alanında mevcut bir varlık olarak bireyin yapısal özellikleriyle zıt düşmektedir.[38]

Bir önceki bölümde, bireyler olmamızın temelde iyi anlayışımızla bağlantılı olduğunu ve kişiliğimizi başka kişilikler arasında elde ettiğimizi gördük. Burada ise iddiam iyiye nispetle nasıl konumlandırıldığımızın bizim için hayati ve kaçınılmaz bir ilgi olduğu, hayatlarımıza anlam ya da öz katmaya çalışmaktan başka çıkar yolumuzun olmadığıdır. Bu ise bizlerin kendimizi zorunlu olarak bir hikâye içinde algıladığımız anlamına gelir.

Temel tezim, kimliğin farklı durumları ile tartışa geldiğim şekilde kişinin hayatını anlamlandırması arasında yakın bir ilişki olduğudur. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: kendimizi iyiye nispetle konumlandırmak zorunda olduğumuz, bu nedenle de iyi bağlamında yerimize karar vermek ve böylelikle de hayatlarımızın istikametini belirlemek zorunda olduğumuz için, zorunlu olarak hayatlarımızı bir "arayış" gibi bir hikâye formunda algılamak zorundayızdır. Belki de bir başka noktadan da başlanarak şöyle söylenebilir: iyiye nispetle konumumuzu tespit etmek zorunda olduğumuz için, bizim adımıza iyi ile alakalı olarak bir oryantasyonsuzluk söz konusu değildir. Bu nedenle de hayatlarımızı bir hikâye olarak değerlendirmek zorundayız. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, bu durumları aynı gerçekliğin birbirleriyle bağlantılı yüzleri olarak, insan failinin zorunlu yapısal gereksinimleri olarak görmekteyim.

• • • •

38 Bu Parfit ve Locke'un hayal ettiği dehşet verici senaryoların bir hayatın birliğini mahvetmediği ya da mevzu bahis etmediğini söylemek anlamına gelmez. Bu senaryoların bizi bu birliğin zorunlu koşulları konusunda uyardığı kesindir. Fakat burada bahsetmekte olduğum anlatı birliğiyle yakın ilişki kurmayı başaramamışlardır. Birinin senfonisinin bir hareketini tematik bir bütünlükten mahrum olmakla eleştirdiğini varsayalım; bu durumda hemen bir hareketin bütünlüğünün neye bağlı olduğu konusuyla ilgili felsefi bir tartışma doğar. Birisi orkestranın yarısı Montreal'de öteki yarısı da Toronto'da çalıyor ise birleşik bir parçaya sahip olamayacağına dikkat çeker. Bu doğrudur, performansın tek bir salonda olması gerektiğini varsayarız; ancak eğer biri bahsettiğimiz birliğin sadece mekânsal bir bitişiklik sorusuna bağlı olduğunu düşünürse, meselenin özünü fena halde kaçırmış olur.

3. İfade Edilemezlik Etiği

3.1

Bir önceki bölümde, niteliksel ayrımların kimliğimizi betimlemekte ve hayatlarımızı bir öykü yolu ile anlamlandırmadaki hayati konumlarını göstermeye çalıştım. Böyle olmakla birlikte, acaba bunların ahlak düşüncesinde ve ahlaki yargılardaki yeri nedir? Acaba niteliksel farklılıklar, nasıl yaşamamız gerektiğine dair soruları cevaplamak için kullandığımız bölünmemiş faktörler kategorisi için Williams'ı[1] müteakiben kullanacağımız "etik" alanının bütünüyle nasıl ilişkilidir? Ne de olsa büyük tartışmalar hep bu konu hakkındadır.

Bu soruya en basit yanıt şu olurdu: niteliksel farklılıklar ahlaki ve etik inançlarımızın gerekçelerini oluşturur. Bu yanıt yanlış olmamakla birlikte –öncelikli olarak ahlaki görüşlere nedenler sunmanın ne demek olduğunu aydınlatmadığımız müddetçe– tehlikeli bir şekilde yanıltıcıdır.

Bu karmaşık konuların tamamı, neredeyse onarılamaz bir şekilde, sözde "natüralist safsata"ya veya Humecu "dır/malı" ayrımın varyasyonlarına karşı öne sürülen argümanların yaygın kabulü neticesinde içinden çıkılmaz bir şekilde karmakarışık bir hal almıştır. Modern natüralizm ve subjektivizmin önyargıları bu görüşleri desteklemişti (bu durum "natüralist" şeklinde yanlış adlandırılmış bir "safsata"nın muhaliflerine ironik gelebilse de). İyiler ya da "değer-

• • • •

1 Bkz. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra: Fontana, 1985).

ler" haddi zatında nötr bir dünya üzerine bizlerin tasarımlarımız[2] olarak anlaşılır –işte bu nedenle, dünyayı "değer" algıları içinde görmemiz bölüm 2.3'te itiraz ettiğim 1 no'lu görüş tarafından tamamıyla tercihsel bir durum olarak kabul edilir.

Böylesi bir tasarım iki şekilde değerlendirilebilir. Bu yapmış olduğumuz bir şey olabilir ya da ideal olarak iradi bir biçimde kontrol altına alabileceğimiz bir şeydir. Böyle bir görüş açısı Hare'nin kural koyuculuğunu[3] (*prescriptivizm*) desteklemektedir. Buna göre bizlerin değer kavramlarımızın mantığı şöyledir: bizler değer kavramlarımızın anlamlarına değer biçici bir güçten betimleyici bir seviye tahsis edebiliriz. İdealde aynı şeyleri –eylemler, durumlar, özellikler– kural koyucu bir güçten uzak bir şekilde, bütünüyle betimleyici bir dille de seçebiliriz. Bu ise, kural koyucu gücün şimdiye kadar dikkat edilmemiş betimlemelerle irtibatlandırıldığı yeni değer sözlükleri icat edebileceğimiz anlamına gelir. Bu iki tür anlamı birbirinden ayırmak, bizim değer inançlarımız konusunda azami ölçüde düşünceli ve rasyonel olmamızı sağlar.

Bir diğer çeşitte, söz konusu tasarım tamamıyla istemsiz, zorunlu olarak görülebilir; her ne kadar bilimsel bilincimiz değerin eşyanın özüne ait bir şey olmadığını gösteriyor olsa da, böylesi tasarımlar kaçınılmaz bir dünyayı tecrübe etme şekilleridir. Sosyobiyologlar bu şekilde düşünme eğilimindedirler.[4] Değerler, onyedinci yüzyıl sonrası biliminin renk gibi ikincil özelliklere verdiğine benzer bir statüye sahip olurlar.[5] Bizim gibi görebilen failler olmak-

• • • •

2 "Projection" (Öngörü) John Mackie'nin kullandığı bir terimdir; bkz. *Ethics* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), s. 42. Simon Blackburn "Projektivizm"den bahseder; bkz. "Errors and the Phenomology of Value", *Morality and Objectivity*, ed. Ted Honderich (Londra: Routledge, 1985).

3 Bkz. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

4 Bkz. E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

5 Mackie kendi iddiasında bu analojiyi kullanır. Onun iddiasına göre değerler "dünyanın dokusunun bir parçası değillerdir", bkz. *Ethics*, s. 15. Ayrıca s. 19-20'deki tartışmalarına da bakınız. Başkaları farklılıklara işaret ederler. Örneğin bkz. Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value"; John McDowell, "Values and Secondary Qualities", *Morality and Objectivity*, ed. Honderich; yine Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 8. Bütün farklılıklar zorunlu olarak projektif görüş açısından yıkıcı değildir. Aslında tartışmada hangi "taraf"ın benzerliği belirlemesi gerektiği konusunda bazı belirsizliklerin olduğu dönemler de olmuştur.

sızın, her ne kadar nesnelerin yansıttıkları ışığın dalga boylarını belirleyen ve bilimsel yasalara benzer bir yolla renk algılarımızla ilişkili olan yüzey özellikleri olsa da, evrende renk olarak adlandırdığımıza benzer hiçbir şey olmayacağını bilmekteyiz. İşte bu istemsiz tasarım görüşüne göre, değerler nötr evrenin zorunlu olarak bize sunduğu bir "renklendirme" olacaktır.

Her iki çeşitte de, büyük oranda her bir değer terimimize denk yargısal olmayan betimlemeler önermek mümkün olacaktır. Birinci çeşide göre, bu betimlemeler, terimlerin "betimsel anlamını" özetleyecektir; ikinci çeşitte ise, bunlar bizim "renklendirilmiş" değer tecrübemizi harekete geçiren temel gerçekliği verecektir. Birinci durumda, söz konusu betimlemeler, değer terimleriyle kastettiğimiz şeyi, bütün bir "betimleyici" kısmı tanımlarlar; ikinci durumda ise, bizlerin değer terimlerini kullanma ihtiyacımız için gereken normal nedensel ve yeter şartları sunarlar.

Ancak pek çok kez iddia edildiği gibi, en yakın zamanda ise Bernard Williams'ın[6] oldukça zekice ve veciz olarak savunduğu şekliyle, bu betimsel karşılıkların birçok önemli değer terimlerimiz adına kullanılamaz oldukları ortaya çıkmıştır. "Cesaret", "zalimlik" yahut "minnettarlık" gibi terimler, yargısal dayanaklarını terk etmemiz durumunda, bunları bütün görünümleriyle bir kategori olarak bir arada tutan şeyin ne olduğunu kavrayamayız. Bununla alakalı hiçbir fikri olmayan biri, bir grup örnek durumdan bir yenisine geçiş yapamaz.[7] Bu durum, birinci çeşit söz konusu olduğunda, "betimsel" anlamın "yargısal" anlamdan ayrılamayacağı anlamına gelir; ikinci çeşide gelince, bu durum ikincil özelliklere olan bütün paralelliklerin yersizliğini gözler önüne serer.[8]

Acaba belirli bir terimde yargısal dayanağı görmekle amaçlanan şey nedir? Bu noktayı kavrayabilmek için ne tür bir anlayışa sahip olmak gerekir? Burada bir terimin arka planını oluşturmak için pek çok durumda iç içe geçmiş iki sınıf faktör vardır. Birinci olarak, toplumdaki insanlar arasında bir şeylerin nasıl iyiye ya da

• • • •

6 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 8. John McDowell'de aynı noktayı etkili bir şekilde irdeler. Bkz. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, ilave cilt (1978) ve aynı yazar "Virtue and Reason", *Monist* 62 (1979), 331-350.

7 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 141-142.

8 Bkz. Williams'ın tartışması *a.g.e.*, s. 149-150.

kötüye gidebileceği, sosyal etkileşim, ortak amaçlar ya da müşterek ihtiyaçlar konusunda bir tür anlayışa ihtiyaç vardır. İkinci olarak da, ilgili insanların ortaya koydukları niteliksel ayrımlar diye adlandırageldiğim şeyi kavramak gerekir. Bir başka ifadeyle, insanların iyi algıları hakkında bir anlayışa sahip olunması gerekmektedir.

Bazı terimler için bir grup faktör yetebilir –en azından terimin anlamının işlevsel bir yakın tanımını vermek için. Bu nedenle, öldürmeyi, yaralamayı, yalan söylemeyi vb. eylemleri yasaklayan ciddi yaptırımlar da dahil olmak üzere, sosyal olarak belirlenmiş sorumluluklarımızın pek çoğunun kısmen her bir insan toplumunun işlevsel gereksinimlerince şekillendirilmiş olduğu savunulabilir. Gereksinim duyduğu asgari sadakat ve dayanışmadan dolayı sosyal hayat, sınırsız şiddet ve aldatmacayla temellendirilemez. Herkes bunu hem söz konusu kuralların ana fikri olarak hem de "öldürmek", "dürüstlük", "tecavüz" gibi terimleri anlamlandırdığımız ve onları konumlandırdığımız arka planın da bir parçası olarak algılar. Bu arka plan, suçluların ölüm cezasına çarptırılması veya düşmana yalan söylemek gibi belli istisnaları açıklamaya ve haklı çıkarmaya yardım eder. Bu açıklamalar ve haklı çıkarmalar farklı toplumlarda söz konusu istisnalar için yapılır.

Toplumumuzdaki pek çok insan, bu sınırlandırmaların bir iyi algısınca haklı çıkarıldığına da inanır. Onlar, yukarıda belirttiğim ihlallerin çiğnediği –bölüm 1.1'de tartıştığım türden terimler olan– insan hayatının kutsallığı ya da kıymetliliği, bedensel bütünlük ve hakikati yüksek bir gaye edinme anlayışlarına sahiptirler. Ancak böylesi bir iyi algısı olmadan da toplumumuzun pek çok kuralını anlamak, hatta bu kurallara uyma zorunluluğu hissetmek de mümkündür. Aslında pek çok insanın, ihlallerinin bir suç olacağı şeklinde herhangi bir düşünceye sahip olmaksızın kabul ettikleri, benzer arka plana sahip ancak önem dereceleri daha az olan kurallar da vardır. Bu türden kurallar asgari nezaket kurallarının bir alt kümesidir. (Alt küme dememin nedeni herhangi bir toplumun görgü kurallarının o toplumun saygınlık anlayışıyla bağlantılı oluşudur ancak bu kuralların o topluma yabancı olanlarca anlaşılmaz olmalarının nedeni de tam olarak budur.) "Lütfen" ve "afedersiniz" kelimelerini doğru yerde kullanmanın –ve bu kelimeleri kullanamayacağım işlevsel olarak aynı durumları da ilave edebilirim– uygulamaya fazla değer vermesem, hatta bu uygulamaya burun kıvı-

racak kadar cesur olanlara hayranlık duyuyor olsam da, işleri nasıl değiştirdiğinin iyice farkındayım. Bazı ahlaki kurallarımızın bu türden arka planlara sahip olduğu kadarıyla, kültürler arası farklar vasıtasıyla bunun farkına varmak, başka insanların iyi algıları bize bütünüyle yabancı bile olsa, son derecede kolaydır.

Tam tersine, bireyler olarak hayatlarımızın niteliklerine taalluk eden erdem terimleri de vardır. Toplumsal etkileşim anlayışının neredeyse tamamen önemsiz olduğu bu terimlerde, her şey belli bir iyi fikrini kavramaya bağlıdır. Söz gelimi, büyük bir icracı tarafından sergilenen estetik duyarlılığın faziletleri bu türdendirler. Nietzscheci üstün insanınkiler de belki de böyledir.

Ancak terimlerimizin büyük bir bölümü, her iki tür arka planın da bir araya getirilmesinin zaruri olduğu görüntüsünü vermektedir. "İyilik" yahut "cömertlik" gibi erdem terimleri, ifade ettikleri nitelikleri kısmen belli bir toplumun toplumsal değişim karakteristiğinin arka planına karşı, kısmen de belli bir bireysel adanmışlık anlayışının ışığında tanımlarlar. Sosyalist bir komünde davranışlarımızı yönetenler gibi, toplumsal davranış normlarının sınıfa ya da cinsiyete bakılmaksızın mutlak eşitlik, bireylerin özerkliği, birlik gibi belli niteliklere ulaşma özlemiyle belirlendiği sosyal kurallar vardır. A'nın çöpü atıp atmayacağı ve B'nin bulaşıkları yıkayıp yıkamayacağı probleminin neden ahlaki bir mesele olduğunu ancak böyle bir arka planla anlayabiliriz. Herhangi bir toplumdaki kuralların bazı özellikleri bu türdendir. Dışarıdan gelen birisi için anlaşılması en zor olan yönler de işte bunlardır.

Değer terimlerimizin anlaşılabilirlik koşullarını belirlesek de, hâlâ sofistike bir dır/malı yahut olgu/değer ayrımı söz konusu olabilecektir. Şimdiye değin, değerlerin gerçekliğe ait unsurlar olmayıp bizlere ait tasarımlardan oldukları neticesini formülleştirmek adına yapılan üç ayrı girişime değindik. Birinci girişim, bölüm I.I'de incelendi; bu girişim ahlaki tepkilerimizi bilinçdışı tepkilere indirgemeye çalışır. İkincisi ise bizlerin iyi algılarını bütünüyle tercihsel olan bir konu üzerindeki düşünceler olarak ifade eder. Ben bu argümanı bölüm 2.1'deki kişilik koşulları incelememde çürütmeye çalıştım. Üçüncü girişim ise, değer terimlerinin betimsel karşılıklara sahip olduğu tezi idi. Bu tezin ne kadar hatalı olduğunu ise az önce gördük.

Az evvel gördüğümüz gibi eğer iyi ve doğru hakkındaki dilimiz sadece belli bir toplumda karşılıklı sosyal değişim şekilleri ile bu

toplumun iyi anlayışına dair bir arka plan algısı ile yorumlanabiliyor ise, o halde iyinin ve doğrunun yalnızca göreceli olduğu, gerçeğe dayanmadığı söylenemez mi? Bunu ifade etmek önemli bir karışıklığa düşmek olacaktır. Buradan kesinlikle iyi ile doğrunun insanoğlu ve hayatıyla hiçbir ilişkisi olmayan bir evrenin nitelikleri olmadığı gerçeği çıkar. Onyedinci yüzyıldan beri tabiat bilimimiz Williams'ın "mutlak" kavram[9] diye adlandırdığı, insan merkezli anlayışlardan azami derecede uzaklaştırılmış bir dünya anlayışı temeli üzerinde gelişmektedir. Buna göre iyinin ve doğrunun tabiat bilimlerinin incelediği bu dünyanın birer parçası olmadıklarını söyleyebiliriz.

Fakat bu noktadan hareketle iyinin ve doğrunun doğal dünyanın diğer öğeleri kadar gerçek, objektif ve mutlak olmadıklarını söylemek haklı bir çıkarım olmaz. Böyle bir çıkarım yapma eğilimi, kısmen tabiat bilimleri modellerinin, insan yaşamı bilimleri içinde gerçekleştirdiğimiz ben anlayışı girişimlerimizin bütünü üzerindeki aşırı etkisinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu modellerin yaygınlık kazanması, zaman zaman gösterdiğimiz gibi,[10] söz konusu bilimlerdeki yanılsama ve hatanın büyük kaynaklarından biridir. Ne var ki, bir anlamda modern öncesi bilim anlayışları da bu fazla aceleci çıkarıma katkıda bulunmuşlardır. Kendi düşünce sisteminde, Platon'a göre mutlak etik kavramları ve bilimsel açıklamalara esas teşkil eden kavramlar aynıydı: ideler. Bu kavramların, bilimdeki gerçek ve objektif iyi standartları şeklindeki ontolojik konumlarını garantileyici olarak, asli rollerini görmek oldukça kolaydır. Buna bağlı olarak, konumlarını modern çağda geriye dönüşü imkânsız bir şekilde kaybettikleri gibi, ideler bilimdeki rollerini yitirdiklerinde ise, onların objektif ontolojik konum iddialarını da yitirmiş oldukları sonucunu çıkarmak da oldukça yerinde bir çıkarım olacaktır.

Böylece Platonizm ve tabiat bilimleri modeli, ahlaki nitelikler meselesiyle alakalı yanlış bir algı yaratmak konusunda nesnel bir işbirliği yapmışlardır. Kendimizi her iki görüşten de kurtarıp problemi yeniden incelememiz gerekir. Söylenilmesi gereken şey belki

• • • •

9 Bkz. Williams, *Descartes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978). Ayrıca bkz. *Ethics and the Limits of Philosophy.*

10 Örneğin bkz. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Bölüm 1-3.

de en iyi şöyle bir retorik soruyla ifade edilebilir: kritik gözden geçirme yaparak tespit edebildiğimiz hataları düzelttikten sonra elde ettiğimiz terimlerden başka, insani etkinliklerde hayatlarımızı en iyi şekilde anlamlandırabilmek için en iyi gerçeklik ölçüsü hangisidir? "Hayatlarımızı en anlamlı kılacak" ifadesi hem iyi bağlamında en iyi, en gerçekçi yönelimi sunmayı, hem de kendimizin ve başkalarının eylemlerini ve duygularını en iyi şekilde yorumlamamızı ve anlamamızı sağlamayı ifade eder. Çünkü müzakere dilimizle, değerlendirme dilimiz birbirinin devamıdır. Değerlendirme dilimiz ise, insanların yaptıklarını ve hissettiklerini açıkladığımız dille süreklilik arz eder.[11]

Bu, amacım açısından önemli bir husustur. Bu nedenle de bu konuyu biraz daha yakından incelemek için biraz durmak istiyorum. Hayatlarımızı anlamlı kılmanın gereklilikleri acaba nelerdir? Davranışı gözlemcinin bakış açısından açıklamaya çalışan ancak failin kendi düşünce, eylem ve hislerini yorumlamasında hiçbir faydası olmayan bir kuramsal dile sahipsek, bu takdirde bu gereklilikler henüz karşılanmamıştır. İndirgeyici bir teori yanlıları, "özgürlük" ve "saygınlık" gibi günlük hayatta geçerli şu ya da bu terimler[12] ya da "hakiki" ve "değerlendirici" gibi anlam birimlerine karşı gelen daha evvel belirtilmiş çeşitli erdem terimleri olmaksızın yaptıkları açıklamalarından dolayı böbürlenebilirler. Ancak üçüncü şahıs açıklamaları kendilerinden çok daha makul olsa bile, terimlerin birinci şahıs, açıklanamayan kullanımlarında kökü kazılamaz olduklarının ortaya çıkması durumunda bunun ne önemi vardır? Düşünün ki bir gözlemci olarak insanların davranışlarını "saygınlık" gibi bir kavram olmaksızın açıklayabiliyorum; ne yapmalı, nasıl davranmalı, insanları nasıl değerlendirmeli konusundaki mütalaalarımda ve hayran olduğum, yakınlık duyduğum vb. kişilerle ilgili sorularımda bir terim olarak "saygınlık" olmaksızın düşünemez isem söz konusu açıklamam ne ifade eder?

Örneğin ne yapılması gerektiği ile alakalı mütalaalarımda bir yapmak terimi olmaksızın "yapamamak" ne anlama gelir? Bu terimin önümdeki meselelerin (şu an bana öyle geliyor) en açık, en anlayışlı bir şekilde ifade edilebilmesi için vazgeçilmez olduğunu

• • • •

11 Bu dillerin zorunlu sürekliliklerini şu eserde göstermeye çalıştım: Taylor, "Neutrality in Political Science", *Philosophy and the Human Sciences.*

12 Bkz. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Knopf, 1971).

kastediyorum. Eğer bu kavramı kullanman engellenirse, bu takdirde etkin biçimde mütalaada bulunamaz, meseleye gereğince yoğunlaşamam. Aslında bu terimi elde etmeden evvel, geçmişte eylemde bulunma konusunda daha az yetili olduğumuzu hissedebiliriz (çoğunlukla da böyle hissederiz). "Saygınlık", "cesaret" ya da "vahşilik" bana göre zaruri terimler olabilir; bu terimler olmaksızın eylemin olası gidişatını değerlendiremem, etrafımdaki insanları ya da olayları yargılayamam ya da bazı insanların eylemleri ya da yaptıkları hakkında gerçekte nasıl hissettiğimi tayin edemem.

İddiam şudur: bir terimin hayatın açıklanamaz bir bağlamında böylesi zorunluluğa sahip oluşunun, açıklayıcı bir indirgemede söz konusu terimi saf dışı bırakma projesiyle ilgisiz olduğu kolayca söylenemez. Bunun natüralist düşüncede derinlerde yatan bir öncülden kaynaklanabileceği şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Bu ilke, hayatlarımızı yaşarken kullandığımız günlük yaşam terimleri yalnızca dış görünüm seviyesine indirgenmelidir, der. Bu tür terimler, açıklayıcı amaçlar için, güneşin ufuk arkasında aşağı doğru giderek kayboluşunun görsel tecrübesinin kozmolojide ifade ettiği önem kadar ciddiye alınmalıdır.[13] Bu asimilasyon savunulamaz. Günbatımındaki ufuk algımın örneğin uydu gözlemi delili karşısında neden dışlanması gerektiği konusunda mükemmel sebeplerimiz mevcuttur. Fakat hayatımı gerçek olarak yaşarken kullandığım dile üstün gelen şey ne olmalıdır? Bu (pek de) retorik bir soru değildir. Çünkü bizler bazen insanların hoşlandıkları, hoşlanmadıkları, mütalaaları vs. konularında nasıl oldukları hakkında açıklamalarda bulunuruz; söz konusu açıklamalarımız daha kavrayışlı, insanların kendilerini etkileyen belli görüş yanılgılarından ya da tahditlerinden arınmış olmayı iddia ederler. Ancak bu ifadeler aynı zamanda fertlerin içlerinde kendi hayatlarını yaşayabildikleri terimlerdir. Aslında bu açıklamaları alakalı insanlara kendi kendilerini algılayışlarıyla ilgili bir gelişme olarak sık sık sunarız. Hayatın açıklanamaz bağlamlarında, açıklayıcı teorimizin amaçları adına, düşünülebilen terimlerin hepsini birden görmezden gelme teklifi mantıksız bir tekliftir. İki bağlamın dillerinin örtüştüğü ve birbirine

• • • •

13 Belirli algıların "önemsiz fenomenoloji" olarak –örneğin zihni bir bilgisayar modeli olarak önerenlerce– görmezlikten gelinmesi hususunda bkz. Ned Block'un "What Intuitions and Homunculi Don't Show" makalesinde, "sezgi"ye müracaatlar hakkında tartışması. John Searle'ün "Minds, Brains and Programs" (*Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 425-426) makalesine yanıt olarak yazılmıştır.

nüfuz ettikleri dikkate alındığında bu teklifin müdafaası daha da imkânsızlaşır. Yukarıda belirttiğim gibi, neyin daha iyi olduğuna karar vermek amacıyla kullandığımız terimler, başkalarının eylemlerini yargılamak için kullandıklarımızla neredeyse aynıdırlar. Aynı şekilde söz konusu insanların yaptıkları şeyleri neden yaptıklarını açıklarken büyük oranda aynı terimler rol oynamaktadır.

Davranışçılık ya da "fenomenoloji"yi prensipte yersiz bulan modern bilgisayar vurgunu bilişsel psikolojinin bazı kolları gibi teoriler, hayati bir yanlış üzerine temellenirler. Donald Davidson'ın yerinde ifadesiyle, bu teoriler "konuyu değiştirmektedirler".[14] Açıklamamız gereken hayatlarını yaşayan insanlardır;[15] içinde yaşamaktan kaçınamayacakları terimlerdir açıklanması gereken; bu insanlara içinde daha basiretli bir şekilde yaşayabilecekleri başka terimler teklif etmediğimiz müddetçe, söz konusu terimler açıklama alanından uzaklaştırılamaz. Bu terimlerin mantığı bazı "bilim" modellerine uymadığı ve insanoğlunun bu "bilim"de açıklanması gerektiğini *a priori* biliyoruz diye, bu terimlerin bütününü basitçe göz ardı edemeyiz. Bu tavır şu soruyu beraberinde getirir: İnsanların herhangi bir bilimsel teoriyle açıklanabilir olduklarını, onların hayatlarını söz konusu teorinin şartlarıyla nasıl yaşayabileceklerini izah etmedikçe, nasıl bilebiliriz?

Yukarıdaki ifademle kastettiğim şekliyle, hayatlarımızı anlamlı kılmanın anlamı işte budur. Seçtiğimiz terimler, hem açıklayıcı hem de yaşamsal kullanım alanında anlamlı olmak zorundadır. Yaşamsal kullanım açısından elzem olan terimler, bu terimleri daha basiretli olanlarla değiştirmediğimiz müddetçe bizim hakkımızda en fazla anlam ifade eden hikâyenin parçası olacaklardır. Basiret arayışının sonucu, bütün zamanlarda verebileceğimiz en iyi anlatımı sağlar ve bilim yahut tabiat hakkındaki daha genel türde epistemolojik ya da metafizik düşüncelerin hiçbiri, bu anlatımı bir kenara atmayı haklı çıkaramaz. Yukarıdaki anlamda yapılan en iyi açıklama bütün diğer açıklama türlerine galip gelir. Bu prensibi BA prensibi (Best account principle) olarak adlandıralım.

• • • •

14 Bkz. Donald Davidson, "Mental Events", *Essays on Action and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), s. 216.

15 Kişinin hayatını "yaşaması" ya da "yönlendirmesi"nde neyin gerekli olduğu konusunda bir tartışma için bkz. Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), Bölüm I.

Bana göre, ahlaki yargıları yansıtımlardan ibaret gören çeşitli teoriler ve "değeri" "gerçek"ten ayırma girişimleri bu BA ilkesiyle çatışırlar. Aslında hepimiz kendimizi, mantığı bu türden radikal bir ayrımda anlaşılamayan terimleri zorunlu olarak kullanırken buluruz. Eğer hayatlarımızı bu şekilde yaşıyorsak, bu kanıyı başka hangi düşünceler geçersiz kılabilir?

En iyi anlatım terimlerimiz, pek tabii ki fiziksel bir evren teorisinde rol alamayacaklardır. Ancak bu sadece şu anlama gelir: insan gerçekliğimiz bu fiziğe uygun terimlerle anlaşılamaz. Bu onyedinci yüzyıldaki tabiat bilimlerindeki anti-Aristotelesci arındırma faaliyetini tamamlayan bir görüştür. Tıpkı artık fizik biliminin insan merkezli olamayışı gibi, beşeri bilimler de fizik terimleriyle ifade edilemezler. Değer terimlerimiz, evrende bir insan olarak yaşamanın mahiyeti konusunda bize fikir verir; bu fizik bilimlerinin ifşa etme ve açıklama iddiasında olduğu şeyden çok farklı bir konudur. Bu gerçeklik pek tabii ki bize bağlıdır; şu anlamda ki bu gerçekliğin mevcudiyetinin bir koşulu bizim mevcudiyetimizdir. Fakat bir kez mevcudiyetimiz kabul edildiğinde, bu gerçekliğin fiziğin ilgilendiği nesneden daha öznel bir yansıtım olmadığı ortaya çıkar.

İtiraz ettiğim duruşa karşı veciz bir polemik geliştirdiysem, belki de söz konusu saldırı, bu argümanın bölümün ana temasına uyarlanmasını aydınlığa kavuşturacaktır. Bu eleştiri, insanları bilim objeleri ya da büyüsü bozulmuş bir evrenin parçaları gibi gören natüralizm kaynaklı metafiziksel tablodan etkilenenlerin tamamına yöneltilmiştir. Bunlar, tartışmakta olduğum yüksek değer yüklenmiş iyiler konusunda temelde non-realist bir pozisyonu benimserler. Bu görüşler yelpazesi, Mackie'nin, değerlerin metafiziksel olarak "tuhaf"[16] görüldükleri, ham "hata teori"sinden, (bilinen anlamda bir non-realist olmayan ve sınıflandırılması oldukça güç birisi olan) Williams'ın daha rafine görüşüne ve Simon Blackburn'ün "sözde-realizm"ine[17] kadar herkesi kapsar.

Eleştiri iki evreye bölünmektedir. Ancak ben bu iki evreye ek olarak bir üçüncüsünü ilave ettim; belki de bunu yaraya tuz basmak için yapmışımdır.

• • • •

16 Mackie, *Ethics*, s. 38.

17 Bkz. Simon Blackburn, "Rule Following and Moral Realism", *Wittgenstein: To Follow a Rule*, ed. S. Holtzman, C. Leich (Londra: Routledge 1981) ve Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value".

1. Hayat amaçları için müzakere etme, olaylar hakkında yargıda bulunma, insanlar hakkında ne hissettiğinize karar verme ve benzeri gibi son derece değer yüklü niteliklere başvurmadan yapamazsınız. Buradaki "yapamazsınız" birisi yüzünüze bir yumruk salladığında gözlerinizi kırpmadan duramamakla ya da George amca takma dişlerini emerken mantıksız olduğunu bilseniz dahi rahatsız olmanızı engelleyememekle aynı şey değildir. Bu daha ziyade yapmakta olduğunuz şeyi en iyi şekilde anlamlandırabilmek için bu terimlere ihtiyacınız olduğu anlamındadır. Aynı şekilde, bu terimler, bireyin ve başkalarının tavırlarını değerlendirme, kendini motive etme ve bütün bu süre zarfında gerçekte ne olduğunuzu görme vb. gibi hayat kullanımlarıyla iç içe geçmiş açıklama ve anlayış için elzemdir.
2. Gerçek, üstesinden gelmek zorunda olduğun, senin önyargılarına uymadı diye çekip gitmeyecek olan şeydir. Bu nedenle, hayatta kendisine müracaat edemeden yapamayacağınız şey gerçektir ya da gerçeğe halihazırda idrak edebileceğin kadar yakın olan şeydir. Genel metafiziksel "değerler" tablon ve bu değerlerin "gerçeklikteki" yerleri bu şekilde doğru bulduğun şeye dayanmalıdır. Bu gerçeklik, tabii olarak kendisinin hakikiliğine karşı bir itiraza temel olamaz.

Bu argümanın gücünü üstü kapalı bir şekilde non-realistler bile hissederler. Projeksiyon/yansıtma görüşünü kabullenmenin temel ahlak üzerinde tahrip edici bir etkiye sahip olması gerektiği düşüncesinde, söz konusu gücün etkisi karmaşık bir şekilde boy gösterir. Herkesin felsefi rasyonalizasyondan evvel sahip olduğu düşünce de işte budur; yaşarken göz önünde tuttukları –nitelikler ve talepler– yansıtım görüşüyle açıkça bağdaşmamaktadır. Bir yansıtımcı, aynı görüşe sahip olabilmek için, ahlakı, genellikle anlaşılan şekliyle, yani güçlü değerlendirme alanı olarak tamamen reddetmelidir. Ne var ki, non-realistlerin büyük çoğunluğu bu yolu tercih etme konusunda tereddüt içindedirler. Bu kişilerin bir tür ahlaka bağlılıkları vardır. Aynı şekilde dikkat çektiğim birinci hususla, yani bir kimsenin bu yolla yaşamsal faaliyetlerini yürütemeyeceği ile alakalı bir anlayışa da sahiptirler. Mackie bile hata teorisini sonuna kadar götüremez ve ahlaki yargılarda bulunmayı bırakmamızı ya da bunu daha farklı bir şekilde yapmamızı önerir.

Bunun yerine, onlar non-realist bir teorinin günlük ahlak tecrübemizle nasıl bağdaştığını göstermeye çalışırlar. Blackburn'ün "alışılagelmiş ahlak düşüncesinin 'realist' görünümünün anti-realist bir tabloda ne kadar izah edilebilir ve haklı çıkarılabilir olduğunu gösterme girişimi"[18] şeklinde tanımladığı "yarı-realizm"inin ana fikri işte budur. Ancak burada non-realistler kendilerini bir başka ikilemin boynuzlarına kaptırırlar. Onlar ahlaki deneyimi non-realist tutumla uyumlu hale getirirlerken aslında bu deneyimi bir dereceye kadar onunla ilgisiz kılarlar. Bunu iyinin konumu ile ilgili belirleyici faktörleri başka yerlerde göstererek yaparlar. Ancak bu tavır benim 2 no'lu fikrimle tezat teşkil eder.

Eğer non-realist tutum ahlak tecrübesiyle desteklenemez ise, bu durumda bu görüş için inanılacak herhangi bir sağlam temel yoktur. Non-realistler bizi ikna etmek istiyorsa, ahlak hayatının ayrıntılarına inmek ve belirli durumlarda yansıtımcı bir görüşün kendilerine nasıl daha anlamlı geldiğini göstermek zorundadırlar. Fakat ahlak dilimizin mantığının bu türden bir bölünmeye nasıl direndiğini görmüştük.[19]

3. Aslında *non*-realistlerin pek çoğu, her iki rotanın ipine dengeli bir şekilde yapışmak suretiyle, iki yönelimin tutarsız bir karışımını benimsemiş olurlar. Uyumluluk tezlerini ısrarla vurgularlarken, aynı zamanda temel ahlak teorisinin daha sosyobiyolojik (bazı hususlarda Mackie'de olduğu gibi) ya da daha sonuççu (Blackburn)[20] bir türünü savunma eğilimindedirler. Bu söz konusu teorinin uygunluğu anlamına gelmez;

• • • •

18 Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value", s. 4.

19 Bu nedenle, realist olmayanların belirli nitelikleri betimleyen yoğun ahlaki terimlerden uzak durma ve kendi teorilerini "iyi" ve "doğru" gibi son derece genel terimlerin analizi üzerinde temellendirme yolunda bir eğilimleri mevcuttu. Bu duruma Elizabeth Anscombe onlarca yıl evvelinde işaret etmişti (bkz. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, 1958). Yakın zamanda Susan Hurley aydınlatıcı bir şekilde meseleyi ele alır. Hurley bu genele yoğunlaşmayı "merkezcilik" olarak isimlendirir. Bu, doğru ve gereklilik gibi "genel" anlayışların ... *adil* ve *kaba* gibi, mantıksal olarak spesifik anlayışlara tercih edildiği ve bunlardan ayrı tutulduğu görüştür. ("Objectivity and Disagreement", *Morality and Objectivity*, ed. Honderich, s. 56). Hurley yazılarında merkezciliğe karşı tatminkâr argümanlar geliştirmiştir; bkz. aynı yazar, *Natural Reasons* (Oxford University Press, 1992), Bölüm 2, 3.

20 Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value", s. 19-20.

çünkü ahlaki zorunluluk olarak algıladığımız şeyin bu teoride gerçekte hiçbir yeri olmamalıdır. Ancak yine de bazı kuralları, genellikle gözlenen amaçlar olarak farz edebileceğimiz hayatta kalmak ve genel mutluluk hali için daha yarayışlı yardımcı kurallar olarak savunabilir ve haklı çıkarabiliriz. Bunun için bir anlamda bu kurallar açıkça "iyi bir şeydir". Bu durumda ise aldatmaca non-realizmin ahlakı göz ardı ettiği gerçeğini unutmak ya da geçiştirmek ve bu kuralları kişinin ahlak teorisinin muhtevası olarak benimsemektir. Daha sonra (Bölüm 3.3) göreceğimiz üzere, bu türden bir etik benimsemek için güçlü ahlaki nedenler olabilir. Bu da yansıtımcı görüşe katkıda bulunabilir. Her iki durumda da bir grup geçersiz çıkarın vasıtasıyla olsa da, bazı insanlar adına her iki yöne doğru yönelim söz konusudur.

Bunu bir kez söylediğimizde, başka bir tür öznelciliğe, bu kez bir tür rölativizme kapı aralanmış olmaz mı? İnsan toplulukları, kültürleri ve değerleri bakımından büyük farklılıklar arz ederler. Diyebiliriz ki, topluluklar insan olmanın farklı şekillerini temsil ederler. Belki de birbirleriyle çatışmaları durumunda aralarında arabuluculuk yapabilme imkânı yoktur. Belki de bu toplumlar büyük ölçüde karşılaştırılamazdırlar. Tıpkı belirli niteliklerin mevcudiyetinin insan mevcudiyetine bağlı oluşunun farkına varışımız gibi, belli niteliklerin sadece insanların belirli kültürel formlarda mevcudiyetine bağlı olduğunu tanımaya da zorlanmış olabiliriz.

Yukarıda tartıştığım iyiyi göreceliştirme çabalarının tersine, bunun gerçek bir olasılık olduğu kanısındayım. Gerçek anlamda karşılaştırılamaz olan farklı türde insan idrakleri olabilir. Bu, söz konusu idraklerin birinden ötekine geçiş yapıp da söz konusu geçişi bir kazanç ya da bir kayıp olarak sunmanın ancak kendi kendimizi kandırmakla mümkün olabileceği anlamına gelir. Böylesi bir hareket, ancak kişinin geçmişi hakkında idrak eksikliği yaratan bir dönüşüm olacaktır –esas itibarıyla bu sadece yılgınlık ya da beyin yıkama yoluyla doğabilecek bir şeydir. Bunun gerçek bir olasılık olduğu kanısındayım; ancak doğru olup olmadığından şüpheliyim.

Kültürler arasında tercihte bulunamadığımız oldukça üzücü bir başka anlam daha mevcuttur. Aslında geçişi gerçekten bir kayıp ya da kazanç olarak anlayabiliriz; fakat her ikisi de söz konusu olabilir ve bu konuda kapsamlı bir yargı vermek zor olabilir. Bazı

modernler, önceki topluluklara göre durumumuzu bu şekilde değerlendirirler. Bilimde daha ileri olduğumuz, kendi kendine karar verici özgürlük konusunda insan potansiyelini daha fazla keşfettiğimiz konusunda hiç şüpheleri yoktur. Ancak onlar, bu gelişmenin doğal çevremize uyum ve toplum anlayışımız konusunda büyük bir kayba sebep olduğuna da inanırlar. Bilindik nedenlerden dolayı, kendi adlarına tercihte bulunmanın ötesinde olmalarına rağmen, bu modernler kendi konumlarının atalarınınkinden daha iyi olmadığına gerçekten inanırlar –bu durum hâlâ modern dönem öncesi olan toplulukları kendi medeniyetlerine almakta gösterdikleri tereddütte de görülebilir.

Ancak bu son çıkmaz, önceki karşılaştırılamazlık durumunun tersine, gerçek bir göreceleştirme değildir. Çünkü esas itibarıyla, karşılaştırılamazlık algısı, başka bir toplumun iyi niteliklerini herkes için iyi nitelikler olarak (dolayısıyla da kendimiz için) anlayabileceğimizi ve kabul edebileceğimizi varsayar. Bu niteliklerin bizim yurt içinde üretilen herkese has niteliklerle birleştirilebilir olmaması aslında trajik olabilir; ancak bu durum, temelde birleştirilemez niteliklerle kendi hayat tarzımız içinde bile karşılaşabileceğimiz ikilemler, içinde olabileceğimiz diğer ikilemlerden pek de farklı değildirler. Evrensel boyutta geçerli iyi niteliklerin tamamen birleştirilebilir olmaları gerektiği konusunda hiçbir garanti yoktur ve bunun istisnaları mutlaka vardır.

Kayıp ve kazançlar açısından, nceki bir toplumdan dönüşmüş olma algımız bile, kendi kültürümüz içindeki düşüncemizle benzerlikler taşır. Bu nedenle bizler, üstün bir bilim modeline sahip olma hususunda, kültürümüzün onyedinci yüzyıl öncesi selefllerine nispetle daha ileri bir konumda olduğuna inanma eğilimindeyizdir. Bu modelin üstün olmasının nedeni kısmen yol açtığı eleştirel kişisel farkındalık itibarıyladır. Bu eleştirinin ışığında, önceki teoriler ayakta kalamaz. Ancak aynı eleştirel duruşu, kendi kültürümüzdeki belirli fikirlere ve uygulamalara karşı da sergileriz. Eleştirel tetkik yoluyla kendi kültürümüzün ürünleri olan karışıklıkların bazılarının üstesinden geldiğimizde bir tür kazanım duygusu elde ederiz. Bu türden durumlarda, kültürler arası değerlendirme yöntemimizle kendi kültürümüz içinde karar verme şeklimiz arasında çok önemli bir fark bulunmaz. Karşılaştırılabilirlik elde edilmiş gibidir. Burada söz konusu olan sadece bu karşılaştırılabilirliğin kap-

samının ne kadar genişleyebileceğine karar verilmesi meselesidir. Belirli kültürlerle ilişkiye geçmemiz, kesin olarak ölçüp biçemediğimiz, basitçe herkes için geçerli bir iyiler ve kötüler dengesinden ziyade, bizi kıyaslanamazlığı kabule zorlayacaktır. Ancak bunun bu derecede *a priori* bir durum olduğunu kesinlikle düşünmemeliyiz.

Bu sınırlandırmayla karşılaşana dek, tanımlamaya ve eleştirmeye çalıştığımız nitelikleri, anlamaya çalıştığımız öteki toplulukların kilere de aynı statüyü vermek kaydıyla, evrensel olarak düşünmememiz için hiçbir neden yoktur. Bu bizim ya da onların bütün varsayılan niteliklerinin hepsinin, nihayetinde bu şekilde savunulabilir oldukları ortaya çıkacak demek değildir. Bu önermenin ima ettiği şey şudur: başkalarının niteliklerinin bizim için hiçbir şey ifade etmediği ya da bizimkilerin başkaları için hiçbir şey ifade etmediği baştan güdük olan bir ahlak evreniyle işe başlayamayız.

3.2

Önceki bölümlerdeki tartışmalarda, şimdi iptal etmek istediğim büyük bir aşırı basitleştirme mevcuttur. Mesela bir önceki bölümde farklı tiplerden bahsettim: akli hakimiyete, aile hayatının zenginliği mefhumuna, dışavurum tatminine ya da şöhrete inanan insanlardan bahsettim. Aslında bütün bu nitelikler ve dahası, modern insanlar olarak pek çoğumuzu etkiler. Yukarıdaki tip betimlemeler insanlara yabancı değildir, çünkü bu betimlemeler, insanları söz konusu nitelikleri sadece hayatlarını konumlandıran çerçeveler olarak değil, en önemli ve en ciddi çerçeveler olarak kendilerine davet ederler. Çoğumuz pek çok nitelikle yaşamakla kalmaz, fakat aynı zamanda bu nitelikleri derecelendirmek zorunda olduğumuzu düşünürüz. Bazı durumlarda da yaptığımız bu derecelendirme bir niteliği ötekilere oranla daha üstün kılar. Burada bahsettiğim niteliklerden her biri niteliksel bir karşıtlıkla tanımlanır; fakat bazı insanlar bu gibi nitelikler arasındaki yüksek mertebeli bir karşıtlığa göre de yaşarlar. Bu insanlar kendini ifade etmenin, adaletin, aile hayatının, Tanrı'ya ibadetin, genel terbiye kurallarının, duyarlılığın ve başka bir sürü şeyin değerini kabul ederler; yine de bunlardan bir tanesine –belki de Tanrı ile olan ilişkilerine ya da adalete– diğer değerlere nispeten üstünlüğü olan bir önem atfederler. Bu, bu kişilerin mütalaalarında ve kararlarında söz konusu niteliğe

kesin bir öncelik tanıdıkları anlamına gelmez. Kendi sınırlarının olduğu duygusundan tutun da, öteki niteliklerin de değerli olduğu duygusuna kadar uzanan bir grup faktör söz konusu olabilir ki bu faktörler onları yukarıdaki tavırdan korur. Bu kişiler, aynı niteliği önceleyen diğer tek amaçlılar tarafından gönülsüzlükle suçlanabilirler. Bunlar kişiyi, neden zamanlarını daha fazla ibadet ederek geçirmiyorlar ya da hayatlarını neden toplumda adaleti sağlamaya adamıyorlar diye suçlarlar. Bununla birlikte, bu kişilere bakıldığında üstünlük atfettikleri niteliğin hayatlarında kıyaslanamaz bir yere sahip olduğu görülür.

Böylesi bir niteliğe son derece bağlı olanlara göre, söz konusu nitelik öteki niteliklere oranla hayatlarının istikameti olarak kararlaştırdıkları yöne doğru yol işaretlerini gösteren niteliktir. Bu kişiler bir dizi niteliksel ayrımı kabullenirler. Bu niteliksel ayrımlar, bu kişilerin niteliği elde etme dereceleriyle bağlantılı olarak kendilerini ve başkalarını yargılamalarını, hayranlık duymalarını ya da bu niteliğin bir işlevi olarak insanları hor görmelerini sağlayacak güçlü bir değerlendirmeyi de içerir. Buna rağmen en yüce tek bir niteliğin özel bir yeri vardır. Kişiliğimi tanımlamaya beni en çok yaklaştıran şey de işte bu niteliğe olan yönelimimdir. Bu nedenle de benim bu niteliğe yönelimim benim için özel bir önem taşır. Doğal olarak kabul ettiğim bütün niteliklere nispetle iyi bir şekilde konumlandırılma ve bu niteliklerden uzağa değil de onlara doğru hareket ediyor olmayı arzu ederim; ancak söz konusu nitelikle alakalı istikametim hayati bir önem arz eder. Bu niteliğe uyumum kişiliğim açısından hayati bir öneme sahip olduğu için, hayatımın bu nitelikten uzaklaşması ya da ona asla yaklaşamayacak oluşu benim için dayanılamaz ve yıkıcı olurdu. Bu algı liyakatsiz olduğum konusunda beni umutsuzluğa gömmekle tehdit eder, bu da bir birey olarak benim mevcudiyetimin temelini hedef alan bir saldırı olacaktır. Buna paralel olarak, bu niteliğe doğru yönelmiş olma konusunda emin olursam, bu bana başka hiçbir şeyin veremeyeceği, bir kişi ya da birey olmanın getirdiği bir varlık bütünlüğü, tamlık duygusu verir. Az ya da çok erişime olanak veriyor olsalar da, kabul ettiğim bütün nitelikler, hayatımın söz konusu niteliklerle alakalı istikametiyle ilgili olarak bir evet/hayır sorusuna imkân sağlarlar. Eğer bu anlamda üstün bir niteliğe güçlü bir şekilde bağlanır isem,

bir birey olarak ne olduğum konusunda bu üstün nitelikle alakalı bir evet/hayır sorusunun son derece belirleyici olduğunu görürüm. Hayatlarını bu yolla anlamlandıran kişilere göre, bu üstün nitelikle öteki nitelikler arasında niteliksel bir süreksizlik söz konusudur. Bu nitelik kıyas kabul etmeyecek bir şekilde ötekilerin üstündedir. Bu üstünlük, diğer niteliklerden yoksun bir hayata nispetle bu nitelikleri içeren bir hayatın kıyas kabul etmeyecek derecede daha değerli oluşundan daha çarpıcı bir surette bir üstünlüktür. Bu nedenle, dışavurum tatminini hayatta arzuladığımız sıradan şeylerden kıyas kabul etmeyecek derecede daha faydalı kabul edebilirim. Ancak Tanrı sevgisini ya da adalet arayışını doğal olarak bu gereksinimden karşılaştırılamaz şekilde üstün görürüm. Yüce mertebeli niteliksel ayrımlar, aşağı mertebe ayrımlarla tanımlanan nitelikleri bölümlere ayırır.

Tek bir amaca hizmet eden bir hayat tarzına bağlı olmayanlarımız bile üstün nitelikleri kabullenirler. Yani yüce nitelikleri betimleyen ikincil mertebeye sahip niteliksel ayrımları kabul ederiz. Bu ayrıma dayanarak da, öteki nitelikler arasında ayrım yapar, onlara farklı değer ya da önem atfeder ya da ne zaman bu nitelikleri izleyeceğimize ya da izleyip izlemeyeceğimize karar veririz. Bu türden yüksek mertebeli nitelikleri üstün nitelikler olarak adlandıralım; bunun anlamı, söz konusu niteliklerin kıyas kabul etmeyecek derecede ötekilerden önemli olmakla kalmayıp, aynı zamanda bize öteki nitelikleri tarttığımız, yargıladığımız, haklarında karar verdiğimiz bir bakış açısı sağlamalarıdır.

Ne var ki böyle bir tanım yapınca hepimizin buna benzer bir tür niteliği tanıdığı ortaya çıkar. Nitekim kültürümüzde "ahlak" dediğimiz şeyi, sadece emsalsiz bir önemi haiz olmayıp, aynı zamanda öteki niteliklere üstün gelen ve onları yargılamamıza imkân veren bir dizi amaçlar ya da talepler olarak belirleyenin de bu statü olduğu meydana çıkar. Modern felsefede ahlakı, sınır tanımı farklı olmakla birlikte, bir tür ayrışımla tanımlama yolunda yaygın bir eğilim söz konusudur. Kant ahlakı kategorik zorunluluk bakımından tanımlar. Bu tanım ise, ahlakın evrenselleştirilebilir olmasını ya da bir hedefler hükümranlığının üyeleri oluşumuzu ifade eder.[21]

• • • •

21 I. Kant, *The Critique of Practical Reason*, Kitap I, Bölüm I, Kısım 7; *Foundations of the Metaphysics of Morals*, s. 433 (Berlin Academy edisyonunun sayfa numaralandırma sistemi).

Günümüzde Habermas, evrensel adalet ve dolayısıyla da diskur/söylem etiğinin alanı olan normların evrensel kabul edilebilirliğiyle alakalı bir dizi meseleyle ilgili saptamalarda bulunur ve bunlara, en iyi ve en tatmin edici hayatla alakalı meselelere nispetle, üstün bir konum atfeder.[22] Bu her iki durumda ve daha pek çok konuda "ahlak", antik filozofların "etik" şeklinde tanımladıklarından kayda değer bir oranda dar olan bir alanı kapsar. Bu özel statüye bir meydan okuma girişiminde, Bernard Williams, modern ahlak felsefesinin çoğunda ortak bir damar olarak değerlendirdiği şeyin bir tanımını yapmıştır. Bu 'ahlaki' olanın vazife terimleriyle tanımlanmasıdır.[23] "Ahlaklılık" konusuna meydan okumak isteyen bir başka isim olan Hegel de, bu ayrım konusunda kendine has bir tanım önerir.[24]

Bu türden bir ayrışmayı neyin haklı çıkardığı ya da bunun haklı çıkarılıp çıkarılamayacağı konusu etik teorisinin büyük bir sorunudur. Pek tabii olarak, niteliklerin derecelendirilmesi mevzusu daima var olacaktır. Özel bir grup hedefi ya da meseleyi özellikle önemli şeklinde özelleştirmekten en çok sakınan en kapsamlı etik teorisi, niteliklerin göreceli önemleri konusunda bir tür fikre sahip olmak durumundadır. Gelenekteki bütün kapsamlı teorilerin en muazzamı olan Aristo'nun etik teorisi bu noktada tam bir örnektir. Ancak bu, hayatın değişen durumlarında birbirleriyle rekabet eden farklı amaçları gerçekte nasıl uzlaştırdığımız sorusunu çözümsüz bırakır. Bazı zor durumlarda, genellikle aşağı mertebedeki bir amaç, sıra dışı bir önem kazanabilir. Tam zıddına, ayrışım teorileri, kendi yüce niteliklerinin aynı düşünüp tartışma sürecinde rol almalarını engellerler. Kant'ın teorisinde, kendimizi kategorik bir sorumlulukla karşı karşıya bulduğumuzda, mutluluk düşünceleri sessiz kalmalıdır. "Ahlaki" olan, sadece "sağduyulu" olana nispetle çoğunlukla üstün gelen bir güce sahip olan şey olarak tanımlanır.[25]

• • • •

22 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 c. (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I, Bölüm 3; aynı yazar, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), Bölüm 3, 4.

23 Bkz. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 10

24 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, parag. 141.

25 R. M. Hare'nin kısmen öteki faktörleri "çiğnemesi" bağlamında ahlak tanımı için bkz. *Freedom and Reason*, 9.3 ve *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), s. 24, 55.

Gelecek bölümde ahlakın statüsü meselesini ele alacağım. Şimdi burada "üstün niteliklerin" tabiatını ve geliştirmekte olduğum tezde yarattıkları zorlukları biraz daha irdelemek istiyorum.

Üstün nitelikler genellikle bir tartışma kaynağıdır. Medeniyetimizde en yaygın olarak kabul gören en önemli üstün nitelikler, bunların daha önceki, daha kifayetsiz görüşlerin yerini aldıkları bir tarihsel süreç vasıtasıyla ortaya çıkmıştır –bu tıpkı geçen bölümün sonunda belirtmiş olduğum modern dönem öncesi bilim anlayışının yerinin modern bilim anlayışı tarafından alındığı hayati değişime benzer. Üstün nitelikler, bu nitelikleri daha yüksek bir ahlaki bilince doğru atılan bir adım olarak benimseyenlerce anlaşılırlar.

Modern kültürün belki de en göze çarpan örneğini ele alacak olursak, pek çok insan, en yüce nitelik olarak bütün insanların ırk, sınıf, cinsiyet, kültür ve dinine bakılmaksızın eşit bir şekilde saygı gördükleri evrensel bir adalet ve/veya yardımseverlik fikrini (yahut bu evrede belki de hak prensibi demek daha doğru olur) kabul ederler. Ancak bu çerçeve içindeki bizler, bu fikrin her daim kabul görmediğinin, bu evrensel etiğin çeşitli bakımlardan sınırlandırılmış daha önceki etik kurallarının yerini aldığını ve bu değişimin ancak bir dizi zorlu mücadele ve acıyla kazanılan evrelerden sonra gerçekleştirilebilmiş olduğunun pekala farkındayız. Bu bağlamda evrensel ve eşit saygı prensibi, kendisiyle bir takım yakın entelektüel ilişkiler ve benzerliklere sahip olan modern bilim anlayışımız gibidir. Bilimimizde olduğu gibi, bu anlayış, tarihsel süreçte daha yetersiz görüşlerin yerini aldığı gibi aynı zamanda da çağdaş inanç ve uygulamaların değerlendirildiği bir mihenk taşı görevini üstlenmiştir.

Bu nedenle, eşit saygı ilkesi yalnızca, erken modern dönemlerde hiyerarşik toplum anlayışlarının olumsuzlanması şeklindeki tarihi oluşumuyla tanımlanmaz. Aynı zamanda bu ilke, yeni uygulama alanları bularak yoluna devam eder –günümüzde cinsler arası ilişkilerde erken modern öncüler tarafından aslen eleştirilmeksizin bırakılmış belirli bazı "ataerkil" hayat tarzlarına günümüz insanlarının meydan okuması buna örnek olarak verilebilir.

Bu örnek bize üstün niteliklerin şu manzarasını sunar: üstün niteliğin kıyas kabul etmez bir şekilde öteki niteliklerden daha yüce oluşu konusundaki farkındalığımız, bu niteliğin daha evvel mevcut olan ve daha yetersiz olan görüşlerin yerini aldığını ve hâlâ çağdaş görüşlerin kendisiyle eleştirildiği, bazen eksik bulunduğu bir standart olarak hizmet ettiği anlayışı üzerine temellendirilir. Bu, me-

deniyetimizde üstün nitelikler olarak kabullendiklerimiz hakkında genelde geçerlidir. Bu türden niteliklerin öteki iki çıkış noktasını ele alacak olursak, bunlardan biri bir taraftan Platonizme yaslanır, bir taraftan da Yahudi-Hıristiyan din anlayışına veya vahyine yaslanır. Bunların her ikisi de tarihi dönüşümler olarak betimlenirler (sırasıyla Homer'in esin kaynağı olduğu onur etiğinin ve putperestliğin çeşitli şekillerinin halefleri olarak ortaya çıkarlar) ve yine her ikisi de mevcut uygulama ve inançlar konusunda köklü eleştiri kaynakları olarak değişmeden kalırlar.

Bu yolla bir üstün nitelik etrafında düzenlenen etik bir bakış açısı, bu nedenle doğal olarak ihtilaflı ve gerilimlidir. En üstün nitelik, sadece toplumun kabul görmüş öteki niteliklerinin üstünde derecelendirilmekle kalmayıp, bazı durumlarda öteki niteliklere meydan okuyabilir ve onları reddedebilir. Bunun örnekleri arasında eşit saygı prensibinin geleneksel aile hayatıyla ilişkili niteliklere ve erdemlere; Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın pagan dini kültlerine; *Devlet*'in yazarının agnostik vatandaş hayatının niteliklerine ve erdemlerine karşı geliştirdiği eleştiriler verilebilir. İşte bu nedenle, bir üstün niteliği kabul etmek, bir gerilim ve çoğunlukla da ahlak hayatında ıstırap veren ikilemlerin kaynağıdır.

Daha evvelki görüşlerin yer değiştirmesi yoluyla ortaya çıkan bir üstün niteliği benimsemek, Nietzche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"[26] olarak adlandırdığı şeyi beraberinde getirir (ya da böyle bir değerlendirmeye kalkışmayı gerektirir). Yeni üstün nitelik sadece kendisiyle öteki, alışılagelmiş niteliklerin yargılandığı bir standart olarak ikame edilmez; çoğunlukla bu nitelik, söz konusu niteliklerin değerleriyle alakalı görüşlerimizde köklü değişikliklere yol açar, bazı durumlarda ise daha önce bir ideal olarak kabul gören bir değeri bir baştan çıkarıcı olarak damgalar. Savaşçı ahlakının kaderi, Platon'un ellerinde, daha sonra Augustinus'da, çok daha sonra da modern günlük hayat etiğinin gözünde böyle olmuştur. Nietzche "yeniden değerlendirme"nin bir kez gerçekleşen ve tamamlanan bir durum olmadığını çok iyi görmüştür. Hakkında hükmedilmiş eski nitelikler varlıklarını sürdürürler, direnirler; bazıları ise insan yüreğinden silinemezler. Bu nedenle mücadele ve gerilim sürer gider.

• • • •

26 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Morgenröte", Kısım I.

Yardımlarıyla burada bir ikilemi tamamen önleyebilecek iki uç strateji vardır. Birincisi, başından sonuna kadar tutarlılık içinde yola devam etmek ve üstün niteliğin önüne çıkan tüm niteliklerin itibarlarını bütünüyle reddetmektir. Platon'un Socrates'inin *Devlet*'te takındığı tavır işte budur. Eserde, aile hayatının normal gereksinimleri ve mülkiyet, muhafızlar için sosyal uyum adına yasaklanır. Bu tavrı, tavizsiz "revizyonist" bir duruş olarak adlandıralım.

Buna karşılık, olası öteki strateji ise Aristoteles tarafından ileri sürülür. Bu tavır bütün nitelikleri doğrulamak şeklindedir. Aslında, bir önceki bölümde betimlediğim şekliyle, aramızda gelişen karşılıklı sosyal değişim tarzına bağlı olan ve bu tarzda yaşayanların en hassas düşüncelerini yansıtan tanımaya başladığımız niteliklerle ilgili olarak, bunların değersiz olduklarını kim söyleyebilir? Bir kimse, insanların bir hayat tarzı içinde arama eğiliminde oldukları nitelikleri dikkate alıp bunu insani bir hayat tarzı içinde araştırmadığı müddetçe, insanlar için iyi olan niteliğin hangisi olduğuna karar vermek için nerede durabilecektir? İşte bu sebeple, iyi bir yaşam, aradığımız bütün nitelikleri mümkün mertebe bir şekilde bir araya getiren bir yaşam olarak anlaşılmalıdır. Bu nitelikler kesinlikle eşit değerde değildir; Aristo bazı niteliklerin ötekilerden daha yüksek bir dereceye sahip olduklarını –örneğin tefekkür (*thewria*) ve *phronēsis*'i azami derecede geliştiren basit sağduyu gibi– kabul eder. Bunlar daha temelde bizim rasyonel hayatlar oluşumuzla alakalıdır; bu nedenle de bu niteliklerin yokluğu bir hayatın değerini büyük oranda eksiltir. Fakat bu niteliklerin üstünlüğü, öteki değeri düşük olanların bütünüyle reddedileceği eleştirel bir perspektif sunmak şeklinde değil, öncelik sırasında en üst sıralarda yer alışları bakımından anlaşılmalıdır.

Aristo'nun teorisinde "üstün nitelik" rolünü "yüce iyi"nin (*teleion agathon*) oynadığını söyleyebiliriz; ancak bu iyi yaşamın tamamıdır; bir başka ifadeyle, bütün niteliklerin uygun oranlarıyla bir arada olduğu bir yaşamdır.

Bu "kavrama" stratejisi, kendisini destekleyen güçlü argümanlara sahiptir. Ancak bütünlüğü içinde bu stratejiyi izlemek de zordur. Bu strateji, insanların farklı toplumlarda geliştirdikleri uygulamaların doğasında mevcut bütün nitelikleri tanımayı gerektirir. "İçsel niteliklerle" kastım, amaçları belirli bir karşılıklı sosyal değişim tarzına dayalı olarak bir önceki bölümde tartışmış olduğum şekilde

anlaşılması gereken niteliklerdir.[27] Ancak bir kez bunu başarabildiğimizde, üstün nitelikleri tanımada, algılama yolunun izini sonuna kadar takip etme konusunda çok ileri gitmiş oluruz. Kötü niyetli ve adaletle ya da insan haysiyetiyle bağdaşmayan toplumların ve karşılıklı sosyal değişim tarzlarının var olageldiğinin ve halen de mevcut olduklarının pekala farkındayız. Filozofun köleliği haklı çıkardığı ve kadınların ikincil konumlarını onadığı düşüncesi, bizler adına Aristotelesci görüşe bağlanmak konusunda cesaret kırıcıdır. Bununla Aristo'ya karşı ahlaki bir kızgınlığın bu değerlendirmede usule uygun olduğunu kastetmiyoruz. Fakat burada asıl söylemek istediğimiz, sadece bu kurumların Aristo'nun toplumunda nasıl iyi görüldüğünü, bununla birlikte günümüz şartlarında bu kurumlara mantıksız olarak ve yeniden yapılandırılması veya ilga edilmesi gerekli unsurlar olarak bakıldığını daha iyi görebildiğimizdir.

Bütün bunlardan üstün niteliklerin hayatlarımızdaki yerinin epistemolojik bir sıkıntıya neden olduğunu kolayca görebiliriz. Bu sıkıntı, karşı çıkmakta olduğum natüralist mizacı ve çeşitli indirgemeci teorileri besler. Değerleri nötr bir dünya hakkındaki basit yansıtımlar olarak gören gelişmemiş indirgemeci teorilerin ötesine dahi geçsek ve hatta dünyada belirli yaşam formları içerisinde hayat sürerken değer biçici bakış açımızın tecrübemizde mühim bir yeri olduğunu kabul etsek bile, daha karmaşık bir natüralizm algısına hâlâ imkân vardır. Bu algı, değer biçmelerimizi, dünya ve toplumsal var oluş algılarımızdan biri olarak anlar. Bu algılar ise bizim hayat tarzımızı yaşamamız ve ona iştirak edişimizden ayrılamayacak unsurlardır. Karşılıklı sosyal değişim tarzını, bu tarzın değer verdiğimiz ve başka nitelikleri ve şartları bizim için değerli kılan belirli nitelikler etrafında organize edildiğini kabul edersek, bu durumda hayatlarımızı belirli niteliksel ayrımlar bağlamında algılamak durumunda kalırız. Ya da, söz konusu ayrımlardan uzaklaşabilmenin yegâne yolu bu hayat tarzının bütünüyle dışında kalmak olurdu. Dünyayı bu değerler bağlamında algılamak, bu yaşam şekline iştirak etmekten ayrıştırılamaz.

Bu sofistike natüralizm, değer kelimelerimizin işaret ettiği ayrımların en az diğerleri kadar gerçek oldukları ve asla sadece yansı-

• • • •

27 Bu "içsel" iyi kavramı Alasdair MacIntyre'ın pratiklerin "içindeki" iyilikler anlayışına yakındır. Bkz. *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), Bölüm 14, I. Ben de "Justice after Virtue" (yakında çıkacak) makalemde fikri bir başka açıdan açımladım.

tımlardan ibaret olmadıkları konusunda bizimle hemfikir olurdu. Değer kelimelerimizi öğrenmek bir tür "bilgi" edinmek olarak görülür.[28] Ancak burada bulunabilecek hakikatler, hayati bir anlamda, belirli bir hayat tarzıyla ilgili olurdu. Bu niteliklerin başka bir yaşam tarzının bakış açısından bu şekilde görünmedikleri, hatta bazen kötü ya da yanlış görünebildikleri dikkate alındığında, tartışmayı hükme bağlamanın herhangi bir yolu yoktur. Her iki taraf da kendi bakış açılarından haklı kabul edilmek zorundadır, fakat bu ikisinin üzerinde mesele hakkında karar verilebilecek başka bir bakış açısı bulunmamaktadır.

Pek tabii ki, bu durumu "karşılaştırılamazlık" terimiyle tanımlamış olduğum bir olasılık olarak kabul ediyorum. Ancak burada bahsettiğim şey, böylesi bir kültür göreceliğini bir felakete, ilkesel bir sınıra çeviren bir natüralizm şeklidir. Bunun nedeni tam olarak, bu natüralizm şeklinin, değer biçme tarzımızın "nesnelliğini" değerlerin farklı hayat tarzlarımızın içine iyice yerleşmesi bakımından tasavvur etmesi sebebiyledir. Bu nedenle de, söz konusu natüralizm muayyen bir hayat tarzında saygın bir yeri olan niteliklerin yanlış ya da uygunsuz olarak gösterilmesine prensipte müsaade etmez.

Üstün nitelikler adına yapılan eleştirel değişim taleplerinde amaçlanan da işte böyle bir şeydir. Evrensel ve eşit saygı ahlak görüşü tarafında durduğumuzda, bu görüşün köleliği, dul kadınların yakılmasını, insan kurban etmeyi veya kadınların sünnet edilmesini kınamasını, sadece varlık şeklimizin ifade tarzları olarak değerlendirmeyiz. Böyle bir tavır, ücretsiz emeği, dulların yeniden evlendirilmelerini, kansız kurbanı ve cinsiyet eşitliğini, bu tuhaf uygulamaların, geliştikleri toplumlarda aynı derecede geçerli olacak şekilde kınanmalarını da beraberinde getirir. Dalgın anlarımızda kendimizi bazen, sadece natüralist epistemolojinin değil aynı zamanda (ironik bir şekilde, evrensel saygı ilkesinin bir başka uzantısı olan) sömürgecilik karşıtı sempatilerimizin de etkisi altında bu çerçevede düşünürken buluruz. Fakat ahlak görüşü, tabiatı gereği daha geniş taleplerde bulunur. Çünkü ahlaki bakış açısı, toplumumuzdaki evrensel saygı standardına uymayan bütün inanç ve uygulamalara

• • • •

28 Bkz. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 8. Williams'ın bu bölümde "sofistike natüralizm" adını verdiğim şeyin bir başka çeşidini benimsediğini düşünmekteyim; eğer durum böyleyse, Williams'ınki kesinlikle son derece sofistike bir çeşittir.

karşı acımasız bir eleştiri ortaya çıkarır; bu kusurlu uygulamalardaki nitelikleri insafsızca bir kenara iter. Bu eleştirel radikalizmin, toplumumuzun sınırlarına –her halükarda çizilmeleri zor sınırlar– vardığımızda birdenbire niçin eksik geldiğini ve örneğin modern dönem öncesi medeniyetlerde karşılaştığımız çok daha kötü hataları görmezden geldiğini anlamak oldukça güçtür. Kadınların haklarını almalarını garantilemeyen istihdam uygulamalarını kabul edemez isek, aile namusunu kurtarmak için "kirlenmiş" kadınların erkek akrabalarınca öldürülmelerini, bunun yanında poligamiyi, peçeyi, kadınların sünnet edilmesini nasıl kabul edebiliriz?

Üstün nitelikler diye adlandırageldiğim niteliklerde bulunan bu kültürler arası eleştirel iddiaların nesnelliğini muhafaza edebilir miyiz? 'Bütün bu iddiaların haklı olduğunu gösterebilir miyiz?' şeklinde bir soru ortaya koyuyor değilim. Bu iddiaların pek çoğu, şüphesiz yanlıştır ve son derece etnosentrik ve duyarsızdırlar. Sormak istediğim soru, bu türden herhangi bir talebin hangi şekilde meşru olabileceğini gösterip gösteremeyeceğimizdir. Ya da sofistike natüralizmimizin algılayacağı gibi, bu tür taleplerin tümü, bizim değerlendirme ölçütlerimizin esas temellerine zıt düştükleri için prensipte kabul edilemez midir?

Bu türden taleplerin nasıl meşru olabileceğini görmek için, gelişmemiş natüralizmi aşmamıza yardım eden argümandan biraz daha faydalanmalıyız. Bütün değer biçmelerin sadece öznel tepkilerimizin nötr bir dünya üzerine yansıtımları olduğu şeklindeki görüşle yüz yüze geldiğimizde, ahlak fenomenolojisi olarak adlandırabileceğimiz şeye başvurduk. Ahlak fenomenolojisi aynı zamanda ahlak dilimizin elzem niteliklerinin bir incelemesi olarak da görülebilir. Bölüm 2.1'de iyiye yönelimin tercihe bağlı bir fazlalık, arzuya bağlı olarak meşgul olabileceğimiz ya da kendisinden uzak kalabileceğimiz bir şey olmayıp, bir kimlik sahibi bireyler olabilmemizin koşulu olduğunu göstermeye çalıştım. Son bölümde, Wittgenstein'ın takipçilerince yaygınlaştırılan[29] argümanlara müracaat ederek, ahlaki değer biçme dilimizin büyük ölçüde dünyanın, hayatımızın ve toplumumuzun nötr terimlerle tanımlanan ya da tanımlanabilecek olan yönlerine tepkilerimizi ifade etmek suretiyle oluşturulamayacağını savundum. Örneğin cesaret ya da cö-

• • • •

29 Örneğin bkz. McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" ve aynı yazar, "Virtue and Reason".

mertlik gibi erdem terimlerinin mantığı şudur: bu terimler, yansıtılabilir özelliklerinin seçilip ortaya konulmasıyla oluşturulmalıdır; tıpkı "kırmızı" ya da "kare" terimlerinde olduğu gibi, bu özellik tam olarak nesnenin değeri olan temel bir nitelik olmalıdır.

Doğal olarak, bu türden özelliklerin var oluşunun temel bir şartı da dünyada belirli bir hayat tarzı, farkındalık türleri ve belirli önemseme modellerine sahip insanların var olmalarıdır. Fakat bu özellikler, insanların da var olduğu bir dünyada, en az diğer bütün "nötr" niteliklerin varlığı kadar gerçektir.

Bu argümanı zorunlu kılan temel yargı şu şekilde ifade edilebilir: eşyaya ait en iyi tasviri elde edebilmek için, o varlıklara ait hangi özelliklere, varlıklara veya unsurlara müracaat etmek zorunda olduğumuzu belirlemekten başka, neyin gerçek ya da nesnel olduğuna ya da neyin eşyanın uzuvlarından bir parça olduğuna nasıl karar verebiliriz? Fiziki evrenin mikro bünyesinin en meşhur ontolojisi zerreler, çeşitli güçler ve ancak bulanık bir şekilde anlayabildiğim başka bir takım unsurlar içermektedir. Bu anlayış, atalarımızın fiziki evreni algılayış şekillerinden çok farklıdır. Fakat bugün önümüzde kabul görmüş varlıklara ait mevcut bir düzen vardır; çünkü bu varlıklar, fiziki gerçekliğin en inandırıcı anlatımı olarak kabul ettiğimiz tasvirlerde zikredilirler.

İnsanla ilgili meseleler alanında farklı bir usul izlemeye gerek yoktur. İnsanla ilgili meseleler alanı ile belirtmek istediğim, gelecek eylemlerimizi tasarladığımız, kendimizin ve başkalarının karakterlerini, duygularını, tepkilerini ve hareket tarzlarını değerlendirdiğimiz ve bunları anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız alandır. Tartışmalarımızın, düşüncelerimizin, zorluklarımızın ve incelemelerimizin bir sonucu olarak, belli terimleri bu alandaki olgular için en gerçekçi ve en kavrayışlı olarak görmeye başlayacağız. Bu terimlerin seçip ortaya çıkaracakları, bizim için gerçek olan şey olacaktır ve bu durum başka türlü olamaz ve olmamalıdır da. Eğer "cesaret" ya da "cömertlik" gibi terimler olmaksızın, etkin bir şekilde düşünemez ya da insanların eylemlerini aydınlatıcı bir şekilde anlayamaz ve açıklayamaz isek, bu durumda bu terimler dünyamızın gerçek nitelikleridir.

Bu tür niteliklerin, evren hakkında yapılan mutlak bir açıklamada rol alamayacakları düşüncesiyle yoldan çıkma eğiliminde olageldik. Natüralizm ve Platonik gelenek bu düşünceye büyük

bir saygınlık kazandırmak için bir araya gelirler. Fakat biz de bu düşünceye itibar etmeli miyiz? Sadece eğer, mutlak bir açıklamanın hem insan dışı evren hakkında (bu kadarı yeterince açık görünmekte), hem de insan hayatı hakkında en iyi açıklamayı sunduğuna inanmak için bir nedenimiz var ise bu takdirde ona itibar etmeliyiz. Böylesi bir mutlak açıklamanın insan merkezli nitelikleri itibara almaması, özellikle de eşyanın bizim için ifade ettiği anlamlardan ayrı düşünüyor olması zorunludur. Böylesi bir olasılık ise, bir sav olarak zayıf temellere dayandığı gibi, aynı zamanda insanlar hakkında ve –fiziki veya kimyevi- mutlak terimlerle yapılan açıklamaların kaynakları hakkında bildiklerimizin ışığı altında, bu inanılması son derece güçtür.[30] Bu türde çılgınca bir faraziyede bulunmadığımız müddetçe, insanla ilgili meseleler dünyasının, eşyanın bizim için ifade ettiği anlamları dikkate alan terimlerle tanımlanmak ve açıklanmak zorunluluğunu kabul etme durumunda kalacağız. Nihayetinde doğal olarak ve yerinde bir tavırla ontolojimizin bu şartlarda erişebileceğimiz en iyi açıklama tarafından belirlenmesine müsaade edeceğiz. Yukarıda BA ilkesi olarak adlandırdığım ilkeyi takip edeceğiz (Bölüm 3.1).

Eğer natüralizm ve Platonik gelenek, bizi bu ilkeye, cesaret ve cömertliğe izin verecek derecede uymaktan caydırmamalı ise, bunlar üstün nitelikler diye adlandırageldiğim şeyden de bizi uzaklaştırmamalıdırlar; pek tabii ki söz konusu niteliklerin hakiki manada en iyi açıklamamızı oluşturan zorunlu unsurlar olmaları şartıyla. Üstün nitelikler epistemolojik olarak sağlam durmadıkları gibi, natüralizmin ve Platonik geleneğin içimizde büyüttüğü tepkileri de ortaya çıkarırlar. Bunun iki nedeni vardır.

Birinci neden üstün niteliklerin bize öteki niteliklere meydan okuyan ve onları yerlerinden eden bir özellik vermeleridir. Üstün niteliğin önemli bir rol oynadığı ahlaki bir hayat şöyle betimlenebilir: bu ahlaki durumda kendimizi belirli niteliklerle tanıdığımız ve konumlandırdığımız "normal", "özgün", "ilkel" ya da "ortalama" bir durumdan, bu niteliklere oranla kıyas kabul etmeyecek derecede daha yüce bir saygınlığa sahip bir niteliğin doğruluğunu kabul ettiğimiz ve bu niteliğe yöneldiğimiz bir duruma doğru geliştirebiliriz. Bu niteliğe olan sevgimiz ve rızamız, başlangıç seviyesinde-

• • • •

30 Bunu pek çok yerde belirtmeye çalıştım. Bilhassa bkz. *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Bölüm 2, 5, 7.

ki nitelikleri yeniden değerlendirmemize neden olur. Bu nitelikleri farklı bir şekilde değerlendirir, belki de bu nitelikleri olası bir umursamazlık, bazı durumlarda da reddetme noktasına varan çok farklı şekillerde tecrübe ederiz.

Platon'a göre, İyi'yi bir kez kavradığımızda, artık önceden olduğumuz gibi, şan, şeref ve zevk arayışına hayran kalıp kendimizi bunlara kaptırmayız, hatta bu arayışların belirli cihetlerini bütünüyle inkâr etmeyi bile isteriz. Bir Hıristiyanın bakış açısına göre, takdis edilme, Tanrı'nın dünyaya olan sevgisini (*agapē*) bir dereceye kadar paylaşmamızı içerir ve bu durum eşyaya bakışımızı, özlem duyduklarımızı ve önemli olduğunu düşündüğümüz şeyleri dönüştürür. Ya da rasyonalizm öncesi ya da yerel bir perspektiften bütün insanların eşit saygıya hakkı olduğunu tanıdığımız bir perspektife geçiş, tarihi kültürlere ve bu kültürlerin uygulamalarına bakış şeklimizi bütünüyle değiştirir. Daha önce çok yüce bir ayrıcalıkla donatılmış olan şeyler, artık dar, bayağı ve sömürücü görünebilir. Artık böylesi bir nitelik önünde saygıyla karışık bir korku hissetmeyiz. Tam tersine, artık bu duyguyu ilham eden şey, ahlak yasasının ta kendisi ve onun evrensel talepleridir. Kendimizi düşüncesizce yerleşmiş adetler kalabalığını aşmış ve daha geniş bir cumhuriyetin, bir amaçlar hükümdarlığının vatandaşı haline gelmiş hissederiz.

Bir üstün niteliğin betimlediği perspektifin "gelişme", "kutsanma" ya da "yüce bilinç" olarak nitelenen bir değişimi ve hatta önceki nitelikleri reddetmemizi gerektirdiği gerçeği, konuyu bu kadar problemli yapan nedendir. Meselenin anında problemli hale gelişi, söz konusu yeni anlayışın "alışılagelmiş", "ıslah olmaz" ya da "ilkel" ahlak anlayışlarıyla her konuda çatışma halinde oluşu ve onlara karşı eleştirel oluşundan dolayıdır. Üstün nitelikler hakkındaki bu fiili mücadele ve anlaşmazlık, giderilmesi olanaksız görünen fikir birliğinin yokluğu, bunlar konusunda kalıcı bir ahlaki kuşkuculuğun güçlü bir kaynağı olagelmiştir. Bu kalıcı endişe, anlaşılır bir şekilde bu konudaki natüralist tepkiyi güçlendirir. "Yüce" ahlaka bağlı eleştirmenlerinin, bu ahlakın öncülerinin "sıradan" bilinç ya da "l'homme moyen sensuel" (sıradan hazcı insan) karşısında haklı olduklarını söyleyecek olan otorite kimdir? Bölüm 1.3'te günlük hayatın benimsenmesi şeklinde betimlediğim olgudan dolayı, bu şüphe modern dünyada daha da güçlüdür. Bu olgu, sözde "yüce" eylemlerin, tefekkür ya da vatandaşlık katılımının ya da manastır zahitliği şeklindeki daha "yüce" bağlılık seviyelerinin, sıradan

evlilik, çocuklar ve bir meslekte çalışma gibi, hayatın daha evvelce aşağı bir konuma indirgenmiş olup da şimdi yüksek bir değer atfedilen eylemleri lehine reddedilmesini ifade eder. Bu anlayış, medeniyetimizde güçlü bir eğilimi serbest bırakmıştır ki bu sürekli olarak yeni şekillerde kendini göstermektedir. Bunlardan bazıları, normal hayatın kutsanması anlayışını ortaya çıkarmış olan dini geleneğin kendisine karşı tavır alırlar; bunu yaparken de artık aldatıcı ve yıkıcı olarak görülen kutsanmanın taleplerine karşı, "tabii" arzu ve tatminleri savunurlar.

Daha sonra Nietzche bu saldırıyı bir adım ileri götürerek "ahlaki" diye tanımladığı bütün düşünce formlarıyla yollarını ayırmaya çalıştı. Onun 'ahlaki' olarak algıladığı şey, içimizdeki sözde "aşağı" olanı, güç arzumuzu reddeden bütün düşüncelerdir. Filozof bunları reddederek, kendimizi daha bütün bir şekilde kabullenmeye, insan durumumuzu onayan bir anlayışa ulaşmaya çalışır. Aydınlanmacı natüralizm de, "üstüncü" dini ahlaklılığı sık sık sadece kendi kendini baskı altında tutma kaynağı olarak değil, fakat aynı zamanda toplumsal baskının haklı çıkarılması olarak betimler. Buna göre, din adamları ve aristokratlardan oluşan sözde 'üstün' değerlerin taşıyıcıları, 'aşağı' mertebelerde olanlar üzerindeki kendi tabii yönetim haklarını, yine onların iyilikleri için kullanırlar. Yeni-Nietzscheci düşünürler, bu eleştiriyi genişletip çeşitli toplumsal dışlama ve tahakküm şekillerinin, bir üstün nitelik perspektifinin yapılandırıldığı betimlemelerin bir parçası haline nasıl getirildiklerini göstermeye çalışırlar. Bunlara örnek olarak, belirli dini düzen modellerinin kadınları dışlaması ve onlar üzerinde hakimiyet sağlaması,[31] rasyonel kontrolün ideal ve disiplinlerinin alt sınıfları dışlaması ve onlara hükmetmesi (yine kadınlar da bu gruplara dahildir),[32] sağlık ve olgunlaşma tanımlarının muhalifleri dışlaması ve marjinalleştirmesi,[33] medeniyetin 'diğer' algılarının tabi ırkları dışlaması[34] ve benzerleri gösterilebilir.

Foucault'nunki hariç (aslında itiraf edilmese de Foucault'nunkinin de buna dahil olduğuna inanıyorum), bütün bu eleştirilerin

• • • •

31 Bkz. Prudence Allen, *The Concept of Woman* (Montreal: Eden Press, 1985), Bölüm 5.

32 Bkz. Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975) ve aynı yazar, *Historie de la sexualité*, c. I (Paris: Gallimard, 1976).

33 Bkz. Foucault, *Surveiller et punir*.

34 Bkz. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris: Maspéro, 1968).

açık bir şekilde kendi rakip üstün niteliklerine, genellikle de yukarıdaki üçüncü örneğimizin yelpazesinde, evrensel ve eşit saygı prensibine bağlı olduğu gerçeği tartışmayı karmaşık hale getirir. Ancak bu durum, burada hissettiğimiz şaşkınlığı ve belirsizliği azaltmaz. En azından, tutkuyla benimsenen üstün niteliklerden bazıları yanılsamadan ibaret olmalıdırlar; bunlar daha az hayranlık uyandıran ilgilerin ya da özlemlerin yansıtımları olmalıdır. O halde niçin hepsi böyle olmasın ki?

Aslında hepsi böyle yanıltıcı olabilir. Fakat durumun böyle olduğunu gösteren *a apriori* bir argümana rastladığımızı düşünmek hatalı olur. Bazı üstün niteliklerin, adlarına yapılan açık iddiaların zıddına, hakimiyet ilişkileriyle iç içe geçmiş olduğunun ortaya çıkması, artık bu türden iddiaların bütününün kabul edilemez oldukları önermesinin (ve eleştirel bakış açısı çoğunlukla –ya da sürekli olarak– karşıt bir üstün niteliğin perspektifini kullanır) fizikteki mutlak bakış açısının başarısından daha kesin olduğunu göstermez. Burada da başka yerde olmadığı gibi BA prensibinin yerine geçecek başka bir ilke bulunmamaktadır. Sadece bir göz atabiliriz: belki de ahlaki hayatımızı, bir üstün nitelik perspektifi olmaksızın anlamlandıramayız; bu kendisine nispetle terakki gösterebileceğimiz ve akabinde de başkalarını farklı görmemizi sağlayacak bir nitelik fikridir.

Ancak, meselenin sadece bir bakış meselesi olmayıp, aynı zamanda bir görüşün ötekinden daha iyi olduğunu iddia etmek ve böylesi bir önermeyi ispatlama sorunu olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. Bu itiraz, anlaşılması zor pratik akıl problemini gündeme getirir. A'nın B'yi, kendi üstün nitelik perspektifinin, onunkinden daha üstün olduğuna ikna etmesini sağlayacak herhangi bir rasyonel metot var mıdır? Eğer bu mevcut değilse, bu durumda A rasyonel olarak kendisini nasıl inandırabilir? Yahut mesele ta başından beri sadece bir akıl altı (*sub-rational*) önseziler ve hisler meselesi miydi (natüralistlerin başından beri iddia ettikleri gibi)?

Bu noktada yine natüralist epistemoloji ile onun tabiat bilimleri modeline yaptığı vurgu, anlayışımızı bulanıklaştırır. Argümanı tabiat bilimlerindeki bir teori lehine izlemek, kendi insan merkezli tepkilerimizi etkisizleştirmemizi gerektirdiği için, bizler de kolaylıkla pratik akıl alanındaki argümanların gayriihtiyari ahlaki tepkilerimize dayanmaması gerektiğine hükmederiz. Bizimle temel ahlak sezgilerimizin hakkaniyeti konusunda kesinlikle hiçbir şeyi

paylaşmayan insanları ikna edebilmeliyiz, aksi takdirde pratik aklın hiçbir faydası yoktur. Belirli modern doktrinler bu meseleyle meşgul olmaya çalışmışlardır;[35] ancak belki meydan okumaya karşı durulamayacağını görmek için bu doktrinlerin yetersizliklerini ayrıntılı bir şekilde incelememiz gerekmemektedir. Bunun böyle olması gerektiğini düşünmek hata olacaktır. Bu hatayı bir kez işledik mi pratik akıldan umudu keser ve natüralist indirgemeye teslim olmaya hazır hale geliriz.

Eğer ahlak ontolojimiz insanla ilgili alanın erişebileceğimiz en iyi açıklamasından kaynaklanır, bu açıklama da, insan merkezli, yani eşyanın bizim için ifade ettiği anlamı anlatan terimlerle yapılır ise, bu durumda işe bütün bu anlamların dışında başlama ve ahlaki görülerimizi yahut ahlaki anlamda motive edici bulduğumuz şeyleri esas almamak gibi bir talep, gerçekte ahlaki ontoloji konusunu tamamen atlamak anlamına gelecektir. Bu durumda pratik akıl yürütme nasıl yapılabilecektir? Kendimizi ve birbirimizi rasyonel olarak nasıl ikna edebiliriz?

Başka bir yerde tartıştığım gibi[36] pratik akıl yürütme, değişmeleri dikkate alan bir muhakemedir; bazı pozisyonların mutlak doğru olduklarını değil, fakat bazı pozisyonların ötekilere üstünlüğünü tesis etmeyi amaçlar. Gizlice ya da açıkça, zımnen ya da sarahaten, karşılaştırmalı önermelerle ilgilenir. A'dan B'ye hareket etmenin epistemik bir kazanç oluşturduğunu gösterebildiğimizde, bu karşılaştırmalı önermelerden birinin iyi yapılandırılmış olduğunu gösteririz. Bu durum, örneğin A'daki bir çelişkiyi ya da A'nın güvendiği bir yanılmayı tanımlamak ya da çözmek yoluyla yahut A'nın elediği bazı faktörlerin önemini kabul etmek suretiyle, A'dan B'ye vardığımızı gösterdiğimizde yaptığımız bir şeydir. Argüman, A'dan B'ye geçişin tabiatını tespit eder. Rasyonel ispatın gücü, bu geçişin hata indirgeyici bir geçiş olduğunu göstermeye bağlıdır. Argüman, A'dan B'ye ya da B'den A'ya olası geçişler konusunda rakip yorumları harekete geçirir.[37]

• • • •

35 Bkz. örneğin, Hare, *Freedom and Reason* ve aynı yazar, *Moral Thinking.*

36 Bkz. C. Taylor, "Explanation and Practical Reason" (yakında çıkacak).

37 Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), s. 275'te bu tür bir görüşü ifade eder. Ernst A'dan B'ye mevcut olabilecek ancak tersi mümkün olmayan bir "tecrübe şeklinden" (*Erfahrungsweg)* bahseder. Onun bu ilginç analizinden yararlandım.

Bu tartışma şekli, kaynağını biyografik anlatımdan alır. Belirli bir görüşün daha üstün olduğuna, hata indirgeyici ve dolayısıyla da epistemik bir kazanç olarak algıladığımız bir değişimi tecrübe ettiğimiz için inanırız. İçerleme ile sevgi arasındaki ilişki hakkında daha önce kafamın karışık olduğunun farkına varırım ya da daha önce kendisine karşı duyarsız olduğum bir şeyin, sevgiye zaman tarafından kazandırılan bir derinliğin varlığının farkına varırım. Fakat bu, tartışmadığımız ve tartışamayacağımız anlamına gelmez. Bir başka inanç, ahlaki olarak geliştiğimize olan inancımıza meydan okuyabilir. Neticede bu güçlü kanaatimiz bir yanılsama da olabilir. O halde tartışırız ve buradaki tartışma yaşadıklarım hakkındaki farklı yorumlar arasındaki çekişmedir.

Eğer üstün nitelikler yer değiştirmeler vasıtasıyla ortaya çıkar ise, bunların taşıdıkları kanaat, söz konusu üstün niteliklere geçişlerimizi belirli bir ahlaki gelişim anlayışı penceresinden yorumlamamızdan kaynaklanır. Bu durum ise her zaman eleştiriye açıktır: üstün niteliklerin baskıcı ve bunaltıcı oldukları şeklindeki eleştiriler, bu türden meydan okumaların sadece en şiddetlisidir. Nietzsche ahlaka yönelttiği katıksız eleştirisini başlatmak istediğinde, bunu eleştirdiği ahlaka doğru gerçekleşen geçişin hikâyesini, kölelik ahlakının yükselişini anlatarak yapar. Bu tür incelemelere "soy kütüğü" denir. Eğer bu durum doğru ise, hiç kimse Nietzsche'nin soy kütüklerinin tahrip edici olduğunu inkâr edemez. Bunun nedeni, soy kütüğünün pratik akıl yürütme mantığının ta köküne inmesidir. Bir üstün nitelik, ancak ortaya çıkışıyla ilgili belirli bir yorum yoluyla savunulabilir.

Epistemolojik gelenekte kökleşmiş kötü bir pratik akıl yürütme modeli, sürekli olarak bizi dönüşüm argümanlarına karşı güvensizlik duymaya teşvik eder. Meseleye karar verebilmemiz için bizi "ölçütler" bulmaya, yani ihtilaflı bakış açılarının bile dışında yapılandırılmış aynı zamanda da belirleyici olacak bir takım görüşler bulmaya çalışmamızı ister. Fakat böylesi görüşleri bulmak söz konusu olamaz. Benim perspektifimi sahip olduğum ahlaki görüler, beni ahlaken etkileyen şeyler belirler. Eğer bunlardan soyutlanırsam, bu durumda herhangi ahlaki bir kanıtı anlayamaz hale gelirim. Beni yalnızca ahlaki tecrübelerimi yorumlama şeklimi değiştirmek, özelde de hayat hikâyemi, başımdan geçen –belki de

başımdan geçmesini reddettiğim– değişimleri yorumlama şeklimi değiştirmek suretiyle ikna edebilirsin.

Bu durumda ise, başka bir unsur bu kötü harici modelin gücünü artırır; bu, üstün nitelikler hakkında şüphe duyulmasına neden olan iki temel sebebin ikincisidir. Bunlar çoğunlukla, Platon'un İyi fikrine, teist görüşlerin Tanrı'ya ve bazı Romantizm kaynaklı görüşlerin de büyük bir kaynak olarak tabiata yaptıkları gibi, insan yaşamını aşan varlıklara ya da gerçekliklere temel referanslarda bulunurlar. Bunlar kendi içlerinde sorunludurlar ve Platonik geleneğin ışığında ele alındıklarındaysa iki kat problemli görünürler. Çünkü bu varlıkların bugünkü tabiat bilimi açıklamalarımızda hiçbir rolleri yoktur. Eğer BA ilkesine bağlılığımızda tutarlı isek, bu gerçek bizi rahatsız etmemelidir. Fakat başka bir alandan bir endişe boy gösterir. Sanki bu varlıklara müracaat, argümanın düzeni ile ilgili bir şeyler ima eder gibidir. Eğer bir Platoncu iseniz şöyle demek zorundasınız: ilk önce dünyanın iyinin etrafında kurulduğunun farkına var, daha sonra da bu gerçekten hareketle, belli ahlaki tepkileri benimsemek ve belli bazı ahlaki görüleri içselleştirmek zorunda olduğun sonucunu çıkarsa. Bir teist ise şöyle demek zorundadır: ilk olarak bir Tanrı'nın mevcut olduğunun farkına var; o iyidir, yaratıcıdır. Daha sonra da O'na ibadet ve itaat etmen gerektiğini anlayacaksın. Platonik geleneğin henüz karşı konulamaz bir konumda olduğu günlerde, bu alandaki bir argümanı algılamanın yaygın bir metodu bu idi. Bazı filozoflar, ahlaki perspektiflere bakılmaksızın, dünya ile ilgili herkese açık olan gerçeklerden yola çıkarak Tanrı'nın mevcudiyetini ispat edebileceğinizi düşündüler.

Fakat Tanrı'nın ya da İyi'nin kabulünün böylesi bir argüman düzeniyle zorunlu hiçbir ilişkisi yoktur. Böylesi bir zorunluluk, Platonik bilimsel açıklama ve ahlak anlayışı sentezinin tabiat bilimlerinin yükselişi karşısında geriye dönüşü olmayan bir şekilde darmadağın edilmiş olduğu modern perspektifimizden daha da fazla anlaşılmazdır. Fakat bizim Tanrı'yı ya da İyiyi insanın ahlak dünyasının en iyi açıklamasında temel olarak görmeye başlamamıza *a priori* hiçbir engel olamaz. Bunu ahlaki görülerimizden vazgeçmek vasıtasıyla kabul edebileceğimiz hususunda hiçbir problem yoktur. Tam tersine herhangi bir üstün niteliği kabulümüz, bu üstün niteliğin bizi etkilemesiyle karmaşık bir şekilde bağlantılıdır. Burada "karmaşık bir yolla" ibaresini eklememiz gerekmektedir; çünkü

bu türden şeyleri, belirli ahlak görüşleri bizi böyle düşünmeye davet ediyor olsalar da, tamamıyla bağımsız ve tek başımıza düşünebilmemiz olanaksızdır. Herhangi bir şeyi, kendisinden nispeten etkilenmemiş olsak da, iyi bir nitelik olarak kabul edebiliriz. Çünkü en düşük ihtimalle, bu nitelik hakkında çok az düşünürüz ve kendi ortamımıza uyup gideriz. Ya da bunun nedeni yerleşik otoriteye büyük bir saygı duymamız ve onu örnek almamızdır. Ya da belki de en iyi ihtimalle bu niteliği kabullenmemizin nedeni, belirli figürleri kendimiz için otoriter figürler seçip, bütünüyle anlamasak ve kendimiz bu etkiyi hissetmemiş olsak da, onların sahih ve olağanüstü bir şeylerden etkilendiklerini hissetmemizdir. Fakat bütün bu karmaşık aracılık silsilesi boyunca, iyi niteliği görmek ve bu nitelikten etkilenmek arasındaki ilişki bozulamaz. Bu niteliklere enerjilerini ve hayatlarımızdaki konumlarını kazandıran otoritelerimiz ya da geleneklerimizin kurucuları bunları derinden hissetmişlerdir.

Bu alanda görmek ile hissetmek arasındaki bu içsel bağlantı pek tabii ki indirgemeci değirmenlerin çarkına su taşımışlardır. Standart öznelci modelle karar vermek kolaydır. Buna göre niteliğin önemi sadece bizi o yönde hareketlendirebilmesine bağlıdır. Ne var ki bu model ahlak fenomenolojimizin en dikkat çeken nitelikleri açısından hatalıdır. Bazı yüce niteliklerin bizi harekete geçirebilmesinde, söz konusu niteliğin ona karşı tepkimizden dolayı değerli oluşundan ziyade, nitelikteki iyinin bizi etkilediğini hissederiz. Bu nitelik bizi, onun hedefini son derece değerli bir şey olarak görmekliğimiz sebebiyle etkiler. Niteliğe olan sevgimiz iyi bir nedene dayanan bir sevgidir. Beni bu şekilde etkileyemeyen hiçbir şey üstün bir nitelik sayılamaz. Pek tabii ki yanılıyor olabilirim. Bütün bu anlattıklarım, bazı nesnelere bu sözüm ona haşmetli statüyü veren, statüyü bir yücelik halesiyle kuşatan oldukça sıradan bir arzunun izdüşümü olabilir. Aslında pekala bunu yapıyor olabilirim. Ancak aynı zamanda haklı da olabilirim. Bunu anlamanın tek yolu bu ya da şu hususi eleştiriyi gündeme getirip onunla yüzleşmektir. Acaba hata indirgeyici bir hamleye dayanan mevcut inancımda bir dönüşüm mü söz konusudur? Acaba, örneğin evvelce ayıplanacak türdeki korkuların ve arzuların, söz konusu niteliğe bir ihtişam kattığını ve bu ihtişamın bahsedilen duyguların dışlanması durumunda kaybolduğunu kabul etmek zorunda mıyım? Bu türden eleştirilere başarıyla direnen şey (geçici olarak), en iyi açıklamamdır. Devam etmek için akla yatkın daha iyi hiçbir şeye sahip değilim.

Yahut beni eleştirenler de bu konuda daha iyi konumda değillerdir. BA ilkesi durumun böyle olduğunu söyler.

Bu prensibi uygularken, ahlaki tecrübemi ve ahlak anlayışımı son derece aşan bir varlığa, Tanrı'ya erişebileceğim gerçeği, bu inançtaki akli güvenimin bu ahlak tecrübesini dikkate alamayan düşüncelere çakılıp kaldığı anlamına gelmez. Durum böyle değildir ve Platoncu sentezin çöküşüyle de artık böyle olamaz.

Pratik akıl çıkmazı, fiili bilgiyi elde ettiğim en ilkel bağlama, idrake benzer. Algısal çevremden haberdar oluşuma itimadım, büyük oranda, sahip olduğum oldukça kapalı bir duyguya dayanır. Bu duygu güvenilir algısal bir edinimdir, ferdi algılarımın tamamını belirleyen bir duygudur. Şaşırtıcı, huzursuz edici ya da sözüm ona yanlış bir şeyle karşılaştığımızda, tipik tepkimiz durmak, başımızı sallamak, yoğunlaşmak, iyi bir bakış açısı elde etmek için kendimizi ayarlamak ve yeniden bakmak olur. Çoğunlukla farkına varmaksızın yaptığımız bütün bu manevralar, gizli bir iyi algısal edinime erişmek adına, zımni bir neyi nasıl yapmayı bilme yetimize dayanır. Daha sonra meseleye tekrar baktığımızda, bu ikinci algılayışa daha fazla itimat besleriz. Bunun nedeni, sadece bu manevraların işin püf noktası gibi işe yaradığını keşfedişimiz değildir; aynı zamanda artık mesele hakkında daha iyi değerlendirme yapabileceğimiz hissiyatıdır. Mevcut rahatlığımızın altında yatan neden, geçişin edinim-geliştirici (*purchase-improving*) bir geçiş olduğu yolundaki hissiyatımızdır.

Arka planda yatan bu edinim (*purchase*) rahatlığından bütünüyle yüz çevirmemiz gerektiği fikri, en az bununla bağlantılı ahlak alanındaki ahlaki görülerimizden uzaklaşmamız talebi kadar yersiz bir taleptir. Bu, rahatlığın güvenilirliğini başka bir şeyi esas alarak kontrol etmek anlamına gelir. Ancak bu başka şey algılanabilirin oldukça ötesinde olmak zorundadır ve bu nedenle de bize imkânsız bir vazife yükler. Klasik epistemoloji bize daima bu çıkmaza girmek ve dolayısıyla da skeptisizm çaresizliğine düşmekle gözdağı verirdi. Pek tabii ki şu ya da bu durumda, özel bir konuda itimadımızın yersiz oluşu ortaya çıkabilir. Fakat bunu sadece bir edinimden ötekine, daha yerinde olanına yer değiştirmekle keşfedebiliriz. Yolu bildiğime dair kaygısız, düşüncesizce güvencem, yolculuk yaptıktan sonra artık etrafım hakkında dikkatli ve özenli oluşuma yol açar. Söz konusu olanın sadece bir tane ahlaki mese-

le olduğuna dair bilgiç itimadım, burada, ben olgunlaştıkça, başka taleplerin meşruiyetini idrak etmeme yol açar. Bu her iki dönüşümü de kazanım olarak değerlendiririm ve böylelikle sonraki görüşleri öncekilere tercih ederim. Ancak her iki durumda da her şeyin bir yanılsama olabileceği ve bu ihtimale karşı sezgiye ya da edinim hissine bel bağlamaktan uzaklaşmak yoluyla kendimi savunmam gerektiği yolundaki önerilere karşı elimden gelecek hiçbir şey yoktur. Bu talep tabiatı gereği imkânsızdır. En güvenilir ahlak görüşü, sezgilerimizin dışında temellendirilen ahlak görüşü değil de en güçlü sezgilerimize dayandırılan görüştür. Bu görüşte sezgilerimiz, önerilen geçişlerin eleştirilerini kendilerinden başarılı bir şekilde uzaklaştırırlar.

3.3

Niteliksel ayrımların ahlaki düşünüşümüzde rolünün ne olduğu sorusuna daha evvel vermiş olduğum yanıtın amacını şimdi daha iyi görebiliriz. Niteliksel ayrımların bize nedenler temin ettiğini fakat bunun alışılagelmiş olandan daha farklı bir şekilde anlaşılması gerektiğini söylemiştim (Bölüm 3.1). Yanlış, harici pratik akıl modeli egemen olmaya devam ettiği sürece, bir sebep belirtme düşüncesinin kendisi, belirli ahlaki uygulamalarımızın ve bağlılıklarımızın bir şekilde doğru olduğunu gösterebilen ahlaki görülerimize dayanmayan bazı harici etkenler önerir. Bu anlamda harici etken, belirli bir iyi nitelikçe motive olmamış bir kimseyi o niteliği benimsemesi, en azından bu niteliğin düsturlarına göre hareket etmesi konusunda ikna edebilen bir etkendir. Bu, natüralistlerin insan hayatı görüşünün faydacılık ya da bir tür "maddi" refah ahlakına önerdiği türde bir sebeptir; ya da Hare'nin kural-koyucu ahlak felsefesi (*prescriptivism*) gibi teorilerin, ahlak dilinin mantığı hakkındaki düşüncelerden aldıkları türde bir dayanaktır.[38] Ne var ki, teistik bir görüşle bağlantılı olarak bu yolla düşünmeye başlarsak tamamıyla hatalı bir durum algılayışına doğru ilerliyoruz demektir. Bu algı, yukarıda iddia ettiğim gibi, daha evvelki çağlarla ilişkisi olan ancak bizimkiyle hiçbir alakası olmayan bir yaklaşım olacaktır. Örneğin Tanrı'ya iman, bu anlamda değil de, daha ziyade bir

• • • •

38 Bkz. Hare, *Freedom and Reason.*

kimsenin ahlaki dünya algısının en iyi açıklamasında hayati öneme sahip olan şeyin ifade edilmesi şeklinde bir neden sunar. Böylesi bir açıklama, sana hayatımın anlamını açıklamak için en temel düşüncelerimi ortaya koyduğumda yaptığım gibi bir neden sunar. Buradan bir üstün nitelik algısının, bir neden sunarken, niçin aynı zamanda kişiliğimi belirlememde bana yardımcı olduğunu hemen görebiliriz.

Niteliksel ayrımlarımız, ahlak felsefesi literatüründe sıkça başvurulan başka bir anlamda nedenler sunmaz. Bu bağlamda, teşvik edilen eylemin, bu eyleme gücünü veren önemli bir niteliğe sahip olduğunu gösterdiğimizde, belirli bir ahlaki prensip ya da öğüt için bir neden belirtmiş oluruz. Ben sana "A'yı yapmalısın" dediğimde niçin diye sorarsın. Ben de sana "A=B olduğu için" derim. Burada "B" sözde ahlaken bağlı olduğumuz bir eylem şeklinin betimlemesini sunar. Bu nedenle "B" ile ilgili tipik muhteva şunlardır: "yasaya itaat", büyük çoğunluğun engin mutluluğuna vesile olmak" ya da "saygınlığını muhafaza etmek". B'nin bir neden belirttiğini, çünkü A betimlemesinin seçtiği eylemin sadece B'nin tanımını da taşıdığı için istendiğine inanırız. Bu eşitlik bozulur ise, A artık ahlaki bir zorunluluk olamaz. Bu nedenle, bir faydacı, genellikle vergilerimi vermem gerektiğini, çünkü bunun genel refaha vesile olduğunu söyleyecektir. Fakat kamu gelirlerinin aşırı derecede kötü kullanıldığı istisnai durumlarda bu eşitlik bozulur; ben de artık vergi vermek zorunda olmam. A'nın B'ye eşit olması zorunluluk yükleyen bir eşitliktir. Bu tabiatı icabı asimetrik bir eşitliktir. B A'yı zorunlu kılar, A B'yi değil. Bu durumda biz B'yi "temel" bir neden olarak adlandırabiliriz.

Bu argüman şekli etikte sıkça kullanılır. Sık sık belirli bir eylemi doğru kılan şeyin ne olduğunu sorarız; yanıtımız da temel bir sebeple verilir. Ancak ahlak felsefesinde ahlaki hedeflerimizin ya da yükümlülüklerimizin, kısa bir temel nedenler listesiyle sistematik bir şekilde ne şekilde ilişkilendirilebileceği konusu büyük bir problemdir. Modern ahlak felsefesinde olağanüstü bir sistemleştirme eğilimi olmuştur. Faydacılık ile Kantçılık, her şeyi bir temel neden etrafında düzenler. Böylesi durumlarda pek çok kez görüldüğü üzere, bu iki teorinin taraftarları arasında da ahlaki muhakemenin tabiatını, ahlaki görüşlerimizi tek bir neden etrafında birleştirebilmeliyiz düşüncesi itibar kazanır. J. S. Mill'i takiben John Rawls

"sezgici" görüş olarak tanımladığı, tam olarak böylesi temel kıstasların çokluğuna meydan veren bir görüşü reddeder.[39] Ne var ki bu durumun ahlaki düşüncenin temel özelliğinden ne kadar uzak olduğunu görmek için sadece Aristo'nun etik teorisine bakmamız yeterli olacaktır. Aristo bizlerin birkaç iyi niteliği elde etmeye çalıştığımızı düşünür; ona göre davranışlarımız birkaç farklı erdemi gösterir. Ulaşmaya çalıştığımız apayrı nitelikler tek bir hayatta ve doğru oranlarda tutarlı bir şekilde bir araya getirilmek durumunda olduğumuz için, tek bir "mükemmel nitelik"ten (*teleion agathon*) bahsedebiliriz. Ancak bir bütün olarak iyi bir hayat kısmi nitelikleri temel bir neden olarak kabul etmez. Kısmi niteliklere asimetrik olarak iyi nitelikler statüsü verilmesi söz konusu değildir. İyi bir hayat, diğer şeylerin yanı sıra, biraz tefekkür, biraz siyasete katılım, iyi yönetilen bir ev ile aileden müteşekkil olmalıdır. Bu unsurlar doğru oranlarda bulunmalıdır. Ancak bilgilendirici bir tavırla tefekkürün bir nitelik olduğunu, çünkü iyi bir hayatta rolü olduğunu söyleyemeyiz. Tefekkür bundan daha fazlasını ifade eder; bu hayat güzeldir, bunun kısmi nedeni hayatın tefekkür içermesidir. Birleştirmeye doğru bu yönelim, ahlakın temel özelliği olmaktan ziyade, modern ahlak felsefesinin belirleyici bir özelliğidir. Aşağıda başka niteliklerle birlikte bunu da açıklamaya çalışacağım.[40]

Burada argümanımla bağlantılı olan şey, bir nitelik vizyonunun ifade edilmesinin temel bir neden belirtmek anlamına gelmediğidir. Kendimi sizin duygularınızı yönlendirmekten veya sizi tehdit etmekten uzak tutmam gerekir, çünkü bir insan olarak haklarınıza saygı duyulması bunu gerektirir demem başka şeydir; insanı saygı duyulmaya layık kılan şeyi ortaya koymak ve bunu kabullenmemizde rol oynayan yüce hayat ve duygu şeklini tanımlamak ise tamamen başka bir şeydir. İkinci durumu vuzuha kavuşturmak, birinci tür iddiada başvurduğumuz temel neden ile yakından ilişkilidir. İnsanı neyin saygıya değer kıldığıyla ilgili düşüncelerimiz kabul ettiğimiz fiili haklar listesini şekillendirir; fiili haklar listesi

• • • •

39 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), Bölüm I, Kısım 7; Mill, *Utilitarianism*, Bölüm I'de aynı ifadeyi benzer bir şey için kullanır. Pek tabii ki Rawls burada ahlakın bütününden değil yalnızca adaletten bahseder.

40 "The Diversity of Goods", *Philosophy and the Human Sciences*'da bu eğilime karşı çıktım.

ise, insanı saygıya değer bir varlık olarak algılamakla ilgili düşüncelerimizin asırlar içinde değişime uğramasıyla evirilmiştir. Buna rağmen her ikisi farklı eylemlerdir. Her ikisi de çok farklı şekillerde nedenler önerirler.

İyi betimlemesindeki gibi niteliksel ayrımlarımız bu türde nedenler ileri sürerler. Bu nitelikleri ifade etmek, etik tercihlerimizin, eğilimlerimizin ve sezgilerimizin temelinde yatan şeyi ifade etmektir. A'nın haklı, X'in hatalı ya da Y'nin faydalı olduğunu ve muhafaza etmeye değeceğini gördüğümde sadece bulanık bir şekilde kavrayabildiğim şeyi beyan etmektir. Bu, eylemlerimizin ahlaki hedefini ifade etmektir. İşte bu nedenle, harici bir neden sunmaktan oldukça farklıdır. Senin adına konuşuyor isem, iyi betimlemem konusunda seni ya mevcut ahlaki görülerimizin temelinde neyin yattığını açıklamakla ya da belki de seni benim iyi tanımımı kabul etmeni sağlayacak noktaya yöneltecek betimlemem vasıtasıyla ikna edebilirim. İşte bu nedenle de, bu ifade ediş, temel bir neden belirtmeye benzetilemez. Yukarıdaki insan haklarına saygı duyma örneğindeki gibi, en temel eylem betimlemesiyle ilgili olarak, neyin önemli, faydalı olduğuna ya da neyin bağlılığımızı ilzam ettiğine açıklık getirmeye gayret edebiliriz. Herhangi bir asimetri söz konusu olmadığı için, bu açıklama daha temel bir seviyeye adım atmak değildir. Ancak iyiyi ifade etmenin neyin temel olduğu konusundaki ileri tanımlara ne şekilde yardımcı olduğunu görebiliriz.

Bu nedenle, niteliksel ayrımların etik hayatımızdaki konumlarını görebiliriz. Daha kapsamlı bir tanımdan önce, niteliksel ayrımların nasıl hareket etmemiz, hissetmemiz, farklı ortamlarda ve etik konular hakkında düşündüğümüz durumlarda nasıl tepki vermemiz gerektiği gibi sorular hakkındaki özel sezgilerimizden doğan neyin önemli, faydalı ya da ilzam edici olduğu konularında yönlendirici bir duygu olarak işlev gördüklerini söyleyebiliriz. Etik meseleler hakkında tefekkür ederken de işte bu duyguya dayanırız. Bu farklılıkları ifade etmek, sezgilerimizin bize dayattığı, bizi davet etiği ya da hayranlık uyandırıcı olarak sunduğu eylemlerin ve hislerin ahlaki boyutlarını gözler önüne sermektir. Bu eylem ve hisler, hayatlarımızın bütün boyutlarında elde etmeye çalıştığımız daha geniş nitelikler alanında, karşılaştırılamaz bir önem veya zorunluluk statüsü iddia eden daha özel yüce nitelikler alanındaki gibi bir yere sahiptirler.

Bir anlamda biraz evvel söylediklerimi söylemek bütünüyle gereksiz gibi görünebilir. Bu sadece herkesin bildiği gerçeği dillendirmek değil midir? Aslında başından beri bütün bu inceleme sadece bu noktayı açıklığa kavuşturma çabasıydı. Başlangıçta "çerçeveler" şeklinde tanımladığım şeyi ahlaki tepkilerimize arka plan oluşturan varsayımlar olarak sundum. Daha sonra da, çerçeveleri bu tepkilerin anlam kazandıkları bağlamları veren unsurlar şeklinde takdim ettim. Bunun ardından, bu çerçevelerin tercihe bağlı ekstralar, onlar olmaksızın da yapabileceğimiz şeyler olmadıklarını ve fakat bunların kişiliğimiz için hayati öneme sahip bir tür oryantasyon temin ettiklerini savundum. Bütün bunları söylemeyi gerektiren şey, sadece akademide değil, genel olarak toplumumuzda felsefi düşüncemizin çoğunluğuna nüfuz etmiş olan natüralist ruh halinin oluşturduğu direniş idi. Çağdaş sosyobiyolojide gün ışığına çıkan düşünce şekli ahlaki tepkilerimizi, herhangi anlamlı bir bağlamın dışında, tiksinme gibi bilinçdışı tepkilerle tamamen aynı kefede değerlendirmemizi ister.[41] Daha sofistike bir seviyede ise, değerleri nötr bir dünya üzerine yapılan yansıtımlar olarak gören bakış açısı vardır. Bu yansıtımlar, normalde bilinçsiz bir şekilde de olsa, içinde yaşadığımız ancak belki de kendilerinden kaçınabileceğimiz şeyler şeklinde algılanır. Bu farklılıkların hayati önemi hakkındaki bilincimizi bir tür büyüye karşı koruyabilmek için bunların hepsini enine boyuna betimlemek zorunlu idi.

Şimdiye kadar bu büyünün natüralist kaynaklarından bahsedip durdum. Fakat gerçekte bu tılsım modern kültürde daha güçlü ve daha sağlam bir şekilde yer etmiştir. Bunu görebilmek için, modern toplum bilimlerinde ve ahlak teorisini çok fazla etkilemiş olan çeşitli değer indirgemeci teorileri enine boyuna irdelememiz gerekmez. Bunun yerine, bu modern ahlak teorisinin belirli temel özelliklerine bakmak yeterlidir.

Modern ahlak felsefesinin çoğu, bu farlılıkların bütününden uzak durmaya, ahlak hayatında kıyas kabul etmeyecek derecede yüce ya da üstün niteliklere yer vermemeye çabalar. Bu konuda en göze çarpan örnek faydacılıktır. Faydacılıkta sadece bir nitelik; mutluluk kabul edilir. Fakat mutluluk niteliğinin kabulü, bütün niteliksel ayrımların tartışmalı bir şekilde reddedilmesiyle nitele-

• • • •

41 Bkz. Wilson, *On Human Nature*, s. 6, 38.

nir. Artık yüce ya da aşağı kategorileri söz konusu değildir; bütün bunlar eski, metafizik görüşlere aittir. Sadece arzu vardır ve mevcut tek standart da bu arzunun azami derecede tatminidir. Eleştirmen, faydacıların niteliksel farklılıklardan kaçamadıklarını, gerçekte akılcılığa ve onun tabii sonucu olan iyilikseverliğe, takdiri ilzam eden yüce güdü/motivasyon statüsünü nasıl verdiklerini belirtmeden geçemez. Fakat ifade edilen teorinin bu ayrımı tamamen devre dışı bırakmayı amaçladığına şüphe yoktur.

Bu acayip körlüğü harekete geçiren şey acaba nedir? Bunun nedeni kısmen yukarıda bahsettiğim natüralist ruh halidir. Ve tabii ki bu ruh haliyle pek uyumlu epistemolojik faraziyeler de nedenlerden biridir. Bir evvelki bölümde incelediğim gibi, bütün bunlar, tabiat bilimlerine, insanla ilgili meseleler de dahil olmak üzere, bütün bilgi şekillerinin çerçevesi olma statüsü kazandırır. Bu durumda da "yüce" nitelikler gibi şeyler gerçekten oldukça tuhaf mevcudiyetler olarak anlaşılmak zorunda kalır. Bu durumu besleyen soru şudur: bu nitelikler fiziğin inşa ettiği bir evren tasvirinde nerede konumlandırılabileceklerdir?[42]

Ne var ki natüralizm ahlak düşüncesi üzerinde daha hilekâr ve kapsamlı başka bir etkiye de sahiptir. Bu etki, etik teorinin bütünü hakkındaki düşüncemizi etkiler. Birinci bölümün başında, çağdaş felsefede ahlaka çok dar bir yer verme eğilimi olduğuna dikkat çekmiştim. Ahlak sadece eyleme yol gösteren bir etken olarak algılanır. Ahlakın ne olmanın iyi olacağından ziyade, sadece ne yapmanın doğru olacağı konusuyla ilgilendiği düşünülür. Benzer şekilde, ahlak teorisinin görevi, iyi hayatın tabiatından ziyade, sorumlulukların muhtevasını betimlemek şeklinde tanımlanır. Bir başka ifadeyle, ahlak ne yapmamız gerektiğiyle ilgilenir. Bu tanım, mecbur tutulmamış olsak dahi, ne yapmanın doğru olduğunu (işte bu nedenle görevinin gerektirdiğinden fazlasını yapmak bazı çağdaş ahlak felsefelerinde büyük bir problemdir)[43] ve nasıl olmanın ya da neyi sevmenin iyi olabileceği (ve hatta zorunlu olabileceği) konularının her ikisini de, etikle ilgisi olmadıkları gerekçesiyle dışarıda bırakır. Bu anlayışta her iki yaygın geleneksel anlamıyla da iyi fikrine yer yoktur: ne iyi hayat fikrine ne de sevgimizin ve bağ-

• • • •

42 Bkz. Mackie, *Ethics*.

43 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 10.

lılığımızın hedefi olarak iyiye (bu son konuya bir sonraki bölümde değinmek istiyorum).

Bilinen şekliyle ahlak felsefeleri zorunlu eylem felsefeleridir. Ahlak felsefesinin temel görevi, bize emanet edilen sorumluluklara neyin neden olduğunu açıklamaktır. Tatmin edici bir ahlak teorisinin genelde sadece yapmakla sorumlu olduğumuz şeylerin tamamını çıkarsamamıza imkân veren bir ölçüt ya da usulü tanımlayan bir teori olduğu düşünülür. Bu durumda, söz konusu tanıma uyabilen teori adayları arasında faydacılık ve Kant'ın teorisinin farklı türevleri sayılabilir. Bunlar eylem odaklıdırlar ve tam olarak bu türde yanıtlar temin ederler. Ne yapmalıyım? En fazla oranda mutluluğu neyin temin edeceğini bul. Ya da başka insanların düsturlarını sanki benimkilermiş gibi kabul ettiğimde neyi seçebileceğimi bulmalıyım.[44] Yahut da hep birlikte ideal serbest iletişim koşullarında üzerinde düşünebilmiş olsalardı, etkilenen insanların tamamının üzerinde fikir birliği edebilecekleri norm ne olurdu, bunu düşün.[45]

Bu şekilde anlaşılan ahlak teorisinin hangi sebeple niteliksel ayrım barındırmadığını görebiliriz. Böylesi bir teori yukarıda temel neden şeklinde adlandırdığım şeyi önerme işiyle meşguldür. Bu amaç çerçevesinde bizim niteliksel farklılıklarımız hiçbir işe yaramazlar ancak bize çok farklı bir anlamda nedenler sunarlar. Amacımız iyi hayatın hudutlarını belirginleştirmek olsaydı, bu durumda niteliksel ayrımları belirtmek zorunlu olurdu. Ne var ki bu amaç, söz konusu teorinin uygun bulduğu bir görev değildir. İhtiyacımız olan tek şey eylem tanımlarıdır; bir de buna ilaveten bu eylemler arasında zorunlu olanlarını seçebilmek için bir ölçüte ihtiyaç vardır.

Buna rağmen, bu ahlak teorisinin kafasına koyduğu muayyen hedefler açısından, ayrımlar hiçbir işe yaramaz değillerdir. Daha önce gördüğümüz üzere, bu tip düşüncedeki filozoflar arasında, niteliksel ayrımları sadece yansıtım statüsüne indirgemek için, bunların işlevselliklerini tamamen reddetme eğilimi mevcuttur. Onlar, bazı durumlarda ayrımların entelektüel tutarlılıklarını ya da gerçekliklerini de inkâr ederler. Acaba bu dışlama tavrının kaynağı nedir?

• • • •

44 Hare, *Moral Thinking*, I.9, s. 16-17.

45 Habermas, *Moralbewusstsein*, s. 76,103.

Şimdi irdelemek istediğim saikler karmaşıktır. Natüralizm bu saiklerden sadece birisidir, ancak o da kendi katkısını yapar. Niteliksel ayrımlarımızı ifade etmek, ahlaki eylemlerimizin amacını gözler önüne sermektir. Bu ifade ediş, eylemin bizim için ne anlama geldiğini, içerdiği erdemi ya da kötülüğü, zorunlu ya da yasaklanmış olup olmadığını en iyi ve en zengin yolla açıklar. Mesela bazen bir çocuğun yaptığı gibi, belirli bir eylemin yasaklanmış olduğunu bilmek mümkünken, aynı eylemin ne tür bir kötülük sergilediğini anlamak ise olası değildir. Kişi daha sonra sadece tehlikeli olduklarından için ya da şu anda bu eylemi beceremediğimiz için yasaklanmış öteki yasaklı şeylerden ayrı olarak, söz konusu eylemin utanç verici ya da belki de hoşlanılmayan bir eylem olduğunu öğrenebilir. Erdem terimlerimizin pek çoğu niteliksel farklılıklar diye adlandırageldiğim bu zengin dile aittir. Bir çocuğa ya da bir yabancıya, onlar daha neyin yanlış olduğunu kendileri anlamazdan önce, neyi yapmamaları gerektiği anlatılabilir, sakınmaları gereken şeyin anlayabilecekleri bir tanımı verilebilir. İnsan hayatının kutsallığını ya da yaşlılara saygı duymanın ne anlama geldiğiyle ilgili açıklamaları henüz kavramamışken, "öldürmeyeceksin" emrini yeterince algılayabilir ya da "dedenle bu şekilde konuşma!" emrine boyun eğebiliriz. Bu iki evre bütünüyle birbirinden ayrı değerlendirilemez. Çünkü ikinci evrede açıklanan arka plan olmaksızın genellikle bu prensibi yeni durumlara tam olarak yansıtamayız. Örneğin öldürme yasağının istisnalarının neler olduğunu bulamaz (eğer bu istisnalara yer veren bir görüş benimsemiş isek) ya da saygıya başka hangi insanların layık olduğunu anlayamayız. Bölüm 3.1'de açıkladığım durum bu idi. Ancak bazen harici eylem terimleri vasıtasıyla insanlara nasıl davranmaları gerektiği konusunda iyi bir tahminde bulunmak mümkündür. Örneğin yeni gelen birisine "kırmızı başlıklı birini gördüğünde üç kez eğilmeyi unutma" diyebilirsin.

Harici eylem tanımlarından niteliksel ayrımların diline geçmek, "yoğun tanım" diline geçmektir. Bu tabir Clifford Geertz'in meşhur ettiği bir terim olup, eylemlerin ve hissiyatın önemini ve amacını belirli bir kültür bağlamında açıkladığı için, çok daha zengin ve kültüre daha fazla bağlı bir dil anlamına gelir.[46]

• • • •

46 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), Bölüm I. Geertz, Gilbert Ryle'ın *Concept of Mind* (Londra: Hutchinson, 949)'da terimi vurgulamasını kabul eder ancak terime asıl ses kazandıran Geertz'in aydınlatıcı kullanımı olmuştur.

Natüralizmin kaçınmaya çabaladığı şey işte tam budur. Natüralizmin belirleyici niteliklerinden biri, terimi kullandığım şekliyle,[47] insanları, konusu insan tabiatı dışındaki varlıklar olan bilimlerle süreklilik arz edecek biçimde anlamamız gerektiği inancıdır. Tıpkı bu bilimler, mutlak betimlemeler lehine, insan merkezli dilden vazgeçmek, nesnelerin bizim için önemiyle ilgili olan tanımlamaları dışlamak suretiyle geliştikleri gibi, insanla alakalı meseleler de azami derecede harici, kültürle sınırlı olmayan terimlerle tanımlanmalıdır. Natüralist eğilime sahip düşünürler, etikle ilgilenirken doğal olarak eylem bağlamında düşünmeyi tercih ederler. Bu natüralist eğilim, entelektüel kültürümüzde ahlaki zorunlu eylem teorilerinin baskın gelmelerine katkıda bulunmuşlardır.

Ancak işin tamamı tabii ki bu kadar değildir. Bahsedilen baskın gelme, yukarıda değindiğim üzere, gereğinden fazla açıklanmış ve belirtilmiştir. Burada ortaya çıkan dışlamanın ahlaki saikleri de vardır. Bir önceki bölümde, üstün niteliklerden bahsederken bu saiklerden bir tanesini belirtmiştim. Modern çağdaki gündelik hayatın benimsenmesi algısının çeşitli sürümleri, "yüce" hayat tarzları adına, insanın meşgul olduğu "sıradan" hedefler ve eylemler aleyhine ileri sürülen iddialara karşı bir şüphe doğurdu. Yüce olanın reddedilmesi, bir bağımsızlaşma, insan hayatının gerçek değerinin yeniden geri kazanımı olarak takdim edilebilir. Bu bağımsızlaştırıcı hareketle ilintilendirilen ahlaki değerin kendisi, muhkem bir başka güçlü niteliğe ait bir bağlamı kabullenir. Ne var ki, kendi ahlaki davranışlarının ardındaki varsayımlara karşı duyulan bu tuhaf körlükle, faydacılar ve modern natüralistler, genellikle eski ayrımları yok saymaya yoğunlaşır ve bu türden ayrımlardan kendilerini tamamıyla bağımsızlaştırdıklarını düşünürler.

Niteliksel ayrımların reddedilmesinin bir bağımsızlık olarak görülebildiği, öncekilerle yakından ilişkili bir durum daha söz konusudur. Ahlak fenomenolojisini biraz daha incelediğimiz takdirde bunu daha iyi anlayabiliriz. Bölüm 2.2'de kabul ettiğimiz niteliklere nispetle doğru bir şekilde konumlandırılmış olmayı arzuladığı-

• • • •

47 Terimin, bazıları gönülden destekleyebileceğim doktrinlere işaret eden pek çok meşru kullanımı olabilir. Aynı şekilde reddedilmeyi hak eden anti-natüralist görüşler de vardır. Ancak bilim ve insan tabiatı hakkındaki bu özel görüş için kısa ve kullanışlı bir terime ihtiyaç duyuyorum.

mızı belirtmiştim. İşte tam olarak bu arzu, daha fazla acı çekmeye neden olabilir ya da başka bir olasılık olarak, kendi kendini aldatmanın ya da kibir dolu bir kendi kendinden memnunluk halinin kaynağı olabilir. Bir başka ifadeyle, iyiyi hayatıma katma talebini ezici hissedebilirim. Bu asla kendisine uyarak yaşayamayacağımı hissettiğim, sürekli olarak istenilen ölçülere uygun yaşayamadığımı hissettiğim bir taleptir. Bu durum ise kendi gözümde kendi değerimi son derece alçaltacaktır. Rahatsız ediciliği yanında, bu hal son derece sınırlayıcı ve hatta yıkıcı olabilir. Bu nedenle bu nitelikle olan bağımı koparmam bir bağımsızlaşma olarak görülebilir. Günümüz insanının potansiyelini konu alan edebiyatın çoğunluğunda olduğu gibi temsil edilen şey de işte bu bağımsızlaşmadır.[48] Özellikle Hıristiyanlık, Aydınlanma döneminden bu yana, içine günah duygusu soktuğu bağlıları üzerine ezici bir yük yüklediği için ya da güncel ifadesiyle, kendi bağlıları üzerine "suçluluk duygusu" yüklemeye çalıştığı için eleştirilere maruz kalmaktadır. Pek tabii ki, kişinin hakikaten benimseyemediği bir nitelikle olan bağını koparması herkesin anlayışında bir bağımsızlıktır. Buradaki problem, kaçışın sağlıksız suçluluk duygusuna verilecek tek yanıt olup olmadığı meselesidir. Bununla birlikte, böylesi bir bağımsızlık ihtimalinin, karmaşık bir şekilde, böylesi niteliksel ayrımların reddedilmesine ne şekilde imkân sağladığını kolayca görebiliriz. (Genelde olmamakla birlikte, bugün insan potansiyelini konu alan popüler yazımlarda durum budur. Bu yazımlar, gerçekleştirme ya da kendini ifade etme gibi iyi nitelikler etrafında genellikle kendi temel ayrımlarını savunurlar.)

Başka bir seçenek olarak, iyiye nispetle iyi konumlandırılmış olma arzum beni yanılsamanın bir kurbanı yapabilir; ya beni pekiyi tarttığım fakat nihayetinde gerçekten savunamadığım bir standardı desteklemeye sevk eder ya da beni aslında ne kadar kötü bir şekilde karşılaştırma yaptığımı göremeyecek kadar körleştirir. Yanılsamaya ilaveten, çoğunlukla kendimi başkalarıyla kıyaslarken takındığım kibirli bir tatmin duygusu da beni kuşatır. Kendi kendimle yaşama yeteneğimin acaba ne kadarı şu tarzdaki avutucu düşüncelerin yinelenmesinden kaynaklanır: en azından ben şunlar gibi değilim (serseriler, zayıf kimseler, alçaklar, cahiller,

• • • •

48 Bkz. Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976).

muhafazakârlar, solcular vb.)? Bütün bunlar üzerinde düşünmek, bütün bu iyi algılarından yüz çevirmenin bir tür bağımsızlaşma olduğu düşüncesini güçlendirebilir.

Görüldüğü üzere metafiziksel, epistemolojik ve ahlaki etkenlerin hepsi burada birlikte işlev görürler. Ancak ahlaki algıların tamamını tüketmiş değiliz. Günlük hayatın benimsenmesi yanında, modern bir bağımsızlık anlayışı da mevcuttur. İster kozmik düzenin anahtarı olarak Platoncu algı olsun, isterse iyi yaşam anlayışı şeklinde Aristotelesci yaklaşım olsun, antik iyi kavramı, bize tabiatta mevcut irademizden bağımsız bir standart belirler. 17. yüzyılda gelişen modern bağımsızlık anlayışı ise, bu standardı öznenin bağımsızlığı, harici bir otoritenin müdahalesi olmaksızın kendi kararlarını kendisinin alması şeklinde tanımlar. İkinci anlayış birinciyle çelişir olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta buradaki çatışmanın teolojik şartlardan kaynaklandığı düşünüldü. Geç ortaçağ nominalizmi, tabiatta kendi başına iyi ve kötü diye tanımlanan bir düzenin mevcut oluşuyla uyuşmayacak şekilde, Tanrı'nın hükümranlığını savundu. Çünkü böyle bir kabul Tanrı'nın elini bağlamak, onun neyin doğru olduğuna karar verme konusundaki bağımsızlığını ihlal etmek olurdu.[49] Bu düşünce çizgisi, nihayetinde mekanizmin, yani ideal evren kurgusunun yaratılıştan kaynaklanan amaçları olmayan mekanik bir evren olduğu görüşünün yükselişine dahi katkıda bulundu.[50] Fakat modern çağla birlikte, benzer kabuller bu defa insanların üzerine yüklenmeye başlar. Normatif düzenler, iradeden kaynaklanmak zorundadır. Bu durum, en açık örneğini 17. yüzyıldaki meşruiyetin toplumsal sözleşme yoluyla kazanıldığı siyaset kuramında bulur. Önceki toplumsal sözleşme kuramlarıyla karşılaştırıldığında, Grotius ve Locke'da karşılaştığımız kuram fertten başlar. Bu görüşe göre, kişinin sadakat hissettiği siyasi bir düzende bulunması, onun bu düzene muvafakatini sunduğunu önceden varsayar. Klasik kuramların farz ettiği gibi, hakiki teslimiyet sadece yaratılıştan kaynaklanmaz. Ahlak felsefesindeki bu düşünce çizgisinin en köklü gelişimi ise Kant'la gerçekleşecektir.

• • • •

49 Bkz. Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science", *Church History* 30 (1961), 433-457.

50 Bkz. Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme* (Paris: J. Vrin, 1943).

Fakat bu arada, kısmen Tanrı'nın imtiyazlarının insana aktarılmasından kaynaklanan yeni bağımsızlık anlayışı, faydacı düşünce ve onun öncü doktrinlerinin şekillenmesinde çoktan rol oynamaya başlamıştır. Hobbes'un siyasi atomculuğu, kendi kuramcılığı ile ve iyinin her bir ferdin arzularıyla belirlendiği görüşüyle açıkça bağlantılıdır.[51] Her iki doktrin de geç Ortaçağ'a ait teolojik kararcılık (*decisionism*) savunmalarına çok şey borçludurlar. Siyasi hak emirle sağlanır.[52] Olgunlaşmış faydacılıkta modern bağımsızlığa yapılan vurgu, paternalizmin reddedilişinden doğmuştur. Her fert kendi mutluluğu konusunda en iyi karar merciidir. İyiliğimizin bir tür doğal düzene dayandığı düşüncesinin reddedilmesi, faydacılara göre, paternalizmin rafa kaldırılmasıdır. Bu görüş, sadece epistemolojik-metafiziksel zeminde meşrulaştırılır; günlük yaşamın değerinin benimsenmesi yaklaşımı açısından da uygundur. Aynı zamanda bu görüş, ferdin kendi hayatının amacını belirleyebilmesi ve kendi mutluluk tanımına karar verebilmesi için, kişisel bağımsızlığı tesis eder.

Bu güçlü etkenler dizisi, hatalı da olsa, niteliksel ayrımların itibarlarını düşürmek ve entelektüel bakımdan şüpheli ve ahlaken kötü görünmelerini sağlamak için birleşirler; neticede bu işbirliği niteliksel ayrımlara yer vermeyen bir ahlaki düşünce modeli yapılandırmayı hedefler. Faydacılığa ait tereddütlerin ve saçma düşüncelerin ortaya çıkmasının nedeni işte budur. Bunlara örnek olarak, faydacılığın müracaat ettiği ahlaki güdülenmenin ne olduğunu anlama konusunda zorluk çekmesi, güdüsel bir kuram olarak hedonizm ile faydacı uygulamanın varsaydığı hayırseverlik arasındaki ilişki vb. konuları anlayamaması verilebilir. Fakat bu güdülerin gücü, bu çözülmemiş bulmacaların entelektüel tedirginliğinden daha ağır basacak kadar büyüktür; faydacılar soruların yanıtlarının bir yerlerde olması gerektiğine inanırlar, bu arada da homojen rasyonel öngörü evrenlerine dalarlar. (Bu sonuncudan kaynaklanan

• • • •

51 "Bir insanın iştahının ya da arzusunun amacı her ne olursa olsun, bu, kişinin kendi adına iyi olarak adlandırdığı şeydir"; *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford: Blackwell, tarihsiz), Bölüm 6, s. 32.

52 "Siyasi topluluğun parçalarını öncelikle oluşturan, birleştiren ve bütünleştiren paktlar ve ahitler yaratılışta Tanrı'nın telaffuz ettiği *iradeye* ya da *insanı yapalım* sözüne benzer"; *a.g.e.*, Introduction, s. 5.

güç ve kontrol duygusu da, pek tabii ki, faydacılık kuramını kabul etmek için bir başka güçlü güdüdür.)

Fakat bu modern düşünce ikliminden sorumlu tek felsefe faydacılık değildir. Aslında Kant'ın kuramı, görev bilinciyle yapılan eylem ile istekle yapılanlar arasında önemli bir farkı yeniden düzenler. Bu ayrım, saikler arasındaki farka dayandırılır. Burada bir tarafta mutluluk arzusu, diğer tarafta ise ahlak kurallarına hürmet etme vardır. Kant bu duruşu, hakkında iğneli terimlerle konuştuğu faydacı düşünceye, *Glückseligkeitslehre*'ye karşı kasten takınır. Rousseau'yu takiben faydacıların güdülerimizi homojen olarak algılama eğilimiyle ilişkisini keser. İradenin birbirinden tamamen farklı nitelikleri olduğu şeklindeki Augustinuscu algıyı benimser. Buna göre, mutlak ahlaki önemi olan şey sadece kişinin iradesinin niteliği meselesidir.[53]

Bununla birlikte Kant bağımsızlığa otonomi (*self-determination*) olarak bakan modern anlayışa katılır. Kant ahlak kurallarını irademizden kaynaklanan kurallar olarak görme üzerinde durur. Ahlak kuralları önünde duyduğumuz haşyet rasyonel failin statüsünü, kural koyucuyu ve kuralın ifade ettiği varlığı yansıtır. Rasyonel faillerin evrende başka hiçbir varlığın sahip olmadığı bir statüsü vardır. Onlar öteki yaratılmışların hepsinin üstündedir. Başka her şeyin bir bedeli vardır fakat sadece rasyonel failin "saygınlığı" (*Würde*) vardır.[54] İşte bu nedenle Kant ahlaki yükümlülüklerimizin tabiat düzeniyle hiçbir alakasının olmadığı hususunda ısrarcıdır. Kozmosun düzeninde ya da insan tabiatında yüce ve aşağılık kavramlarını ortaya çıkaran bütün niteliksel farklılıkları ahlak konusuyla alakasız oldukları gerekçesiyle ısrarla reddeder. Kişinin ahlak görüşünün temeli olarak bunları benimsemesi heteronomiye maruz kalması demektir.

İşte bu nedenle Kant'ın takipçileri için varlık düzenindeki niteliksel ayrımların bu şekilde reddedilmesini bu tür bütün ayrımların yok sayılması olarak kabul etmek ve Kant'ın rasyonel failin saygınlığı doktrinini unutmak ya da gölgede bırakmak kolay olmuştur.

• • • •

53 "İyi niyet hariç, dünyada –aslında dünyanın da ötesinde– iyi olarak adlandırılabilen hiçbir şeyin vasıflandırılmaksızın anlaşılabilmesi olası değildir". Bu cümle Kant'ın *Foundations of the Metaphysics of Morals* eserinin başlangıç cümlesidir.

54 *a.g.e.*, s. 435.

Natüralist Aydınlanma vasıtasıyla yayılan bu türden ayrımların reddi ile modern bağımsızlık anlayışının benimsenmesi arasındaki bağlantı dikkate alındığında, söz konusu yok sayma daha da kolay olmuştur. Natüralist Aydınlanmanın modern bakış açımızda yerleştirdiği bütün epistemolojik ve metafiziksel şüpheler bu reddedişi desteklemiş ve teşvik etmiştir.

Bu Kantcı ve natüralist anlayışların karışımı, çağdaş ahlak felsefesinin çoğundaki bildik insan faktörü betimlemesini ortaya koymuştur. Iris Murdoch, bu betimlemeyi şu unutulmaz tanımında verir: "*Grundlegung*'da oldukça güzel bir şekilde tasvir edilmiş olan, kendi bilincinin yargılamasını hesaba katmak için ve kendi aklının sesini duyabilmek için kendi içine dönen, İsa ile bile yüzleşen insan bize ne kadar tanıdık ve kabul edilebilir gelir. Kant'ın insana vermeye hazırlandığı yetersiz metafiziksel arka plandan soyutlanmış bu adam, dingin, hür, bağımsız, yalnız, güçlü, akıllı, sorumlu ve cesurdur; pek çok romanın ve ahlak felsefesi kitabının kahramanı olarak bizimle birliktedir."[55]

Çağdaşlarımız arasında bu idealin gücünü hiç kimse inkâr edemez. Yukarıda bahsi geçen karışıklığın sayesinde, bu ideal, modern zorunlu eylem ahlak felsefelerini güçlendirmeye yaramıştır. Daha önce açıkladığım bu felsefeler, bu niteliksel ayrımları kenara atma eğiliminde olup onlara yine de az da olsa bir yer verirler. *Eylem*i yönlendiren ilkeler, öğütler ya da standartlara yoğunlaşılır; bu arada iyi ile ilgili görüler tamamıyla görmezden gelinir. Ahlakın ne yapmalıyız sorusu ile ilgisi sınırlıdır; fakat ahlak haddi zatında değerli olanla ya da neye hayranlık duymamız ya da sevmemiz gerektiği ile de ilgilenmez. Çağdaş filozoflar, Kant'ı değil de Bentham'ı (örneğin John Rawls) örnek alıyor olsalar dahi, bu noktada birleşirler. Ahlak felsefesi eylem ilkelerimizi belirlemekle ilgilenmelidir. Yahut kendisini tam anlamıyla "meta-etik" bir rolde gördüğü noktada, eylemlerimizin ilkelerini belirlediğimiz felsefe dışı bir dille ilgilenmelidir. Bu ahlak felsefesinin başlangıç noktası, hangi eylemlerin doğru olduğu hakkındaki sezgilerimiz (Rawls) ya da kural-koyucu, yani eylemi yönlendirici terimlerle anlaşıldığı şekliyle genel bir ahlak teorisi (Hare) olmalıdır. Ahlak düşüncesinin niteliksel olarak yüce, güçlü niteliklerle ilgili farklı görüşlerimizle ilgilen-

• • • •

55 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (Londra: Routledge, 1970), s. 80.

mesi gerektiği fikri asla tartışma konusu bile yapılmamıştır. Böylesi yüce niteliklerin ahlak hayatlarımızdaki konumlarıyla ilgili bilinç öylesine bastırılmıştır ki, çağdaşlarımızın pek çoğu için bunların düşüncesi dahi söz konusu değildir.

Bu bastırma eyleminde, faydacıların ve her türden natüralistlerin ve Kantçıların bağımsızlık anlayışları ve güçlü nitelikler hakkındaki epistemolojik vehimleri işbirliği içindedirler. Başka etken de bu bastırmaya onay verir. Aydınlanma ahlakının temel bir niteliği nesnel iyilikseverliğe yapılan vurgudur; bu Aydınlanmanın Hıristiyan köklerine işaret eder. Bu vurgu Bacon'ın düşüncesinde temel bir tema idi; o bunu Hıristiyan terimleriyle ifade etmiş ve daha sonra bu temayı daha seküler manevi haleflerine devretmiştir. Bilimsel çabamızın bize hizmeti sadece tefekkür objeleri yaratmak olmamalıdır. Bunun yerine bu faaliyet, "insanlığın durumunu rahatlatmaya"[56] hizmet etmelidir. Nesnel yardımseverlik üzerimize yüklenir. Aydınlanma ise bu yükümlülüğü yoğunlaştırılmış bir şekilde benimser. Böylece yardımseverlik modern Batı kültürünün temel inançlarından birine dönüşür. Buna göre hepimiz insanlık şartlarını geliştirmek, ıstırapları rahatlatmak, zenginliği artırmak ve insan refahını yükseltmek için çalışmalıyız. Dünyayı bulduğumuzdan daha mamur bir yer olarak bırakmaya çabalamalıyız.

Bu inanç, çağdaş ahlak teorilerinin pek çoğunun özellikle eylem odaklı oluşlarına bağımsız bir meşruiyet zemini oluşturur. Bu odaklanma, ahlaki samimiyetin, hayırsever kararlılığın bir alameti olarak temsil edilebilir. Neyin değerli olduğuyla, neyin sevilmesi ya da neye hayranlık duyulması gerektiğiyle ilgilenenler, kendi ruhlarının durumundan endişe ederler. Bunlar kendini düşünen, narsizme eğilimi olan ve diğergam eyleme, insanlığın hepsinin gelişimine ya da hakların savunmasına bağlı olmayan kişilerdir. Faydacılar kendi etik teorilerini savunurken çoğunlukla ahlak tartışmalarına girerler.[57]

• • • •

56 F. Bacon, *Novum Organum*, I. 73; *Francis Bacon: A Selection of His Works*, ed. Sidney Warhaft (Toronto: Macmillan, 1965)'ten tercüme edilmiştir.

57 Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, Bölüm II, parag. 5-6'da ahlaki avantajı karşıtlarıyla birlikte ele alır ve "asketizm prensibinin" benimsenmesinin batıl inancın ürünü olan gurur ve korku motiflerine dayanmasını açıklar".

Artık bu zorunlu eylem teorileri modasının, nasıl ağır bir şekilde aşırı kararlı olduklarını takdir edebilecek noktadayız. Burada sadece natüralizmin epistemolojik ve metafiziksel eğilimleri değil, fakat aynı zamanda güçlü ahlaki saikler de etkilidir. Bunlardan üç tanesinden bahsetmiştim: günlük hayatın ve "yüce" niteliklerin (aldatıcı farz edilen) taleplerine karşı arzunun savunulması, modern bağımsızlık anlayışı ve iyilikseverlik ve diğergamlık taleplerinin belirli bir yorumu. Bunlarla birlikte, tamamen evrensel bir etik arzusu da bu konuda rol oynayabilir. Niteliksel ayrımlarda ifade ettiğimiz nitelikler, genellikle belirli bir kültürel gruba aittirler ve bu grubun hayat tarzlarına iyice yerleşmişlerdir. Eğer amaç bütün yerel etik ilkelerden sakınmak ise, o halde bu ayrımları dışlamak için başka bir neden daha var demektir. Bu durum, Habermas'ın pozisyonunda şüphesiz önemli bir faktördür.[58] Buna karşılık Williams, kitabının sonundaki etkili tartışmada[59] modern ahlak felsefelerinin çoğundaki ayrıcalıklı zorunluluk vurgusunun, "safiyet" (şeklinde adlandırdığım) üstün niteliğine bağlanma güdüsünden kaynaklandığını savunur.

Bu etkenlerin çeşitli birleşimleri, Kantçıları ve faydacıları zorunlu eylem teorileri etrafında bir araya getirmiş ve buna bağlı olarak da onları yöntemci (*procedural*) bir etik anlayışını paylaşmaya yönlendirmiştir. Burada "yöntemci" kelimesini "asli" (*substantive*) kelimesinin zıddı olarak kullanmaktayım. Akıl algılayışlarını tanımlama alışkanlıklarından yola çıkmak suretiyle, bu terimleri etik teori şekillerine uyarlamak mümkündür. Herhangi bir akıl kavramını, faillerin rasyonelliğini ya da düşüncelerini ve hislerini varlık belirten terimlerle ifade ettiğimizde, "asli" diye adlandırırım. Bu, rasyonelliğin ölçütünün rasyonelliği doğru anlayan kimse olduğu anlamına gelir. Platon bu türden bir anlayışa sahipti. Platon'un kitabına göre, örneğin Demokritus'un tabiat hakkında haklı olduğuna ya da en iyi hayatın bedensel arzuların en yüksek seviyede karşılandığı bir hayat olduğuna inanıp da aynı zamanda bütünüyle rasyonel olamazsınız. Tam tersine, yöntemci bir akıl anlayışı bu bağıntıyı bozar. Bir failin ya da failin düşüncesinin rasyonelliği,

• • • •

58 Habermas, *Moralbewusstsein*, s. 113-114, 117-119.

59 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 10. Bölüm, Williams'ın saflık özlemine yaklaşımını yeterince belirten bir başlıkla "Ahlak, Ayrıcalıklı Kurum" ifadesiyle adlandırılmıştır.

onun nasıl düşündüğü ile yargılanır; yoksa öncelikli olarak neticenin asli olarak doğru olup olmadığı ile değil. İyi düşünce yöntemsel olarak belirlenir. Açık seçik düşünce modeliyle Descartes, bu anlayışa çerçeve olacak bir örnek sunar. İradenin bize asli hakikati sağlayacağı inancına erişiriz; ancak bu Hakiki bir Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlayan kanıtı gözden geçirdikten sonra mümkün olabilir. Doğru düşünce asli hakikatle tanımlanmaz, çünkü bu düşünceyi tanımlamak, bu düşüncenin sonuçlarının güvenilir olup olmadığı sorusunu gündeme getirmek için bir giriştir.

Eskiler, pratik aklı asli olarak anlamışlardı. Rasyonel olmak, doğru görüşe sahip olmak ya da Aristo'nun *phronēsis*'inin durumundaki gibi dikkatli bir ahlaki ayrım gücüne sahip olmak demekti. Fakat bir niteliği ya da bir anlamı dışladığımızda ve onu ahlaki düşünceyle alakasız şeklinde değerlendirdiğimizde, pratik akıl anlayışımız yöntemsel olmak durumundadır. Pratik aklın mükemmelliği, bir düşünceye ait belirli bir tarz, metot ya da usul bağlamında tanımlanır. Faydacılara göre, rasyonellik azami dereceye yükseltici bir hesaplamadır. *Zweckrationalität* (amaçsal rasyonalite) bunun en önemli şeklidir. Kantçılara göre, pratik aklın tanımlayıcı yöntemi, evrenselleştirme yöntemidir.

Modern epistemolojinin üzerlerindeki bilinen nüfuzunun ötesinde, yöntemsel olma baskısının modern bağımsızlık anlayışıyla ne şekilde bağlantılı olduğu açıktır. Pratik aklı asli kılmak, pratik bilgeliğin, bir anlamda tabiatta mevcut olan bir düzen görme meselesi olduğu anlamına gelir. Bu düzen, neyin yapılması gerektiğini belirler. Pratik aklın değerini koruyarak aynı zamanda bu anlayışı tersine çevirmek ve failin kendi arzularına ya da iradesine öncelik vermek için, bu düzenin yöntemsel terimlerle yeniden tanımlanması gerekir. Eğer yapılması gereken şey hâlâ rasyonel olarak haklı çıkarılabilir olan bir şey olarak anlaşılıyor ise, bu durumda gerekçeleme yöntemsel olmak zorundadır. Yapılması gereken, belirli bir sonuca nispetle değil, söz konusu sonuca ulaştıran yöntemle tanımlanabilir.

Bu modern bağımsızlık veya hürriyet anlayışı, modern dünyadaki asli gerekçelendirmeden yöntemsel gerekçelendirmeye doğru gerçekleşen büyük dönüşümün en güçlü saikidir. Toplumsal sözleşme kuramının yükselişini de aynı bağlamda değerlendirebiliriz. Meşruiyeti rejim türü ya da bir tür iyi toplum anlayışı açısından asli

olarak tanımlamak yerine, ortaya çıkışının yöntemi ile tanımlarız. Grotius, formu ne olursa olsun, ittifak yoluyla meydana geldiği müddetçe, bir toplumda meşruiyet problemi olmadığını düşünmüştür. Eğer bu tür teorilerin en erken olanından en son olanına doğru sıçrayacak olursak, Habermas'ın diskur/söylem etiği anlayışı, kısmen aynı düşünce üzerine bina edilir. Bir normun sadece herkesin bu normu zorlama olmaksızın kabul etmesine göre savunulabileceği fikri, yöntemsel düşünün yeni ve ilginç bir biçimidir. Bu algı, kısmen Kant'ın fikirlerine dayanmakla birlikte, Kant'ın yöntemi yerine "diyalogla yapılan" bir yöntem önerir ki, bunu her bir fail kendi kendine uygulayabilir. Fakat bu değişim, farklı insanların bağımsız hür iradelerini tam olarak kabul etmeyi gerektirdiği için, ileri bir adımdır. Bir anlamda, söz konusu değişim, Kantcı evrensellik ile Benthamcı başka insanlar adına neyin doğru olduğuna karar vermeyi reddetme anlayışlarını birleştirir.[60]

• • • •

60 Bkz. Habermas, *Moralbewusstsein*, Bölüm 3 ve aynı yazar, *Theorie des kommunikativen Handelns*, c. I, Bölüm 3. Çağdaş düşüncedeki etkili bir eğilim bu yöntemsel hareketi siyasal teoriye uygulamak olmuştur. Etikten ayrı olarak bu anlayış eşitliğe dayanan sosyal adalet normları geliştirmeye çalışmıştır; bu normlar siyasi otoritelerin yürütme otoritelerini de idare eder. Böylece bir iyi hayat anlayışının (ya da en azından yaşanmaya değer bir hayatın) ahlaki seçim için yaşamsal olduğunu açıkça tanıyan Ronald Dworkin, vatandaşlara eşit muamele etmeye yarayan (belirleyici liberal) ilkeye uygun davranabilmek için iyi yaşam hakkındaki tüm düşünceleri siyasi düşüncelerden soyutlamak ister ("Liberalism", *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, Cambridge: Cambridge University Press, 1978; ayrıca bkz. Dworkin, "What Liberalism Isn't", *New York Review of Books*, 20 Ocak 1983, s. 47-50). Rawls'un meşhur teorisi de sosyal adaleti konu alır. Ayrıca bu alanda siyasi mülahazalarla ilgili bir takım amaçlarımızı nötralize etmeyle ilgili görüşler T. M. Scanlon tarafından öne sürülmüştür ("Constructualism and Utilitarianism" *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen, B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1982) ve Thomas Nagel ("Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987).
Bu konu bu bölümde tartıştığım konudan farklı bir meseledir; yine de bu siyasi görüşler ahlak alanındaki yöntemci görüşlerden etkilenmişlerdir; bu ikisi Hobbes ve Grotius'dan beri hep birlikte gelişmişlerdir. Fakat bir iyi nosyonu üzerine temellenen, fakat siyasetin ilkeleri söz konusu olduğunda bir yöntemci formülasyona eğilim gösteren bir ahlak anlayışını güçlü bir şekilde desteklemek oldukça mümkündür. Bu konuda, özellikle de asli nitelikler –bağımsızlık ve tüm katılımcıların saygınlığı– adına, söylenecek çok şey vardır. Yöntemci normlar kesinlikle liberal demokrasinin en önemli silahlarından biri olmuştur. Rousseau'nun genellikle "totaliter demokrasi"yi doğurduğu söylenen çalışmalarında (J. L., *The Origins of Totalitarian* ➥

Böylece modern ahlak felsefesindeki yaygın bir eğilimin resmini çıkarmış olduk. Epistemolojik ve ahlaki nedenlerle niteliksel ayrımları oldukça etkili bir şekilde dışlamış olan, aslında hayatlarımızdaki yerleriyle ilgili bilinci neredeyse tamamen bastırmış olan bu eğilim, sadece eylem ilkelerini belirlemeye yoğunlaşmış bir ahlak düşüncesini önerir. Bu anlayış, pratik akla bu ilkeleri belirlemede önemli bir yer tanır ve aynı zamanda doğru eylemin bir anlamda daima rasyonel olarak gerekçelendirilebilir olması gerektiğini düşünürken yöntemsel bir akıl anlayışı benimser. Bu eğilimin temel problemlerinden birisi, pratik aklı nasıl anlamamız, ne yapmamız gerektiğine rasyonel olarak nasıl karar vermemiz gerektiği sorusudur.

Fakat bu baskılama teoride kafa karıştırıcı boşluklar kalmasına neden olur. Herhangi bir bu ya da şu şekilde davranmalıyız anlayışını çevreleyen arka plan algılarını –ilgili iyi anlayışını– kavramanın hiçbir yolu yoktur. Özelde de ahlak hayatlarımızın çoğunda temel olan, kıyaslanmayacak derecede önemli bir unsurun müdahil olduğu özel geri planı kavramamız mümkün değildir. Bu nedenle, bu unsur, tuhaf bir şekilde, örneğin herhangi bir ahlaki akıl yürütmenin tanımında, sonuçları başka sonuçlara oranla ayrıcalık taşıyan özel bir usa vurum şekli olarak yeniden ortaya çıkar. Bu ayrıcalığın neyi ihtiva ettiği konusu açıklanmadan bırakılır. Hare'e göre, ayrıcalık mantıken ahlaka aittir. "Ahlak"la kastettiğimiz şey de işte budur.[61] Habermas'a göre, bir diskur etiğine ayrıcalık tanınması, hem ontogenetik ve hem de kültür tarihinde gerçekleşen olgunlaşmanın bir ürünüdür.[62] Fakat burada boş bir alan olduğu açıktır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: bunlar bize, neden ahlaklı olması gerektiğini ya da "post-konvansiyonel" bir etiğin "olgunlaşması" için neden çabalaması gerektiğini soran birisine söyleyecek hiçbir şey bırakmazlar. Fakat ahlaki inançlarımızın amaçlarını hiçbir

• • • •

Democracy, Londra: Gollancz, 1952) yöntemsel gereklilikler –kamusal tartışma, herkesin katılımı– genellikle onun düşüncesinin birlikçi ya da "Jakoben" içeriği karşısında en güçlü kale olarak görülür. Eğer nihai olarak böylesi bir yöntemci görüşün liberal demokrasinin ilkelerinin yeterli bir tanımı olarak kabul edilemeyeceğini düşünecek olursam, bu onun gücünü göz ardı etmemden kaynaklanmaz. Buradaki siyasi mesele ahlak teorisinin tabiatından oldukça ayrıdır.

61 Bkz. Hare, *Freedom and Reason*, 9.3; aynı yazar, *Moral Thinking*, s. 24-55.

62 Bkz. Habermas, *Moralbewusstsein*, Bölüm 4; ayrıca *Theorie des kommunikativen Hamdelns.*

şekilde anlamayan birisini nasıl ikna edebileceğimizi soruyor gibi görünüyor isek bu yanıltıcı olabilir. Böylesi bir kişiye karşı haklı olduğumuzu ispat etmemize yarayacak hiçbir şey yoktur. Fakat bu kişinin ahlak kurallarımızın hedefini açıkça anlatmamızı, bu öğretilere bağlı kalmamızı emsalsiz şekilde değerli kılan şeyi ifade etmemizi istediğini varsayalım. Bu durumda, bu teorilerin ifade ettiği şey anlam üretecek bir anlayış belirten hiçbir şeyimizin olmadığı olacaktır. Retoriği ve propaganda yapmayı geliştirebiliriz, ancak bu teorilerle ilgili olarak neyin iyi ya da değerli olduğunu ya da neden bunlara bağlanılması gerektiğini açıklayamayız.

Durum böyle olmasa, Hare'in *Moral Thinking*[63] kitabında yaptığı gibi "neden ahlaklı olmalıyım?" sorusunu ele alabiliriz. Hare'in burada ileri sürmeyi düşünebildiği tek seçenek, sağduyu anlayışı içinde verilen bir yanıttır. Filozof, doğru ahlaki ilkelerle yetiştirilmesinin kişinin çıkarına olduğunu göstermeye çalışır. İfadelendirdiğim soru, onun felsefesinin çerçevesi içinde asla ele alınamaz.

Bu ahlak anlayışı tuhaf bir şekilde eğrilmiştir. Bu felsefe, belirli faktörlerin, kıyas kabul etmez nüfuzlarını açıklamaya çalışır. Bu faktörleri belirli niteliklerin emsalsiz değerleri bağlamında, bir "ahlak" alanını belirlemek ve bu alanı öteki faktörlerden ayırmak suretiyle (Bölüm 3.2) incelememiz gerekir. "Ahlak" açıklanmamış bir şekilde esas önceliği olan belirli bir tür usa vurumu tanımlar. Ahlaki faktörlerin ötekilerle bilinçli tek bir eylemde nasıl işlev gördüğü açık değildir; bu yüce faktörlere genellikle neden öncelik verilmesi gerektiğini ve belli bazı durumlarda bu önceliğin neden verilmediğini anlayamayız. Çünkü bu tür düşünme bizim bunların hepsini farklı önem derecelerine sahip nitelikler olarak gördüğümüzü varsayacaktır.

Fakat aynı zamanda bu ayırt edici hudut bir kenara da atılamaz. Yöntemsel etiğin, bazı faktörleri kıyaslanamaz derecede yüce olarak belirlemesinin tek yolu bu sınırdır. Gerçekten bir üstün nitelik bizi ne kadar fazla etkiler ise, (anlaşılamaz olsa da) bu sınırı, her ne kadar onu açıklamamız yerinde olmasa da, o derecede hararetle savunmak zorunda kalırız. Örneğin Habermas'ın durumunda, toplumsal adaletle alakalı etik soruları ile iyi yaşam hakkındaki sorular arasındaki sınır son derece önemlidir. Çünkü bu sınır hakikaten

• • • •

63 Hare, *Moral Thinking*, Bölüm II.

evrensel geçerlilik talepleri ile kültürden kültüre farklılık arz eden nitelikler arasındaki sınırdır. Habermas'ın gözünde bu fark, kişinin yaşam tarzı, gelenek ya da kültürü namına yapılan aşırı milliyetçi ya da etnosentrik saldırılara karşı tek siperdir. İşte bu nedenle, bu farkı korumak hayati derecede önemlidir.

Bu zorunlu eylem teorilerinin –Nietzsche'nin "soy bilim" diye adlandırdığı– güdüleri ne kadar incelenirse, bunlar o derecede tuhaf görünmeye başlarlar. Bu teorileri bağımsızlık, diğergamlık ve evrensellik gibi en güçlü ahlaki fikirler harekete geçirmiştir. Bunlar, modern kültürün temel ahlaki özlemleri, modern kültüre has üstün nitelikler arasında yer alırlar. Böyle olduğu halde, bu fikirlerin teorisyenleri bu türden bütün nitelikleri inkâr etmeye sevk ederler. Kuramcılar tuhaf bir faydacı çelişkiye yakalanmışlardır; kendilerini harekete geçiren gerçek nitelikler onları bu türden bütün nitelikleri yalanlamaya ya da doğalarını değiştirmeye zorlar. Kuramcılar kendi düşüncelerinin en derin kaynaklarını itiraf etmekten yapısal olarak acizdirler. Düşünceleri zorunlu olarak dardır.

Günümüzde Kant'tan türemiş ahlak teorilerinin bilinen bir sloganı, niteliksel ayrımların dışlanmasını haklı göstermeye de yardım eder. Bu, doğrunun iyi üzerine olan önceliği ilkesidir. Bu ilke başlangıcı itibarıyla faydacılığa karşı Kantcı bir karşı saldırı olarak, ahlakın basitçe sonuçları açısından düşünülemeyeceği ve fakat ahlaki zorunluluğun deontolojik olarak da düşünülmesi gerektiği konusunda bir düşünce olarak ortaya çıktı. Bu ilke, sadece diğerleri arasında bir ahlak teorisi olarak alınabilir; faydacılık karşıtı vurgusu ise onu son derece meşru kılar. Fakat bu teori, faydacı teori açısından merkezi konumda bulunan homojen arzu tatmini iyi niteliğini değil, aynı zamanda ahlak görüşlerimizin altında yatan niteliksel ayrımlar da dahil, bütün iyi anlayışlarını alçaltmak için de kullanılabilir. Örneğin Rawls, *A Theory of Justice*'de, bizlerin adalet fikrini, düşük değerlendirilmiş nitelikler diye adlandırdığım şeyi kastettiği "zayıf bir iyi teorisi"ni hareket noktası almak suretiyle geliştirdiğimizi önerir.[64] Fakat bu iddia en derin seviyede tutarsızdır. Rawls, iki adalet ilkesini elde etmeyi başarır (şayet, rasyonel tercih teorisindeki delilleri ayakta kalabilir ise). Ancak kendisinin de hemfikir olduğu gibi, sezgilerimizle uyumlu oldukları için, aslında onların kabul edilebilir adalet ilkeleri olduklarını kabul ederiz. Eğer bu sez-

• • • •

64 Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, Bölüm 7, kısım 60.

gilerin altında yatanın ne olduğunu açıklayacak olsaydık, "yoğun" bir iyi teorisini ayrıntılarıyla anlatmaya başlardık. Kendi adalet teorimizi geliştirmek için böylesi bir ifade edişe ihtiyacımızın olmadığını söylemek son derece yanıltıcı olacaktır. Aslında teorimizi ayrıntılı bir şekilde açıklamayız; ne var ki uygun adalet ilkelerinin neler olduğuna karar vermek için buradaki iyi anlayışını kullanmak zorundayız. Zayıf bir iyi teorisinden hareketle elde edilen bir adalet teorisi en temel düşüncelerini açıkça ifade etmekten sakınan bir teori olacaktır; örneğin Michael Sandel'in eleştirisinde ortaya çıkan benzer bir durumdur.[65]

"İyi"nin bir sonuççuluk teorisinin öncelikli amacı anlamına geldiği, doğrunun bu amaca ulaşmadaki araçsal önem derecesiyle belirlendiği bir durumda, aslında doğrunun iyi için öncelikli bir kategori olabileceğini savunmalıyız. Fakat "iyi"yi bu tartışma bağlamındaki anlamıyla kullandığımızda ve iyi, niteliksel ayrımların yüce olarak seçip ayırdığı şey olduğunda, durumun tam tersi olduğunu, bir anlamda iyinin daima doğru adına öncelikli olduğunu söyleyebiliriz. Bu, iyinin, daha evvelki tartışmalarımızdaki anlamıyla, daha asli bir neden sunmasından kaynaklanmaz; bunun nedeni daha ziyade iyinin, açıklanması durumunda, doğruyu belirleyen kuralların amacını belirtmesidir.[66]

• • • •

65 Bkz. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

66 Aslında hakkın iyiden önceliği sloganıyla farklı zamanlarda ileri sürülen üç ayrı tez vardır. İlk ikisini metnin içinde tartıştım: (a) ahlaki zorunluluk faydacıların anladığı şekliyle bir 'iyi' kavramından –insanların arzularının tüm nesneleri– çıkarılamaz şeklindeki Kantcı tez; (b) ahlak sadece hangi eylemlerin zorunlu olduğuyla alakalıdır, niteliksel/değersel ayrımlarla ilgilenmez görüşü. Bu ikinci görüşün ahlakın tabiatı konusunda derin bir yanlış anlaşılma üzerine bina edildiğini iddia ettim. Ancak bir de üçüncü seçenek vardır: (c) bu ise, ahlaki yaşamda önemli olanın bizim başkalarına karşı olan zorunluluklarımızdır –yani onlarla hakkaniyetli bir ilişki kurmak ve hayırseverlik– ve bunlar iyi, tatminkâr, değerli ya da yaşanmaya değer bir yaşama ait gerekliliklere nispetle çok daha önemlidir tezidir. Bu üçüncü tez asla ahlakın tabiatı konusunda bir temel yanlış üzerine temellenmiş değildir. Bu kabaca benim bölüm 1.4'teki tartışmamın ilk iki temeline karşılık gelir. İki gerekliliği birbirinden ayıran şeyin erdem ile zorunluluk arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi olduğunu söyleyebiliriz.
Birinde, benim üzerime başka insanların yüklediği bir talebi (onların haklarına saygı göstermek) ya da Tanrı tarafından yüklenen bir sorumluluğu (Tora'ya uymak) kabul ederim. Buradan hareketle de farklı hayat şekilleri ➞

Bizi ahlakın en önemli konularında meramımızı anlatmaktan aciz bırakan çelişkili bir etkiye sahip bu tuhaf, dar, modern ahlak felsefesi teorilerinin bastırdıkları şey işte budur. Modern çağın en sağlam metafiziksel, epistemolojik ve ahlaki görüşlerinden beslenen bu teoriler, dikkatimizi eylemi belirleyici etkenlerle sınırlar ve pratik aklı yalnızca yöntemsel olarak tanımlamakla bu etkenleri algılayışımızı daha da sınırlandırırlar. Bu teoriler, ahlakı özüyle değil de etrafında katı sınırlar çizdikleri bir usa vurum şekliyle tanımlamak suretiyle, ahlakın önceliğinin kavranabilmesini tamamen güçleştirirler. Ondan sonra da, bu sınırı daha da hararetle savunmaya yönelirler; çünkü onların, kabul etmeseler de, kendilerini etkileyen üstün niteliklere hakkaniyetli davranmalarının yegâne yolu budur.

Genellikle bu tutumu ahlak düşüncesine yerleştirdikleri bir başka tuhaf engel takip eder. Bu, ahlak alanını örneğin mutluluk ya da kategorik zorunluluk gibi tek bir etken ya da temel neden etrafında birleştirme eğilimidir. Böylece ahlaki etkenlerin muazzam çeşitliliğini Prokrustes yatağına sığdırmak isterler.[67] Bunun yanında başka engeller de söz konusudur. Ahlakın bilhassa zorunluluklarla ilgilendiği düşüncesi, ahlak düşüncemizde ve hassasiyetimizde kısıtlayıcı ve saptırıcı bir etkiye sahiptir. Williams, bu düşüncenin ne kadar kötü bir yıkıma neden olduğunu ve mükemmellik, kahramanlık, görevin gerektirdiğinden fazlasını yapmak vb. hedefle-

• • • •

arasında niteliksel bir ayrım çıkarırım, burada erdem terimleri sırasıyla adalet ve dindarlık olur. Fakat bu terimlerin ne anlama geldikleri talebin tabiatı ile belirlenir. Bunlar talebin bizim üzerimize yüklediği eylemleri yerine getirme konusundaki samimiyetimizle ilgilidir: adaletli muamele yahut Şeriat. Diğer durumdaysa, temel kavram iyi ya da tatminkâr bir yaşamdır. Burada niteliksel ayrım önceliklidir. Benim eylemim üzerindeki talepler ya da isterseniz benim "yükümlülüklerim" bu ayrımdan hareketle ortaya çıkar; bunlar bu yaşam şeklinin ifade ettiği mükemmellik terimleriyle –burada dürüstlük ve dışavurumcu tatminler– tanımlanır.

Buradaki ayrım gerçektir, bu nedenle ikincisine değil de birincisine, yani tatminlerden ziyade yükümlülüklere yönelmek makul bir idealdir. Burada, hakkı iyiye tercih eden form (c), bir yanlış anlamaya dayanan form (b)'den farklıdır. Fakat yine de bu dışlayıcı tercihi tutarlı bir şekilde sonuna kadar götürme girişiminde kibirli ve kendi kendine zarar veren bir yan olduğunu düşünüyorum. Burada bir kendini unutma söz konusudur ki bu insana ait güçlerin ötesine geçme arzusu içerir. *Ethics and the Limits of Philosophy*'de Williams bu türdeki arzuya karşı güçlü argümanlar öne sürer.

67 Bu konuyu şu eserimde inceledim: "The Diversity of Goods", *Human Agency and Language.*

re duyulan özlemle ilgilenen ahlak düşüncesinin bütün yönleriyle başa çıkmakta nasıl yetersiz kaldığını gösterir.[68] Prokrustesçi bir tarzda, bir kez daha, bu ahlak algısı ya yabancı bir modelle aynileştirilir ya da reddedilir.

Bunların hepsi, niteliksel ayrımların ahlak hayatlarımızda ve düşüncemizde silinmez bir yere sahip olduğu bariz gerçeği üzerinde fazla durmanın neden gerekli olduğu sorusuna yanıttır. Bariz olan gerçeği yeniden keşfetmek, modern ahlak bilincinin baskı katmanlarını etkisiz hale getirmek için yokuş yukarı mücadele etmek zorundayız. Bu yapılması çok zor bir iştir. Fakat acaba bunu yapmaktaki gaye ne olabilir?

• • • •

68 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bölüm 10.

4. Ahlak Kaynakları

4.1

Bir bakıma, bu şu soruyu sormaktır: iyinin açık seçik ifade edilmesindeki amaç nedir? Kültürümüzde (en azından akademisyenler arasında) açık seçiklik lehine bir önyargı sahibi olma eğilimi mevcut olduğu için bu sorunun bir yanıta ihtiyacı yok gibidir. Aslında bu alanda ifade edilmezliği savunmak için ileri sürülen ya da en azından üstü kapalı şekilde ima edilen inandırıcı sebepler mevcuttur. Belki de bazı şeyleri sessizce görmezden gelmek gerekir. Başkaları yanında, mesela Ludwig Wittgenstein kesinlikle böyle düşünüyordu.

O halde sorunun bir yanıta ihtiyacı vardır. Yanıtın bariz başlama noktası, bahsetmekte olduğum niteliklerin bizim için yalnızca bir tür ifade edilme vasıtasıyla mevcut olduklarıdır. Farklı kültürlerde gördüğümüz farklı iyilik anlayışları bu kültürlerde evrilen farklı dillerin bağdaşımıdır. Belirli bir kültürün insanları için iyilik görüşünün ulaşılabilir hale gelmesi onun bir şekilde ifade bulmasıyla mümkün olur. İbrahim'in Tanrı'sı bizim için mevcuttur (yani ona inanılması bir olasılıktır), çünkü bu figür hakkında, öncelikli olarak Kitab-ı Mukaddes'te ve teolojiden ibadet edebiyatına kadar pek çok anlatımda sayısız şekilde bahsedilir. Ayrıca bütün farklı ayin ve dualarda da ona hitap edilir. Evrensel insan hakları, yürürlüğe konuldukları, filozoflar bu hakları kuramlaştırdığı, onlar adına devrimler yapıldığı vb. nedenlerle mevcutturlar. Pek tabii ki hiçbir durumda bu ifadeler inanç için yeter şart değildir. Nitekim medeniyetimizde Kitab-ı Mukaddes'le yetişmiş ateistler vardır; aynı şekilde modern liberal Batıda ırkçılar da bulunmaktadır. Fakat ifade

etmek, açık ve net bir şekilde bağlılığın zorunlu şartıdır; bu olmaksızın bu nitelikler seçenek bile değillerdir.[1]

Burada "dil" ve "ifade etme" kavramlarının alışılagelmişin dışında geniş ve kapsamlı bir anlamda kullanıldıkları açıktır. İyi duygusu hem dilsel betimlemelerde hem de –yukarıdaki ibadet örneğindeki gibi– öteki söz edimlerinde ifade bulur. Eğer bu örneği liturjide izleyecek olursak, ifadenin normalde, dar şekliyle anlaşıldığı şekliyle dil sınırlarının ötesine geçtiğini görürüz. Ayinin jestleri, müziği, görsel sembolleri sergilemesi, bunların hepsi kendi usullerince bizim Tanrı ile ilişkimizi canlandırır. Aslında, negatif teolojinin savunucularının inandığı gibi, nesrin betimleme dilinin en zayıf ifade vasıtası olarak ne hissettiğimizi iletme ve başka şekillerde anlatma konusunda yetersiz olduğuna inanmaya başlayabiliriz. Batı kilisesinde inananların çoğunluğunun inançlarını yüzyıllarca anlayageldikleri temel vasıta, anlatı yanında, kilisenin freskleri ve vitray pencerelerindeki ayinsel ve görsel temsillerdi.

Bu durum sorumuzu bir kez daha ancak yeni bir şekilde gündeme getirmemize neden olur: niçin dar anlamıyla ifade etme gereklidir? Neden iyinin altında yatan anlamın ne içerdiğini söylemeye çalışırız? Niçin bu anlamı betimleyici dilde ifade ederiz? Ne diye ahlaki düşüncede rol oynayabilen iyilik için formüller bulmaya çalışırız?

Bu soruya verilebilecek tek satırlık Sokratesci bir yanıt mevcuttur. Bu yanıtın menşei belirli bir etik görüş ya da görüşler yelpazesine dayanır. Bu etik görüşe göre, aklın logos anlamında dilbilimsel telaffuzu, insanın *telos*'unun bir parçasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, bizler bizi harekete geçiren şeyi, hayatlarımızın neyin etrafında şekillendiğini ifade edebilinceye kadar tam bir varlık değilizdir.

Bu anlayışın bir türünü paylaştığımı itiraf etmek isterim. Bu şekilde incelenmemiş hayatın değeri hakkındaki daha genel probleme karşı önyargı taşımaksızın, daha özel bir problemi, iyilik algımızın ifade edilmesinin önemini irdelemek istiyorum. Bu incelemede

• • • •

1 Bu, söz konusu ifadelerin nihai olduğu anlamına da gelmez. Ahlak geleneklerimiz daima yeni ifade edişlerle dönüştürülür. Fakat bu yeni formülasyonlar, temellerini daha evvel yapılmış olanlardan alırlar, öncekiler olmadan var olmaları imkânsızdır.

Sokratik bir fikri de izliyor olabilirim. Buradaki ana düşünce, ifade etmenin bizi ahlaki bir kaynak olarak iyiye daha fazla yaklaştırabileceği, onu güçlendirebileceğidir.

İyinin ahlaki bir kaynak olarak algılanması düşüncesi eskiler için oldukça bilindik bir konu iken, modern ahlak bilincinin hâkim görüşünde son derece bastırılmıştır. Bu sayfalarda bahsetmekte olduğum iyi ya da güçlü iyi ile kastım, niteliksel bir ayrımda kıyaslanamayacak derecede yüce olarak seçilmiş olan şeydir. Bu, niteliksel olarak üstün görülen bir eylem, bir saik ya da bir yaşam tarzı olabilir. Burada "iyi" hangi türde ya da kategoride olursa olsun değerli, kıymetli, takdire şayan kabul edilen herhangi bir şeye işaret eden oldukça genel bir anlamda kullanılmaktadır.

Bu ayrımların bazılarında, bu atfı tam anlamıyla hak eden bir unsur bulunur. Platon'un teorisini bir örnek olarak ele alacak olursak, yüce ve aşağılık eylemler, saikler, yaşam şekilleri arasındaki fark, akıl ya da arzunun hegemonyasına bağlıdır. Fakat aklın hegemonyası asli (*substantively*) olarak anlaşılır. Rasyonel olmak, rasyonel bir düzen fikrine sahip olmak ve bu düzeni sevmek demektir. Bu nedenle, eylem ya da saik farkı kozmik bir gerçekliğe, eşyanın düzenine atıfla açıklanmak zorundadır. Bu tam anlamıyla iyidir: bu düzenin anahtarı İyi fikrinin ta kendisidir. Eylemlerimizin ya da özlemlerimizin iyiliğini kesinleştiren şey onların bu fikirle ilişkileridir; bu eylemlerin ya da saiklerin iyiliğini oluşturan şey de bu düzendir.

Bu türden gerçekliği "yapıcı iyi" diye adlandıralım. O halde Platon'a göre "yapıcı iyi"nin" varlık düzeni olduğunu ya da bu düzenin ilkesi ya da İyi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bunun iyi eylemin ne olduğunu belirlemenin ya da tayin etmenin yanında başka bir rol de oynadığını hemen görebiliriz. İyi aynı zamanda bizi iyi eyleme taşıyan sevgidir de. Yapıcı iyi, terimi burada kullanmak istediğim anlamıyla, ahlaki bir kaynaktır. Bu öylesine bir "şey"dir ki onun sevgisi bize iyilik yapma ya da iyi olma gücünü verir.

Bunu açıklamak bir önceki bölümde yer alan tartışmaya yeni bir perspektif sağlar. Son bölümlerdeki argümanlarda eylemler, duygular ya da yaşam şekilleri arasındaki niteliksel farklılıklar üzerine yoğunlaşmaktaydım. Bunların belirlediği nitelikler, iyi bir hayatın veçheleri ya da unsurlarıdır. Bunları "hayat nitelikleri" diye adlandıralım. Şu halde Platon'da bu hayat niteliklerinin bizi eş-

yanın mahiyetine ait bir özelliğe yönlendirdiğini görürüz; söz konusu hayat nitelikleri de eşyanın bu niteliği bakımından iyidirler. Bu vasıf onları nitelik yapar; bu nedenledir ki onları yapıcı olarak adlandırıyorum.

Yapıcı iyinin rolü sadece ahlak teorisinin içeriğini belirlemekle kalmaz. Ona duyduğumuz sevgi, bize iyi olma gücünü veren şeydir. Aynı şekilde, yapıcı iyiyi sevmek iyi bir insan olmanın da parçasıdır. Bu artık yalnızca belli bir şekilde davranma, belirli ahlaki nitelikleri sergileme değil, fakat aynı zamanda iyi olanı sevme öğretilerini ihtiva eden bir ahlak teorisinin muhtevasının da bir parçasıdır.[2]

Bunun bizi zorunlu eylem ahlakının etki alanının ötesine taşıdığı açıktır. Bu teoriler hayat niteliklerini kabul etmekte bile diretir; kendilerini destekleyebilecek yapıcı bir niteliğe ise hiç yer vermezler. Bir önceki bölümün sonunda niteliksel ayrımları kabul etmek amacıyla bu teorileri reddetmenin, anlaşılabilir olmakla birlikte, bir yanlış anlamaya dayandığını iddia etmiştim; onlar da bu tür niteliklerce motive edilmişlerdi. Başka bir ifadeyle, bu teorilerin bağımsızlık, diğergamlık, evrensel adalet gibi belirli hayat niteliklerine kabul etmedikleri bir bağlılıkla dayandıklarını savunmuştum. Aslında bir önceki bölümdeki iddia doğruya yakın ise, bu durumda kişinin böylesi bir bağlılık olmaksızın herhangi bir ahlak teorisini benimsemesi ya da bir birey olması imkânsız gibidir.

Acaba benzer bir önerme yapıcı nitelikler konusunda da yapılabilir mi? Bunlar da modern, hatta bütün ahlak teorilerinin ifade

• • • •

2 İyiyi sevmenin yalnızca iyi davranmaya olası bir destek olduğu, dolayısıyla da sadece şartlı olarak tavsiye edildiği düşünülemez –bu bir kimsenin, bir can kurtarıcının, bir kimseyi kurtarması gerektiğinde çok fazla fiziksel çaba sarf etmesi gerekebileceği için daima formda olması gerektiği şeklinde bir argümanı öne sürmesine benzer. İyiyi sevmek sadece iyiyi yapmak için bir vasıta olamaz. Çünkü ahlaki olarak iyi olanı yapmanın nedeni her zaman bir sınırlamadır. Böyle bir eylem neden yapıldı sorusunu dikkate almaksızın, o sadece bir davranış kalıbı olarak düşünülemez. Oldukça sonuççu "sorumluluk etiği" (Weber'in ifadesiyle) dahi, eylemi yapan failin güdüsüyle ilgili bir şey söylemek durumundadır, örneğin, bu kimse eylemin neticelerini dikkate almalıdır, sadece kullandığı vasıtaların "arılığı" ile ilgilenmesi yeterli değildir. (Ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın) yapıcı iyiyi sevmek onun gösterdiği istikamette güçlü bir şekilde motive olmak anlamına gelir; bu da iyiyi yapmanın bir parçası (söz konusu anlayışa göre) kabul edilir. Bu nedenle de iyi olmak, sadece bir şeyi *yapmayı* değil, bunun yanı sıra bir şeyi *sevmeyi* gerektirir.

edilmemiş kabullerinin bir parçası mıdırlar? Ya da motive edici sevgi nesnesi şeklindeki söz konusu Platonik iyi anlayışı acaba uzak geçmişe ait bir şey midir?

Platonizmin bu şekilde yapıcı bir niteliği kaynak olarak algılamakta tek başına olmadığı açıktır. Hıristiyan ve Yahudi teizmi de aynı şeyi yapar. Augustinus gibi Hıristiyan Platoncular açısından, Tanrı'yı Platon'un iyi idesinin konumunda görmek gayet doğaldı. Güneş imgesi her iki amaca da hizmet eder; temel bir farkla ki burada güç veren sevgi sadece Tanrı'ya karşı bizim duyduğumuz sevgi olmayıp aynı zamanda da Tanrı'nın bize duyduğu sevgidir (*agapē*). Modern hümanist görüşlerde olduğu gibi, insana hariçten gelen yapıcı iyi benzeri bir şeylerden artık yoksun olma durumumuzda acaba ne olur? Yüce fikrinin, tam olarak, büyüsünü yitirmiş bir evrenle cesaret ve sağduyuyla yüzleşmeye dayanan bir insan hayatı şekli olması durumunda ne diyebiliriz?

Bana öyle geliyor ki burada hâlâ ahlaki bir kaynaktan bahsedilebilir. Burada yapıcı bir gerçeklik, yani söz konusu cesur ayrışmayı gerçekleştirebilen varlıklar olarak insanlar vardır. Bu kapasiteye duyduğumuz hayranlık ve haşyet duygumuz, onlara uyarak yaşamamız için bize güç veren kaynaktır. Bu Kant'ın hümanist teorisinde açıkça kabul gören bir şeydir. Bize yasaya göre yaşama gücünü veren saik, bir defa onun rasyonel iradeden kaynaklandığını algıladığımızda, ahlaki kuralın önünde hissettiğimiz saygı (*Achtung*) duygusudur. Rasyonel failin evrenin geri kalanının üstünde yer aldığı, çünkü tek başına bir değeri olduğu şeklindeki kabulümüz, bizi ahlaken motive eden bir haşyet duygusunu da beraberinde getirir. Kant'ın teorisinde rasyonel fail yapıcı iyinin kendisidir.

Bir an için dahi modern hümanizmin bu içselleştirici hareketinin muazzam önemini hafife almak istemem. Bu hareket bizim için harici yapıcı nitelikleri artık kabul etmez. Hümanizm ahlak bilincinde hakiki bir devrim yaratır. Bu hareketi yapıcı niteliklerin mutlak bir inkârı olarak tanımlayarak imlemek isteyebiliriz. Nitekim modern hümanizmin, örnek modellerini Platonculuk ve Hıristiyan teolojisinden alan geleneksel şekilleriyle yapıcı nitelikleri ortadan kaldırdığı açıktır.

Burada hangi terimi kullandığımızın pek de önemli olmadığı kanısındayım. Bir önceki paragrafın teamülünü benimsemekte sakınca görmüyorum; burada sadece ahlak kaynaklarının süregelen

rolünü gözden kaçırma tehlikesi olabilir. Kantcı örneğin gösterdiği gibi, bütünüyle içkin bir iyi görüşü, tasavvur edilmesi neticede eylem yapma güdüsüne dönüşen bir saygıyı telkin eden bir şeyin mevcudiyetini tanımakla bağdaşır. Böylesi bir rolü üstlenen unsur her ne ise, bu unsur ahlaki kaynak işlevini yüklenecektir. Söz konusu kaynak, Kantçıların etik hayatlarında Platoncuların iyi idesinin konumuna benzer bir konuma sahiptir. İçkin bir etiğe yönelim, bu rolün artık oynanmadığı anlamına gelmez.

Ancak burada şöyle bir itiraz gelebilir: bütün bunlar Kant adına doğrudur ve bu ancak onun hâlâ yeterince modern olamayışından kaynaklanır. Nitekim Kant uyanma sürecini tamamıyla gerçekleştirememiş ya da Hıristiyan teolojisinin ve antik felsefenin bütün kalıntılarını bertaraf edememiştir.[3] Buna karşılık, saygınlığımızı anlamsız bir evrene karşı duruşumuzdaki cesaret ve sağduyumuzda gören yukarıda bahsettiğim diğer görüşe ne demeli? Benim belirtmek istediğim şey, benzer bir unsurun burada hâlâ esaslı bir rolü üstlendiğidir. Yani bu görüşe inananlar, hâlâ bir insanın saygınlığı algısına sahiptirler. Bu kavrayış onlara dünyanın kayıtsız devasalığı karşısında desteksiz olmalarına rağmen korkup sinmeden durabilme gücünü verir. Böylece onlar hayatlarının amaçlarını hayatı anlamada ve bu suretle de kendi önemsiz mevki ve varlıklarını fersah fersah aşmakta bulurlar. Paskal düşünen kamış imgesiyle bu düşünceyi evvelce dile getirmiştir. Evren insanı yok edebilir, fakat insanın evren karşısında büyüklüğü bile bile onunla karşılaşmasına dayanır. Burada bir unsur saygı duymamızı telkin eder ve bu saygı bize eylem yapma gücü verir. Yahut eğer bizi harekete geçirmekte tamamen başarısız olursa, onun, iyi algısı olarak kabul ettiğimiz şey olması imkânsızdır. Bu hümanizm, Kantcı hümanizme zannedildiğinden daha yakındır.

İçkinleştirmeyle birlikte önemli başka bir değişim daha meydana gelir. Sevgi, eylem yapma güdüsü rolünü saygıya bırakır. Bir başka ifadeyle, İbrahim'in Tanrı'sının emrettiği bir sevgi ve haşyet karışımından, kendi ilgiyi kesme güçlerimiz karşısında geriye sadece birazcık haşyet kalır. Bunu kelime dağarcığımızda bir fasılayla mimlemek için başka bir neden de budur. Bir kez daha, böyle bir fasılayı, sürekliliği gözden kaçırmamak şartıyla, sakıncalı görmem.

• • • •

3 Nietzsche, Kant'ın gereğinden fazla Hıristiyan ve Platoncu olduğunu iddia eder. Bkz. *The Gay Science*, parag. 355.

Biri modern içsel hümanizmin yapıcı niteliklere artık yer vermediğini, hiçbir şeyin modern dönem öncesi teorilerin ahlak kaynaklarının işlevine sahip olmadığını iddia ederse buna da aldırmam. Fakat hakikat olan şey, hâlâ bir şeyin benzer şekilde işlev gördüğüdür. Yani kendisiyle irtibatın belirli eylemleri ve saikleri, bir başka ifadeyle "düşünen kamışlar" olarak bizlerin kapasitesini daha yüce olarak betimleyen bir unsur mevcuttur. Bu unsuru tasavvur etmek de, bizlere daha yüce olana uygun olarak yaşayabilmemiz için gerekli eylem gücünü verir.

Ancak modern ahlak felsefesi ortamında işte bu unsuru unutmaya özendiririliz. Niteliksel farklılıklar konusundaki bilincimizin tamamıyla sönmesi, ahlaki düşünce ve deneyimimizin bu boyutunun da tamamen göz ardı edilmesine neden olur.

Bu nedenle, modern içselleştirme teorileri bağlamında ve hatta bunlar içinde inancını en fazla yitirmiş olanlar bağlamında dahi ahlak kaynaklarından bahsetmeyi tercih ediyorum. Farklılıklar konusunda adil davranmaya ve fazla mükemmel bir süreklilik resmi çizme kolaycılığına düşmemeye çalışacağım. Ancak her şey göz önünde bulundurulduğunda, zamanımızda bu tehlike hafif kalır.

İfade etme meselesine geri dönecek olursak, önemli süreksizliklerden birinin ifade etme konusunda kendimizi atalarımızdan daha yetersiz hissetmemiz olduğunu görürüz. Birinci bölümde insan haklarına duydukları saygının temelini neyin oluşturduğu sorulduğunda (Bölüm 1.1) insanların nasıl ne yapacaklarını şaşırmış bir hale geldiklerini ve daha sonra (1.4) geleneksel çerçevelerin bizim için sorunlu bir hal aldığını ve ifadelerimizin çoğunun nasıl açınsama maksatlı (*exploratory*) olduğunu belirtmiştim. Platon'dan açıkça çok etkilenmiş bir görüşü savunan Iris Murdoch, iyinin "temsil edilemeyen ve tanımlanamayan" bir şey olduğunu vurgular.[4]

Bu vurgu, eylem yapma gücü veren imgelerin ve hikâyelerin, günümüzdeki işlev görme şeklinde de kendini gösterir. Bunların en güçlülerinden bazılarının kökleri pek çok modernin terk ettiği dini ve felsefi doktrinlerdedir. Aslen bu imge ve hikâyelerin teme-

• • • •

4 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (Londra: Routledge, 1970), s. 74. Ya da daha sonra yazdığı gibi, "Eğer melekler olsaydı, onlar iyiyi betimleyebilirlerdi; ancak bizler böyle bir tanımı anlayamazdık," s. 99. Murdoch'un kitabını okuyan herkes burada yazdıklarımda ondan ne kadar etkilendiğimi görebilir.

linde yatan teolojik ve metafiziksel inançların yerine bir karşılık bulunamayabilir; fakat bu imgeler hâlâ bize ilham kaynağı olmaya devam ederler. Belki de daha iyisi, onlar hâlâ bizim için ahlaki bir kaynak olmayı sürdüren bir şeyi imlerler. Böylesi bir unsurun tasavvur edilmesi, ona saygı duyulması ya da sevilmesi bizi iyi olana yakınlaştırır. Az evvel belirtilen Murdoch'un "iyinin hakimiyeti" teorisi bu konuda bir örnektir. Bugün hiç kimse Platoncu ideler metafiziğini kozmosun şeklinin önemli bir açıklaması olarak kabul etmez. Fakat yine de, ışığında bir tür yansız sevgiyle eşyayı açıkça görebildiğimiz güneş şeklindeki iyi imgesi Murdoch'ta önemli bir işleve sahiptir. Ona göre, bu imge dikkatin ve arzunun yönünü tanımlamaya yardım eder ki biz ancak bu yol gösterme sayesinde iyi olabiliriz.[5]

Bu kez Yahudi ve Hıristiyan dini geleneğinden bir başka örneği Michael Walzer irdeler.[6] Çıkış hikâyesi yüzyıllar boyunca reform ve özgürlük hareketlerine ve hatta orijinal hikâyenin açığa vurduğu teolojik görüşü reddettiklerini iddia edenlere bile esin kaynağı olmuştur. Bazen belirli bir alternatif seküler teori, örneğin insanlığın sosyalizme doğru ilerleyişi şeklindeki Marksist tasvir gibi, bunun yerine geçirilir. Fakat çıkış hikâyesinin kendilerini esaretten kurtaran belirli bir Tanrı ya da tarih fikri olmayanlar için bile çok büyük bir güce sahip olduğu da açıktır. Dayandığı insanlık, Tanrı ya da tarih anlayışını anlamlı kılan doktrinin temelinde yatan şeyi açıklaması istenildiğinde zorlansa bile, yine de bir kimsenin hikâyesini bu ışık altında görmesi onun adına teşvik edici olabilir ve ona eylem gücü verebilir. Gerçek şu ki kişinin hayatını bu modelde görmesi muazzam bir ahlaki güç taşır. Teoloji ortadan kalksa dahi hikâye ilerlemeye devam eder. Northrop Frye, bir bütün olarak Kitab-ı Mukaddes'in Batı tarihinde böylesi eylem gücü veren hikâyelere nasıl büyük bir kaynak teşkil ettiğini gösterir.[7]

İyiyi ifade etmek, bizim açımızdan işte böyle oldukça zor ve sorunlu bir konudur. Bu zorluk meseleden kaçınmamızın bir nedeni olabilir mi? Birazdan anlatacağım gibi, bir bakıma belki de öyledir. Fakat öncelikle, yapıcı bir nitelik bir ahlak kaynağı işlevi-

• • • •

5 Murdoch, *Sovereignty of Good*, s. 91-92.

6 Bkz. Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

7 Northrop Frye, *The Great Code* (Toronto: Academic Press, 1982).

ni gördüğünde, ifade etme lehine çok güçlü nedenler söz konusu olur. Ahlaki kaynaklar güç verirler. Bu nedenlere yaklaşmak, onları daha iyi algılamak, amaçladıkları şeyi anlamaya başlamak bunları kabul edenler için onları sevmeye ya da onlara saygı duymaya yönlendirilmek ve bu sevgi/saygı vasıtasıyla daha fazla onlara göre yaşayabilmektir. İfade etme ahlaki kaynakları yakınlaştırabilir. İşte bu sebeple kelimeler güç verirler; yine bu nedenle kelimeler bazen muazzam ahlaki güce sahip olabilirler.

Pek tabii ki bahsedilen ifade etme herhangi bir ifade ediş değildir. Bazı formülasyonlar bu zamanda, mekânda ya da belirli kişiler adına ölü olabilir ya da onlar üzerinde herhangi bir güce sahip olmayabilirler. En açık örneklerde güç tek başına formülasyonun bir işlevi değil, bütün bir söz ediminin işlevidir. Tıpkı İncil'in mükemmel ve sürekli gücünün canlandırdığı gibi, aslında en güçlü örnek, konuşmacının, formülasyonun ve mesajı iletme eyleminin hepsinin birlikte görev yaptıkları durumdur. Bir formülasyon ancak kaynağı yakınlaştırdığı, bütün içsel gücüyle ve bizim sevgimizi, saygımızı ya da sadakatimizi ilham etme kapasitesiyle, onu açık seçik hale getirdiği anda güçlüdür. Etkili bir ifade ediş bu gücü açığa çıkarır ve kelimeler de işte bu şekilde kudret sahibi olurlar.

Kelimeler, Çıkış'ta, İşaya'da, İnciller'de gördüğümüz gibi, şimdiye kadar bilinmeyen ve algılanmamış bir kaynakla bağlantı kurdukları için kudretli olabilirler ya da Aziz Francis ya da Erasmus'da olduğu gibi bağlantıyı kopardığımız eski bir kaynağın gücünü eski haline getirebilirler. Aynı şekilde, kelimeler duygularımızı ya da hikâyemizi hasretini çekmekte olduğumuz kaynakla bizi bağlantıya geçirecek şekilde ifade etmek suretiyle de güce sahip olabilirler. Bu Augustinus'un *İtiraflar*'ı gibi hayatlarımızı yeni bir anlatımda yeniden biçimlendirmek suretiyle ya da 1960'larda Amerika'daki yurttaşlık hakları hareketindeki[8] gibi, mücadelemize Çıkış prizmasından bakmak suretiyle ya da insanların hayatlarını yeni bir hikâye yoluyla anladıkları daha az tanınmış ve önemsiz sayısız durumdaki gibi olabilir.

Belirli hikâyelerdeki muhteşem güç bölüm 2.3'teki tartışmanın ışığı altında anlaşılmalıdır. Bu tartışmada bir anlatımda hayatlarımızı bir şekilde iyiyle ilişkili olarak yorumlama mücadelemizden

• • • •

8 Walzer, *Exodus*, s. 3.

bahsetmiştim. İnsanların bunu gerçekleştirme yollarından biri kendi hikâyelerini bir iyiyi gerçekleştirme şeklinde daha büyük bir tarih örüntüsüyle ilişkilendirmektir. Bu örüntü Hıristiyanlığın geleneksel *Heilsgeschichte*'si, insanlığın İlerleyişi, istikbal vaat eden Devrim, huzurlu bir dünya inşa etme ya da milli kültürümüzün yeniden kazanılması ya da sürekliliği olabilir. Sanki bu şematik tarihi anlatımlar kendilerine ait bir çekme kuvveti uygulamışlardır. Güçlerinin sırrı insanların hayatlarına anlam ve öz katma kapasiteleridir. Bu kapasiteyi onlara kazandıran şey ileri bir inceleme konusudur. Ancak yukarıda belirtilenler dahil bazı şemaların bu güce sahip oldukları şüphe götürmez.

Ancak bazı insanların ifade etmeyi neden bir yanılgı kaynağı olarak gördüklerini ya da yukarıda bahsettiğim üzere ondan belirli bir kutsala bir saygısızlık olarak korktuklarını şimdi kolaylıkla anlayabiliriz. Bunun esas nedeni pek çok boş formülasyon olması, pek çok klişe taklitin mevcut olması değildir. Yine de boş formülasyonlar bazı kimselerin sessiz kalmayı tercih edişlerindeki –Karl Kraus belki söz konusu edilen şeyin bir örneğidir[9]– sebeplerden birisidir. En kötüsü bütün bunların sahte olabilirliğidir. Bu kudretli kelimelerin sahte olabileceği anlamına gelmez. Fakat kelimelerin telaffuzlarının gücünü ortaya çıkarma eylemi ya kendini beğenmişliğimizi beslemek ya da yüz kızartıcı bir statükonun savunması gibi daha kötü niyetli amaçlar için bir retorik olarak taklit edilebilir. Klişe formüller, etrafımızda, aslında bizi gerçek ahlak kaynaklarının enerjisinden izole eden ahlaki bir güvence kozası örmek için tarihi bir hileyle de birleşebilir. Daha da kötüsü, gücün açığa çıkması, Nuremberg'teki gibi, kötünün enerjisini geliştirmek için korkunç bir şekilde karikatürize edilebilir. Hayatlarımızın anlatım yapılarına gelince, bize burada eşlik eden yanılgı olasılıklarından enine boyuna bahsetmeye gerek yoktur.

Bu konuda sessiz kalmak için iyi sebepler bulunmaktadır. Ancak bu sebepler herkes için aynı derecede geçerli olmayabilir. Herhangi bir ifade ediş olmaksızın, nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, iyi ile olan bütün bağlantımızı kaybederdik. İnsan olmaktan çıkardık. Sessiz kalma konusunda en katı öğütler sadece belirli ifade ediş sınıflarına münhasır kılınmalı ve öteki ifade çeşitleri bundan

• • • •

9 Kraus tartışması için bkz. S. Toulmin ve A. Janik, *Wittgenstein's Vienna* (Londra: Weidenfeld, 1973).

mutlaka muaf tutulmalıdır. Problem hangisinin hangisi olduğunu belirlemektir. O halde sorumuz niteliksel farklılıklar anlayışımızın betimsel nesirle ifade edilmesi konusuna geri döner. Modern ahlak felsefesinin bastırma eğiliminde olduğu ifade şekilleri işte bunlardır. Acaba ahlak düşüncesi için bu ifade edişleri geri kazanmaya çalışmalı mıyız, yoksa bunların tam bir belirsizlikte bırakılmaları daha mı iyidir?

4.2

Kişi tereddüt etmeksizin iyi kavramı hakkında rakip fikirler arasındaki modern zihin karışıklığı ve çatışma çıkmazında iyiyi ifade etmek için açık nedenlerimiz olduğunu düşünebilir. Eğer kişi söz konusu niteliksel farklar hakkında akıl yürütmek istiyorsa, onları ayrıntılı olarak açıklamak zorunda değil midir? Ya da olumsuz şekliyle ifade edersek, kapalılık bu alanda açıkça görebilmeyi engelleyen kötürüm bırakan bir engel değil midir?

Bence öyledir ve ben açıklık argümanına olumlu bakıyorum. Fakat sessizlik taraftarı ikna olmamış olabilir. Eğer ifade ediş en iyi ihtimalle sıradanlaştırırsa ve en kötü ihtimalle de kendi kendimizi sergilememe ve kendimizi kandırmaya olan sevgimizi besliyor ise, bu durumda bilişsel durumumuzu geliştiremez. En derin ahlak anlayışımızda çelişkili olanı çabucak çözüverme, çatışmaları gereğinden hızlı bir şekilde bağdaştırma, kolayca bağdaştırılamaz olan şeyleri sentezleme, kısaca ahlak çıkmazımızı gerçekte olduğundan daha açık, daha bütüncül, daha uyumlu gösterme tehlikesi mevcut değil midir?

Bu tehlikelerin oldukça farkındayım, en azından farkında olma arzusundayım. Başka bir durumda, bu tehlikeler sessiz kalmak için geçerli nedenler sunabilir. Fakat modern felsefenin sessizliğini sağlıksız buluyorum. Yukarıda iddia ettiğim gibi, sessizlik fikri kısmen, geçersiz olduğuna inandığım metafiziksel ve epistemolojik nedenler, büyük orandaysa şu ahlaki ya da manevi nedenler tarafından desteklenir: gündelik hayatın benimsenmesi ve modern bağımsızlık anlayışı. Bu nedenleri farklı çeşitleriyle teyit etmek isterim; fakat bu çeşit son derece karışık olduğu için onu teyit etmeyi uygun bulmuyorum. Bu çeşit, gündelik hayatın benimsenmesini

ve bağımsızlığı niteliksel farklılıkları tanımayan, böylece yapıcı iyi-yi ise reddeden kavrayışlar olarak algılar. Halbuki bu kavrayışların kendileri niteliksel farklılıkların yansımalarıdır ve bazı niteliksel iyi anlayışlarını da varsayarlar. Son olarak, bir üstün nitelik bu alandaki herhangi bir teoriye (ifade edilmeksizin) esin kaynağı olduğunda, bütün yapabileceği bilinçli durumumuzu saptırmak ve "ahlaki" ile "ahlaki olmayan" ya da (Habermas'ın durumundaki gibi) "etik" düşünceler ile "iyi hayat"la ilgili olan düşünceler arasına katı bir sınır çizmek olur. Söz konusu sınır ise bu düşünceler arasındaki ilişkiyi fena halde tıkar ve her şeyden önemlisi, bizi modern ahlak düşüncesinin en önemli sorularından birisi olan "üstün nitelikler adına yapılan 'revizyonist' iddialar hangi dereceye kadar kabul edilmelidir" sorusunu sormaktan alıkoyar (bkz. Bölüm 3.2).

Bu düşünce tipinin varlığı ve kültürümüzdeki önemi iyinin ifade edilmesi lehine karşı konulmaz bir delil sunar. Aynı zamanda bu durum pek çok soruyu bastırır ve büyüsünden kısmen bile kaçar kaçmaz, kişinin entelektüel bakımdan boğucu şekilde tecrübe ettiği pek çok karışıklığı gizler.

Farklı epistemolojik, metafiziksel ve ahlaki etkenlerin birleşme operasyonlarını gizleyerek birbirlerini desteklediklerı bir tür kale oluşturmak için oldukça iyi bir şekilde kenetlendiği bu tür karışık bir pozisyon pek tabii olarak pek çok cihetten eleştiriye maruz kalacaktır. Bunların hepsi temelde yatan iyi anlayışlarını ifade etmeyle ilgilenmeyeceklerdir. Bugün gevşek bir biçimde yeni-Nietzscheci diye adlandırılabilecek etkili bir eleştiri hattı mevcuttur. Bu cephenin etkili bir çeşidi müteveffa Michel Foucault tarafından savunulmuştur ki bu görüş ifade edişi inkâr etme adına güçlü argümanlara sahiptir. Yeni-Nietzcheci duruş yöntemsel etiği esas olarak gizli ahlaki fikirlerinden dolayı eleştirir:[10] savunduğu bağımsızlık anlayışından dolayı ve üstün bir niteliğe bağlılığı ve bunun neticesi olarak ortaya çıkan köklü revizyonizmden dolayı. Bu noktada, yeni-Nietzcheci duruşun eleştirisi benimkiyle benzeşir; her ikimiz de modern felsefenin, benzersiz bir şekilde epistemik güdülerle

• • • •

10 Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984); Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'", *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Hoy (Oxford: Blackwell, 1986).

belirlenmiş olmadığını, onun yerine ahlaki güdülere sahip olduğunu göstermek istiyoruz. Ancak örtüşmemiz bu noktada sonlanır. Yeni-Nietzscheci teori, bu açıklamada, modern ahlak felsefesinin ve hatta genel olarak ahlak felsefesinin çoğunluğunun savlarının maskelerini düşüren polemik faydadan başka herhangi bir fayda görmez. Teori, ifade edişin kendisinde herhangi bir yarar görmez; tam tersine, yansıtma teorisinin kendi çeşidini destekler. Büyük oranda *The Gay Science*'dan[11] çıkarılan bir düşünce silsilesini izleyen yeni-Nietzscheci duruşa göre, eğer entelektüel pozisyonlar ahlaki pozisyonlarla yakın bağlantı içinde iseler, bunun nedeni her ikisinin de gerçekliğe yüklediğimiz düzenler olmasıdır. Hiçbir pozisyon bir başkasından daha az ya da daha çok haklı görülmemelidir. Hepsi nihayetinde belli bir karara dayanırlar. Foucault'nun bahsettiği "hakikat rejimleri" işte budur. Bu görüşü, ampirist kuzenleri gibi, son derece mantıksız bulduğumu söylemeye gerek yoktur. Bütün düzenlerin eşit şekilde ihtiyari olduğu, bilhassa da bütün ahlak görüşlerinin aynı derecede keyfi olduğu sonucunu doğrulayabileceğimiz bir bakış açısı biz insanlar adına ulaşılabilir değildir. Doğru olduğunu varsaydığımız ahlaki bir pozisyondan hüküm vermediğimizi düşünmek kendimizi kandırma olacaktır. Bu, faal bir birey olma durumudur, kabul ya da reddedebileceğimiz metafiziksel bir görüş değildir. Bu nedenle yeni-Nietzscheci filozofların meta-anlamlandırması –"ahlaki pozisyonumu muhafaza etmekle kargaşa üzerine bir hakikat rejimi dayatıyorum (ya da zorla kabul ettirme konusunda işbirliği yapıyorum), herkes de benim gibi yapıyor"– sadece ampiristlerin meta-anlamlandırması kadar imkânsızdır –"ahlaki pozisyonumu muhafaza etmekle nötr bir gerçekler dünyası üzerine değerler yansıtıyorum, başkaları da bunu yapıyor". Her iki görüş de söz konusu pozisyonu savunurken yaptığımız eylemler –düşüncelerimiz, kendimiz ve başkaları hakkındaki ciddi değerlendirmelerimiz– yoluyla kendimizi anlama şeklimizle uyumsuzdur. Bunlar hayatınızı yaşarken fiilen hayatınızı anlamlandırabileceğiniz yorumlamalar değillerdir. Bir başka ifadeyle, ahlak hayatımızın mevcut en iyi anlatımıyla çatışırlar. Acaba hangi meta-düşünceler fiili ahlak deneyimimizin en iyi anlatımını

• • • •

11 Bkz. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, kısım 110, 179, 246, 265, 301, 307, 333, 344, 354, 355, 373, 374.

geçersiz kılabilirler? Yeni-Nietzscheci pozisyon, tıpkı natüralizmin kaba formları gibi, BA ilkesiyle ters düşmektedir.[12]

Yeni-Nietzscheci teori garip bir şekilde –ya da ironik bir şekilde– aynı tür eleştiriye açıktır, çünkü her ikimiz de –ben ve bu teori– ana akım ahlak felsefesine karşı eleştiri yöneltirken kendi ahlaki güdülerimiz hakkında yeterince açık olmamakla itham ediliriz. Buradaki sorun sadece yeni-Nietzscheci teorinin, yalnızca epistemolojik temellere sahip olduğu iddiasında bulunan modern meta-etik teoriler gibi, ahlaki güdülere sahip olduğunu reddetmesi değil, fakat bu güdülere yanlış statüler vermesidir. Teori kendi bağlı olduğu değerlere karşı bir tür mesafe koyma iddiasında bulunur. Bu iddia aslında inşa edilmiş bir düzenin meyveleri olarak kendi değerlerinin statüleri konusunda açık olduğu savını da içerir. Söz konusu açıklık, teoriyi başka görüşlerden ayırır ve ona öteki teorilerde bulunmayacak şekilde, yanılgıdan uzak olma gibi bir üstünlük sağlar. Bu iddia, pek tabii ki değerleri "sadece" yansıtmalar olarak gören natüralist teorilerin iddialarıyla dikkat çekici oranda benzeşir. Her iki durumda da iddia mesnetsizdir ve belirli bir kendinde açıklık eksikliği iddiayı havada bırakır. Söz konusu açık olmayış ise ilgili meta-anlamlandırmayı fiili ahlaki deneyimlerimizi yaşadığımız şartlarla bağlantı kurmaktan alıkoyar.

Tıpkı zorunlu eylem teorileri gibi, yeni-Nietzscheci teoriler de temellerinde kendi epistemolojik ve ahlaki güdüler manzumesini barındırırlar. Önemli içgörülere kapı açması nedeniyle, özellikle bunlardan birinden bahsetmeliyiz. Bu akımın yazarları, iyi anlayışlarının belli otorite şekilleriyle nasıl bağlantılı olabileceğinin bilincinde olmamızı sağlamışlardır. Bu durum belli durumlarda aşikârdır; örneğin şan ve şöhreti öne çıkaran savaşçı etiği, açıkça erkekleri yüceltirken kadına ikincil bir rol vermiştir. Fakat daha yüce, görünüşte evrensel olan çeşitli manevi görüşler de eşitsizliği ve sözde ikinci derecedeki varlıkların bastırılmasını destekleyebilir. Yeni-Nietzscheciler, buradaki görüşlerini Romantizm çağında ileri sürülen düşünceler üzerine temellendirir. Belli türde üstün niteliklere bağlılık, "tabiat"ın bastırılmasına götürür ve bu da içimize egemenlik ilişkilerini sokar.[13] Daha sonra bu ilişkiler önüne geçile-

• • • •

12 Bkz. Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

13 F. Schiller, "A Master Within", *Letters on the Aesthetic Education of Man*, Mektup VI.

meyen bir şekilde insanlar arasında görülmeye başlar. İşte Frankfurt ekolü düşünürleri, Nietzsche'den olduğu kadar bu kaynaktan da beslendiler.

Bu iddiada çok önemli bir hakikat payı bulunmaktadır. Rasyonel bağlantısız bağımsızlık ve evrensel adalet ideallerinin en azından belli türleri, erkek var oluş biçimlerinin kadınlarınkinden üstün olduğu fikrini yüceltmektedir.[14] Bunun başka örneklerini bölüm 3.2'de vermiştim.

Tıpkı zorunlu eylem teorileri gibi, bundan iyi görüşlerinin hepsinin sadece egemenlik girişimleri olduğu ya da hepsinin rastgele seçilmiş görüşler oldukları sonucunu çıkarmak bir zihin karışıklığıdır. Böyle bir düşünce kişinin kendi pozisyonunun hatta daha doğrusu herhangi bir insanın duruşunun ne suretle bir tür iyi kavrayışından beslendiğini algılayamamak anlamına gelecektir.

Bu her iki kısıtlayıcı meta-görüş karşısında, fiilen ahlaki tepkilerimizin, eğilimlerimizin ve özlemlerimizin temelinde bulunan iyi görüşleri aslından sapmadan ifade etmeye büyük ihtiyaç vardır. Bu açıklama, öncelikle farklı ahlak görüşleri arasında çoğunlukla etrafımızdan kulak misafiri olduğumuz, hararetle tartışılan ve çoğu zaman da içimizde cereyan eden sürekli tartışmalar içinde yolumuzu apaçık görmemize yardım edecektir. Aslında ana akım teorinin ve yeni-Nietzscheciliğin mahiyetini anlamak bu tartışmada bir adım ileri gitmek anlamına gelecektir. Yukarıda iddia ettiğim gibi, pratik akılda gelişme kaydettiğimiz yol, bir görüşün bir başkası karşısında hata indirgeyici bir hareketle nasıl üstün çıktığını göstermek suretiyle gerçekleşiyor ise, o halde inkâr etseler de bir iyi görüşünden kaynaklanan ahlak teorileri üstün gelinmeyi tamamen hak ederler; bu teorileri aşmak ise katışıksız bir kazanç olacaktır. Bundan sadır olabilecek natüralist ya da Nietzscheci farklı etik şekilleri ya da evrensel hak teorileri, bu yalanlamanın içerdiği derin tutarsızlığı ve kendi kendini aldatışı arkada bırakmış olduklarından dolayı daha güçlü ve daha ikna edici olacaklardır.

• • • •

14 Bkz. Carole Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). Gilligan Piaget'nin telkin ettiği ve Lawrence Kohlberg'in geliştirdiği evreler aracılığıyla etik gelişim anlayışının aslında kadınların daha uygun buldukları belli etik düşünme şekillerini küçümsediğini iddia eder.

Meselenin temel ve en sorunlu problemlerini daha az saptırılmış bir şekilde ele alabileceğimiz için de tartışmanın kendisi de ilerleme kaydedecektir.

Modern kültürde bu problemlerden bir dizisi, bir tarafta belirli üstün niteliklere, özellikle de, evrensel ve eşit saygı ve modern otonom bağımsızlık taleplerine bağlılığımıza, diğer tarafta ise bu değerler adına nelerin kurban edilmesi gerektiği konusundaki değer anlayışımız arasındaki gerilim ve hatta çatışmayla ilintilidir. Bunun gibi çok sayıda fikir ayrılığı mevcuttur. Bazı durumlarda toplumun iyiliği tehdit altındadır; başka durumlarda da arkadaşlık ya da geleneksel kimliğimiz tehlikede görünmektedir. Başka çatışma durumlarında ise şehvet ve cinsel tatmin nitelikleri yüce amaçlarımızla gerilim halindedir.

Bunları birbiriyle uyuşmayan niteliklerden kaynaklanan, uygun "ödün-verme" konusunda bir kararı bize dayatan herhangi bir çatışmada da tecrübe edebiliriz. Fakat gerilimden bahsederken kastım daha ziyade bir tarafta üstün niteliklere tartışmasız olarak öncelik veren bir görüş ile öte yandan böylesi bir görüşün getirdiği başka, "aşağı" niteliklerin feda edilmesini tamamıyla kabul edilemez olarak gören bir görüş arasında, modern dünyadaki ahlaki görüş çatışmalarıdır. Bu son görüş modern anlayışta günlük hayatın benimsenmesinden doğar ve Romantizm kaynaklı "tabiat"la uyumdan "ahlak"ın kendi kendine zarar verici karakterine karşı yapılan Nietzscheci eleştiriye kadar bir dizi şeklinde kendini gösterir (bkz. Bölüm 3.2).

Modern kültürde bu formda bir dizi tartışma, bir yanda aklın, otonom bağımsızlığın, eşitlik ve evrenselliğin gereksinimleri olarak görünen şeylerle, diğer yanda tabiatın, gerçekleştirmenin ya da ifadesel bütünlük, mahremiyet ya da seçicilik gereksinimleri arasında sürekli olarak yaşanır. Farklı tartışmacılar hatları oldukça farklı şekillerde çizerler ve neden fedakârlık edilmemesi gerektiği hususunda farklı tanımlar arasında –örneğin insan sınırlarının kabul edilmesini savunan dindarlar ile şehvet düşkünü çiçek çocuklar arasında– önemli fikir ayrılıkları mevcuttur. Fakat tartışmaların şekli paralellik gösterir; hepsi şu ya da bu şekilde son iki yüzyıldır Aydınlanma felsefesini çeşitli Romantik muhalefet şekilleriyle çatıştıran büyük ev-içi tartışma ile ilintilidir.

Herhangi bir şekilde iyi nitelikleri ifade etmekten kaçınan ana akım ahlak felsefesi ve çeşitli yeni-Nietzscheci akımların her ikisi-

nin de bu meselelerde sağlıklı düşünmeyi engellediği inancındayım. Ana akım ahlak felsefesi, üstün niteliklerle "sıradan" nitelikler arasındaki çarpışmayla başa çıkamaz. Eylem ilkelerine yoğunlaşan, tek bir ilkeye dayanan bölünmez bir "ahlak" anlayışı temayülüne sahip ana akım ahlak anlayışı, tartışmanın temel nedeni olan niteliklerin çeşitli türlerini bile tam olarak algılayamaz. Üstün niteliğin özel bir statüye sahip olduğu şeklinde bir anlayış söz konusu olduğunda, bu anlayış ahlak dilinin özel mantıki nitelikleri ya da diskurun varsayımları tarafından maskelenir.

Yeni-Nietzscheci görüşlere gelince, bunlar çatışmayı üstün niteliklerin itibarını sarsmakla çözerler. Fakat onlar bu işi ahlak görüşlerini yalnızca dayatılan düzenler olarak gören bir meta-doktrin vasıtasıyla yaparlar. Bu doktrin sadece savunulamayacak bir iddia olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda da bir üstün niteliğin gerektirdiği feragat ve zarar görmeye karşı yapılan protesto şekillerinin kendilerinin, oldukça farklı başka bir üstün nitelik tarafından nasıl beslendiğini gizlerler. Nietzsche'nin felsefesi süper insan karşı idealini ve koşulsuz üstün nitelik olumlamasını önermek suretiyle, bu konuda daha zengin ve daha inandırıcıdır.

Bu her iki meşhur felsefenin de, ahlaki düşüncemiz konusundaki bu son derece karışık meta-yorumlamalarından dolayı engelledikleri iyi niteliğin ifade edilmesi, bütün bu tartışmalar arasındaki meseleleri açık seçik görebilmenin temel şartıdır.

Sadece bu kadar da değil. Bu felsefeler sadece kendilerine esin kaynağı olan nitelikleri perdelemekle kalmazlar, fakat aynı zamanda bütün modern tartışmada, subjektivizm diye adlandırabileceğimiz bir yönde derin bir çarpıklığa da neden olurlar. İfade ettikleri (ancak kabul etmek istemedikleri) ve yücelttikleri niteliklerin hepsi insan merkezlidir: bağımsızlık, aktif yardımseverlik, evrensel haklar. Ne var ki kültürümüzde insani olmayan tabiatın taleplerini kabul edip etmeyeceğimiz hususunda başka bir temel tartışma patlak vermiştir. İris Murdoch'un iddia ettiği gibi, acaba "hayvanların, kuşların, taşların ve ağaçların amaçsız büsbütün yabancı özgür varlığında" elde edeceğimiz "kendini unutan haz" ahlaki iyiye bizi daha da yaklaştırır mı?[15] Bu meseleyi ekolojik hareketin bazı kolları temel bir konu haline getirirler. Bir başka ifadeyle, acaba vahşi

• • • •

15 Murdoch, *Sovereignty of Good*, s. 85.

doğanın bizden bir isteği, neticede insanlar için faydalı olabilecek bir şeye tutunarak elimizden gelen en iyi şekilde önlem almak suretiyle, uzun vadeli ihtiyatlılığa değil, ancak sadece kendi yararına muhafaza edilmesi adına bir talebi var mıdır?[16] Ya da farklı bir alana sıçrarsak, acaba hakikati açıkça gösterme konusunda araçsal olmayan bir iyi nitelik mevcut mudur? Başka hiçbir iyiye muhtemel bir katkısı söz konusu olmayan (ıstırabı dindirmek, adaletsizliğe bir son vermek gibi) ve büyük ihtimalle de söyleyene büyük bir zararı dokunacak olan, bir eylemi gerçekleştirmek (burada zorunluluktan bahsetmek oldukça yersiz bir davranıştır) doğru mudur? Örneğin Stalin hakkında yazdığı 1932 şiiri hem hürriyetine hem de hayatına malolan Mandelstam'a niçin hayranlık duymalıyız?[17]

Pek tabii ki bu konularda tarafsız değilim, söz konusu olan "insan ötesi" üç talebi (ve dahasını) kabul ediyorum. Bununla birlikte, bu konularda agnostik olanların bile, burada eleştirdiğim felsefelerin söz konusu taleplere karşı kesinlikle önyargılı yaklaşacakları konusunda benimle hemfikir olacaklarına inanıyorum. Onlar bunu bu tartışmanın bir tarafınca etkilendikleri için değil ve fakat bu etkilenmenin tartışmada ortaya çıkamayacak kadar gizli olmasından dolayı yapmaktadırlar. Şu halde insan merkezlilik tartışma götürmez bir durumdur. İnsan merkezlilik, genel mutluluğun azami dereceye çıkarılması, evrenselleştirilebilecek bir kurala göre hareket etmek ya da serbest bir tartışmada bütün tarafların kabul edebileceği bir kurala göre hareket etmek gibi, ahlak teorisinin (varsayılan) belirleyici niteliklerinde ortaya çıkar. İnsani olmayanın (ya da en dışta cansızların)[18] talepleri ise bu tür çerçevelerde işitilemez.

• • • •

16 Bkz. Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), Bölüm 22.

17 Mandelstam'ın yazıya geçirmeksizin oluşturduğu ve 1933'te Moskova'daki birkaç küçük toplantıda –aralarından birinin kendisine ihanet ettiği dostları arasında– okuduğu şiirinin bir kısmı şöyledir:

> Yaşarız, altımızdaki toprağa sağır,
> On adım ötede hiç kimse konuşmamızı işitmez,
> Duyduğumuz tek şey Kremlin dağcılarıdır,
> Katil ve köylü kıyıcısı.

(Bu gizli servisin eline geçen ilk çeşididir) Nadezhda Mandelstam, *Hope against Hope* (Londra: Collins, 1971), s. 13.

18 Bu faydacı teorinin, mutluluğu en fazlaya çıkarmaya ve acıyı en aza indirmeye yönelik yaptırımı yerine getirme konusunda hayvanları da hesaba katan (Bentham'daki haklı bir gerekçeyle) bir kolundan dolayı bu itirafı ilave ettim. Bkz. örneğin, Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Random House, 1975).

İşte bu durum zorunlu eylem felsefelerinin, –yeni-Nietzscheci teorilerin de böyle olduğu iddiasındayım– ahlak düşüncemize soktukları, son bölümün bitiminde (Bölüm 3.3) bahsettiğim engellerden başka bir tanesidir. Genel olarak bunlar, bizim iyinin gücünü kabul etmemizi engelleyen, onlardan etkilenmememizi sağlayan ya da etkilenmiş isek bunu ahlaki olmayan bir duygu olarak yanlış tanımlamaya sevk eden at gözlükleridir. Ezici bir suç kaynağı ya da kendini beğenmiş bir üstünlük duygusu kaynağı olarak, iyiye olumsuz bir şekilde odaklanmak, neticede bizi yapıcı bir iyinin nasıl soruşturabileceğini, etkileyebileceğini ve güçlendirebileceğini kabul konusunda isteksiz hale getirebilir.

Bütün bunlar iyinin bir tür felsefi nesirde ifade edilmesi çabalarını lehine konuşurlar.

4.3

Aşağıda yapmaya çalışacağım şey işte budur. Fakat bunu yapmak pek de kolay değildir. Yapacağım iş neticede sadece önceden ifade edilmiş bir pozisyonu incelemek amacıyla kaydetmek değildir. Bazen bunu yapmak mümkündür, ancak çoğunlukla bu girişim, tam olarak ifade edilmemiş olanı ifade etmek, böylesi görüşleri kabul etmemeyi bir onur meselesi yapan belli modern felsefelerin temelini oluşturan ahlaki bakış açılarını açığa çıkarmak olacaktır. Burada yapılacak iş sadece kaydetmek değil, çok kibirli bir şekilde başkalarının gerçekte neyi kastettiklerini onlardan daha iyi ifade ettiğini iddia etmek suretiyle bir dil icat etme olacaktır.

Ne var ki burada tarih büyük bir başvuru mercii olarak karşımıza çıkar. Modern iyi anlayışlarının ifade edilmesi tarihsel bir girişim olmak zorundadır. Aynı zamanda bu sadece bu türden herhangi bir teşebbüs için geçerli genel nedenlerden dolayı, yani mevcut duruşlarımızın ya onları bir model olarak ya da kıyas ölçütü olarak alarak geçmiş pozisyonlarla bağlantılı olarak tanımlamak için yapılıyor değildir. Modern dünyada kendisini eski cumhuriyetin ve şehir devletinin örnek modelleri bağlamında tanımlayan sivil hümanist gelenekten, kendini dinin ve geleneğin egemen olduğu bir geçmişe karşıtlıkla tanımlayan Aydınlanma felsefesine kadar her ikisinin de bol miktarda kanıtı mevcuttur. Geçmiş karşısında kendini tanımlama gerçeği bizi bu geçmişi ve özümsendiği ya da reddedildiği hususları yeniden incelemeye teşvik eder. Aslında bunun

nasıl ortaya çıktığını anlamak, çoğunlukla bize günümüz görüşleri hakkında başka türlü sahip olamayacağımız bakış açıları sunar. Eskilerle aramızdaki farklılıkları anlamak, bizlerin onların kendi kendini yönetme çerçevelerini benimsememizin aslında bizim için ne ifade ettiğini daha iyi anlamamızı sağlar. Aydınlanmanın reddettiği varsayılan "gelenekler"e ve bu reddedişin aldığı şekillere daha yakından bakmak, bize karşıt her iki görüş arasındaki farkı yeni bir ışık altında değerlendirme ve neticede çağdaş felsefe ile ilgili yeni bir bakış elde etme imkânı verir.[19]

Ne var ki, kendi iyi görüşlerinin temelinde yatan algıları bastıran bu modern natüralist görüşlerin durumunda böylesi bir geçmişe müracaat çok daha gereklidir. Bu görüşlerin erken dönem dini ya da metafiziksel görüşlerden bunları kısmen reddetmek suretiyle nasıl geliştiklerini izlemek, sadece kendi yükselişlerini ne tür bir dönüşümün belirlediğini apaçık görmek adına önemli değildir. Aynı zamanda, bu erken dönem görüşlerini, o dönemlerde açıkça söylenmiş fakat şimdilerde bilinçaltına itilen bir tür iyi anlayışı modelini anlamak için de yeniden hatırlamak zorundayız. Örneğin modern natüralist-faydacı "yüce" niteliklere düşmanlığın ve sıradan, duyusal mutluluğun savunulmasının günlük hayatın benimsenmesi olarak adlandırdığım şeyden kaynaklandığı inancındayım. Nitekim günlük hayatın benimsenmesi, erken modern dönemde, benzer şekilde sözde "yüce" eylem türlerinin evlilik ve mesleğin gündelik mevcudiyeti lehine reddedilmesine neden olmuştu. Bu benimsemenin asli şekli teolojikti ve Tanrı'nın takdis ettiği olumlu bir gündelik hayat görüşü içermekteydi. Bu hayatın Tanrı'nın bahşettiği yüce bir önem taşıdığına inanılır ve söz konusu benimsemeye zemin hazırlayan da bu görüştür. Fakat modern natüralizm sadece bu teistik anlayışı kabul etmemekle kalmaz, aynı zamanda kendisini bütün yüce değer ifadelerinden de tecrit eder. Bununla birlikte, olağanın değeri konusunda böylesi bir algının modern natüralizme hâlâ hayat verdiğini ve bu akımın geniş bir kabul görmesinde güçlü bir ahlaki isteklendirme kaynağı olduğunu iddia etmek istiyorum. Bu bastırılmış unsuru açıklarken, bu unsurun selefine müracaat etmeye ve modern natüralizmin bütünüyle reddettiğini iddia ettiği bu selefin düşünsel içgörülerinden

• • • •

19 Bu konuyu şu eserde inceledim: "Philosophy and Its History", *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

ne ölçüde soluklandığı sorusunu sorma durumunda kalırız. Çünkü bu görüş, bir şekilde benzer bir manevi enerjiden beslenir; ancak kendisi söz konusu enerjiyi hiçbir şekilde tanımlamaz. Acaba modern natüralizm söz konusu kaynak hakkında kendi metafiziksel öncülleriyle uyumlu bir açıklama sunabilir mi? Ya da o gerçekten açıkça reddettiği bir şeyden gizlice yaralanmakta mıdır? Laik medeniyetimizin en seküler cihetlerinde bile Kitab-ı Mukaddes'e ait manevi imgelemin gücü, belki de bizleri şüphelendirmelidir; nitekim bu durum, bundan aynı neticeyi çıkaramayacak olsak da, Nietzsche'yi şüpheye düşürmüştür.

Her halükarda, bu durum, bize açıkça ifade edişe giden yolun tarihsel bir yol olması gerektiğini gösterir. Modern bakış açılarımızın gelişimini izlemeye çalışmak durumundayız. Sadece filozofların doktrinleri ile değil aynı zamanda medeniyetimizdeki yaygın tavırların temelinde yatan dile getirilmemiş oldukça geniş sahaya yayılan unsurlarla da ilgilendiğimiz için, bu tarih sadece ifade edilmiş inançların ve felsefi teorilerin tarihi olmayacak ve fakat "düşünce tarzları" diye adlandırılan şeyi de ihtiva etmek zorunda kalacaktır. Böylelikle, kendimiz ve en derin ahlaki bağlılıklarımız hakkında yeni bir anlayış ortaya koymak zorundayız.

4.4

Bunu başardığımızda ahlaki durumumuzun şimdikinden hem daha karmaşık hem de potansiyel olarak daha tartışmalı olduğunu göreceğimiz öngörüsünü taşıyorum. Özelde de daha evvel bahsettiğim üstün niteliklerin benimsenmesi ile bu üstün nitelikler adına feda edilen niteliklerin savunulması arasındaki büyük disiplin içi ahlak tartışmalarının her iki yanında da bulunduğumuzu ve bulunmaktan başka çaremizin olmadığını keşfedeceğimiz inancındayım.

Bu oldukça güvenilmez bir iddia gibi görünebilir. Daha üst seviyede ifade açıklığı, bizim gayriihtiyari her iki tarafta da bulunduğumuzu pek tabii ki gösterebilir; ancak ifade ediş bizim böyle olmak zorunda olduğumuzu nasıl gösterebilir? O halde, taraflardan birini daha açık ifade ederek reddedemez miyiz?

Buradaki "zorunluluk" daha önce burada herhangi bir etkisinin olamayacağını göstermeye çalıştığım harici herhangi bir argümandan kaynaklanmaz. Daha ziyade, bu bizim kimliğimizle ilgidir. Aslında iyi algılarımız kişilik anlayışlarımızla bağlantılıdır. Bölüm

2.1'de ele alınan kimlik ile ahlaki yönelim arasındaki yakın bağlantıda bu ilişkinin bir yönünü görmüştük. Kim olduğumuz konusundaki algımız, iyi bağlamında bulunduğumuz yer algımız vasıtasıyla oluşur. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, bu iyinin ne olduğu noktasında birbirleriyle köklü farklılıklar taşıyan algılayışlar, insan faktörünün mahiyeti, yani birey anlayışları konusundaki çok farklı anlayışlarla paralellik gösterir. Bazı yönleriyle insan kültüründe öncelenmemiş bir şekilde modern iyi algılarımızın gelişimini takip etmek, aynı zamanda benzeri daha önce hiç görülmemiş yeni fail ve kişilik anlayışlarının evrimini izlemek demektir.

Aslında Bölüm 2'deki tartışma, dört terim arasında bir bağlantının varlığını öne sürer: bunlar hem (a) iyi anlayışlarımız ve (b) birey anlayışlarımız, aynı zamanda da (c) kendileri vasıtasıyla yaşamlarımızı anlamlandırdığımız anlatı türleri ve (d) toplum anlayışları yani insan failler arasında bir insan fail olmanın nasıl bir şey olduğu anlayışlarıdır. Kısım II'de canlandırmaya çalışacağım gibi, bunlar bir bakıma gevşek "paketler"de birlikte evrilirler. Modern birey anlayışlarımız sadece yeni iyi anlayışlarıyla bağlantılı ve mümkün olmayıp, aynı zamanda (i) yeni anlatım şekilleriyle ve (ii) yeni toplumsal bağlar ve ilişki anlayışlarınca belirlenir.

Tipik modern anlatı şekilleri, çizgisel gelişim hikâyelerini, tarihteki ilerleme hikâyelerini ya da bir bitiş noktası olmayan ferdi hayatlar ve nesiller boyunca sürekli edinim hikâyelerini ve sıfırdan zengin olma hikâyelerini ihtiva eder. Tüm bunların bir son noktası yoktur. Aynı şekilde, bunlara sadece çocukluk ve ergenlik boyunca değil, aynı zamanda sonraki evreleri boyunca da sürekli gelişim olarak bir hayat algısını da eklemek gerekir. Hayatı önceden tanımlanmış evrelerin şekli değişmez gelenekçe anlamlandırılmış bir bütün oluşturması şeklinde görmek yerine, hayatımızı çoğunlukla öncelenmemiş sonuçlar istikametinde bir gelişim hikâyesi olarak anlatırız. Bu geniş ölçüde bildik şekilleri belirtmektir; yoksa mesela Proust'un kendi hayatı için yarattığı, çağdaş imgelemde derin bir iz bırakan, anlatı yoluyla oluşturduğu bütünlük türü gibi zamanımızın en imgesel buluşlarını belirtmek değildir. Ve tabii ki günahsızlıktan nifaka ve sonra yüce bir harmoniye uzanan ve Hıristiyan dini tarihinden ve binyılcı hareketlerden ödünç alınan, ancak daha sonra Marksizm ve bir dizi başka teori tarafından sekülerleştirilen ve modern düşünce ve hissiyatta son derece güçlü bir etki yaratan helezonik tarih algısı mevcuttur.

Bu anlatı şekillerine, yeni toplum anlayışları ve yeni birlikte yaşam şekilleri algıları eşlik eder. Hür, bağımsız fail ile, bağımsız fertlerin uzlaşısıyla meydana gelen toplum algısı örtüşür; bunun sonucu olarak da, kişisel haklara sahip fertlerden oluşan bir toplum algısı ortaya çıkar. Belki de bu, modern medeniyetin gelişigüzel inşa ettiği en köklü toplum imgelerinden biridir. Bu imgelem meşhur 17. yüzyıl toplumsal sözleşme teorileriyle başlar; fakat bugün başka şeylerin yanı sıra, kişilerarası seviyede, bağımsız iki varlık arasındaki bir sevgi "ilişkisi" şeklindeki çağdaş nosyonda bayağı bir formda gelişir, mutasyona uğrar ve ortaya çıkar. Dışavurumcu bir ben algısı ile bir millet olarak toplum görüşü birbiriyle bağlantılıdır. Söz konusu millet benzer anlamlı köklerle bir araya getirilir; çünkü bu kökler varsayılan sadakat ve bağlılığımızda söz sahibi olduğuna inanılan ortak insan potansiyelimizi tanımlarlar. Buna karşılık, Benedict Anderson'un gösterdiği gibi[20] modern milliyetçiler kendi tarihsel anlatım şekillerini geliştirmişlerdir. Bu çoklu bağlantılar, iyiye yer vermeyen çağdaş düşünce formlarının perdeledikleri düşünce unsurlarındandır. Onlar, modern birey anlayışımızın, "ahlak topografisi" olarak adlandırılabilecek şeyle bağlantılı olduğunun ve buna dayandığının bilincinde değillerdir.[21] Bu düşünce akımları, bizim tıpkı kalplerimiz, karaciğerimiz olduğu gibi, yoruma açık olmayacak şekilde benliklerimizin de olduğunu düşünme eğilimindedir. Pek tabii ki onlar bu [ahlak algısı ile benlik algısı arasındaki] tersine ilişki hakkında hiçbir fikre sahip değillerdir.

Bu bağlantılar bir kez belirlendiğinde belli ahlak görüşlerini reddetmek pek de kolay olmayacaktır. Yani bir kimse kendisini hâlâ özel bir tür fail olarak tanımlarken, belli ahlak görüşlerini reddetmeye kalktığında bu inkârın yapmacık olduğu ortaya çıkar; çünkü o kimse hâlâ reddettiği bu görüşlerle yaşamayı sürdürüyor olacaktır. Bununla birlikte, kendini gerçekten ve doğru bir şekilde başka şartlarda görmek çok kolay olmayabilir. Bu birey anlayışı kendimizi davranırken, hissederken ve düşünürken yorumlayabilmemize yardım eden en kullanışlı anlatımın parçası olabilir. BA il-

• • • •

20 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983).

21 Bu konuyu şurada inceledim: "The Moral Topography of the Self", *Hermeneutics and Psychological Theory*, ed. Stanley Messer, Louis Saa ve Robet Woolfolk (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).

kesi ahlaki duruşumuzun hakikiliği konusunda bir deneme olarak da işlev görebilir.[22]

Eğer durumun böyle olduğu ortaya çıkarsa, modern kültürün ahlak çatışmaları her birimizin içini kasıp kavuruyor demektir. Açık seçikliğimiz uzlaşma yolunu görmemize yardım etmedikçe de bu durum devam eder. Eğer daha uzak önsezimi dillendirecek olursam, bu durumu, açık ifade edişin potansiyel bir amacı ve meyvesi olarak gördüğümü söyleyebilirim. Üstün niteliklere karşı en güçlü özlemlerimizin kendi kendine zarar vermek gibi bir bedeli talep etmeyecekleri bir yol araştırmak zorundayız. Ben böyle bir uzlaşmanın mümkün olduğu inancındayım; fakat bunun temel şartı kendimizi bütünüyle adayacağımız nitelikleri tanımaya muktedir kılmamızdır. Eğer açıkça ifade ediş, bizi zihinsel bastırma duruşlarından kurtarmak için bize imkân sağlıyor ise, bunun nedenlerinden biri, kendileriyle yaşadığımız nitelikleri bütünüyle kabul edebilmemize olanak sağlamasıdır. Bir başka neden ise, bizi ahlaki kaynaklarımızla yüzleştirecek ve bunların hayatlarımızdaki güçlerini açığa çıkaracak olmasıdır. Ana akım felsefenin dar formülasyonları, bir tür iyinin bir diğerinin lehine gözden çıkarılmasını öne çıkararak inkârlarda bulunur; fakat bu inkârlar, sorgulanmalarına bile olanak vermeyen mantıki bir kalıpta dondurulmuş vaziyettedir. Açıkça ifade ediş, uzlaşmanın hayati bir koşuludur.

Eğer açıkça ifade etme mümkün değilse, bu durumda ifade ediş bize daha fazla içsel çatışma getirecektir. Bu bir risk olarak düşünülebilir. Bu durumda bile, en azından, ruhun daralmasına ve pek çok manevi kaynağımızın modern natüralist kültürün yıkımı sonucu körelmesine bir son vermiş oluruz.

Her halükarda, sonuç ne olursa olsun, gelecek sayfalarda modern kimliği oluşturan dört kavram arasındaki bazı bağlantıların tarihi gelişimini incelemeye odaklanmak istiyorum.

• • • •

22 Bu tartışmayı belirli örnekler aralığıyla bağlantılı olarak uzun uzadıya şurada inceledim: "Humanismus und moderne Identität", *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985).

İkinci Kısım
İÇEDÖNÜKLÜK

5. Ahlak Topoğrafyası

Modern birey anlayışımız, belirli bir içedönüklük anlayışıyla (belki de bir anlayışlar ailesiyle) bağlantılıdır; hatta onun bu anlayışça oluşturulduğu da söylenebilir. Takip eden bölümlerde bu anlayışın ortaya çıkışını ve gelişimini inceleyeceğim.

Özalgı ile ilgili ifadelerimizde "içeri-dışarı" zıtlığı önemli bir rol oynar. Düşüncelerimizin, fikirlerimizin veya hislerimizin "içimizde" olduğunu, bu akli durumların ilgilendiği dünyadaki nesnelerin ise "dışarıda" olduğunu düşünürüz. Ya da kapasitelerimizi veya potansiyellerimizi, kendilerini kamusal alanda açıkça gösterecek ya da gerçekleştirecek gelişmeleri bekleyen "içsel" mevcudiyetler olarak düşünürüz. Bilinçaltı bize göre içerdedir ve hayatımızın kontrolünü bizimle tartışan dile getirilmemiş, söylenmesi imkânsız, inkişaf etmemiş güçlü duygular, eğilimler ve korkuların derinliğini "içsel" olarak düşünürüz. Bizler, kısmen keşfedilmemiş ve karanlık iç dünyamızla, içsel derinlikleri olan yaratıklarız. Conrad'ın *Heart of Darkness*'ındaki karakterin gücünü hepimiz hissederiz.

Ne var ki dünyanın bu şekilde kısımlara ayrılması bize her ne kadar güçlü görünse, bu yer belirleme eksiksiz olsa ve insan failin gerçek tabiatında yerleşik görünse de, bu zıtlık büyük oranda dünyamızın, modern Batı insanının dünyasının bir özelliğidir. Bu yer belirleme, insanların örneğin başlarının gövdelerinin üstünde olduğunu kabul ettikleri gibi doğal olarak benimsedikleri evrensel bir kabul değildir. Bu daha ziyade modern Batıda egemen olan ve dünyanın öteki yerlerine de buradan yayılmış olabilen, fakat zamansal ve mekânsal bir başlangıcı olan ve bir sonu olabilecek olan, tarihsel olarak sınırlı bir öz yorum şekline ait bir işlevdir.

Bu görüş pek tabii ki orijinal bir görüş değildir. Pek çok tarihçi, antropolog ve başkaları bu görüşü neredeyse bilinen bir gerçek

olarak görür. Bununla birlikte, bu durum, hepimizin içinde yaşayan normal insan açısından inanılması oldukça zor bir konudur. Bunun nedeni söz konusu yer belirlemenin kişilik anlayışımızla ve dolayısıyla da ahlak kaynakları anlayışımızla ilişkili oluşudur.[1] Bu bunların tarihte değişmeyeceği anlamına gelmez. Tam tersine anlatmak istediğim hikâye, böyle bir değişimin hikâyesidir. Fakat belirli bir kişilik, ahlak kaynakları ve yer belirlemeyle ilgili algı grubunu benimsediğimizde, bunlar kendileri içinde ahlaki durumumuzu tecrübe ettiğimiz ve tasarladığımız kabuller haline gelir. Tarih bilgimiz ve kültürel farklılığımız bizi neye inanmaya götürürse götürsün, söz konusu kabuller değişmez ve itiraz kabul etmez görünmeye başlar.

Bu yüzden doğal olarak, tıpkı başlarımız ya da kollarımız olduğu gibi, benliklere ve kalplere ya da ciğerlere sahip olduğumuz gibi, içsel derinliklere sahip olduğumuzu düşünmeye başlar ve bunları katı, yorum kabul etmez gerçeklikler olarak algılamaya başlarız. İç dış gibi yer ayrımları kendimiz hakkındaki gerçeklikler gibi keşfedilmiştir ve bunlar muhtemel başka yollar arasında bizim tercih ettiğimiz belirli bir yol gibi görece de değildir. Belirli bir çağda ve medeniyette belirli bir kanaat kendisini dayatır gibidir; sağduyuya inandırıcı tek kanaat buymuş gibi gelir. Aramızda kim düşüncelerimizin içimizin, "zihnimiz"in dışında başka bir yerde olduğunu düşünebilir? Kendimizle ilgili tecrübemizin tabiatında mevcut bir şey, söz konusu yer belirlemeyi neredeyse itiraz edilemez, karşı konulmaz kılar.

Burada sürekli bir şekilde gözden kaçırmakta olduğumuz şey bir birey olmanın ahlak problemleri alanında var olmaktan, kimlikle alakalı olmaktan ve kişinin nasıl olması gerektiğinden ayrılamaz olduğudur. Birey olmak, kişinin bu alanda duruşunu bulabilmesi, kendisini burada konumlandırabilmesi, bir perspektife sahip olabilmesidir.[2]

• • • •

1 Bu yerelleştirmeler ile ahlak kaynakları anlayışı arasındaki ilişkiyi uzun uzadıya şurada inceledim: "The Moral Topography of the Self", *Hermeneutics and Psychological Theory*, ed. Stanley Messer, Louis Sass ve Robert Woolfolk (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).

2 Varlığı "soru içinde" olan *Dasein* hakkında Heidegger'in meşhur formülasyonunda kastettiği şey budur. *Dasein* bir varlıktır (*ein Seiendes*), "dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *Um* diesses Sein selbst geht/[O] daha ziyade, varlığındaki varolanın kendi varlığından ➔

İnsanların daima bireyler oldukları, bütün kültürlerde içi dıştan ayırdıkları fikrinde de bir doğruluk payı yok mudur? Bir anlamda hiç şüphesiz vardır. Gerçekten zor olan şey insani evrensel düşünceleri tarihsel inşalardan ayırmak ve her zaman eğilim gösterdiğimiz şekilde, kendi özel yolumuzun insanlar için bir şekilde zorunlu görülmemesi için tarihsel inşaları insani evrensel düşüncelere karıştırmamaktır.

Bu ayrımı yapabilmek için genel bir formülüm olduğunu söyleyemem. Eğer böyle bir formülüm olsaydı insan kültürünün en büyük entelektüel problemini çözmüş olurdum. Hatta öz yorum yapabilen bir canlının doğasında yatan yaygın niteliği karakterize edecek doyurucu genel bir formülün bulunabileceğinden de şüphe etmekteyim. Bununla birlikte buradaki ayrıma birkaç aydınlatıcı örnekle işaret edilebilir.

Örneğin modernler, Şaman kültüründe insanın üç ruha sahip olduğu, bunlardan birinin kendi başına gezebildiği ve hatta bir müddet gittiği yerlerde kalabildiğine inanıldığını[3] okuduklarında, bu bilgiye anlam vermekte zorlanırlar. Acaba bu, bu insanların bizim insanın bütünlüğü ya da insanın kişiliğinin bedeniyle bağlantılı olduğu düşüncemizi paylaşmadıkları, insanları bizler gibi aynı şekilde kabul etmedikleri anlamına mı gelir? Ne var ki bizler böylesi tuhaf şeyleri kabul etmek zorunda değiliz. Bir seviyede bütün zamanların ve mekânların insanlarının çok benzer bir "ben" ve "benimki" anlayışını paylaştıkları hususunda muhtemelen emin bir tavır içine gireriz. O günlerde yontma taş devrine ait avcı bir grup bir mamuta yaklaşırken, planları tersine gider de hayvan avcı A'ya doğru hamle yaptığında A'nın aklından "cezamı çekmeye hazırım" düşüncesine benzer bir şeyler geçer. Son anda korkunç hayvan sola salınıp da A yerine B'yi ezdiğinde, A'nın tecrübe ettiği duygu zavallı B'ye duyulan üzüntüyle birlikte bir rahatlama duygusudur. Bir başka ifadeyle, grup üyeleri onların yerinde biz olsaydık hissedeceğimiz duygunun aynısına sahip olmalılar. Burada bir insan, orada bir başka insan vardır ve hangisinin hayatta kalacağı/gelişeceği, hangi kişinin/bedenin mamut tarafından çiğneneceğine bağlıdır.

• • • •

olması açısından ontik olarak farklıdır"; *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), s. 12.

3 Bkz. Mircae Eliade, *Le Chamanisme* (Paris: Gallimard, 1968), s. 179.

Bize muhtemelen uzak atalarımızı bile anlaşılır kılan bu süreklilik hatlarının yanı sıra, insan faili ahlaki ve manevi boyutlarında anlamaya çalıştığımızda aldatıcı tezatlarla karşılaşırız. Şaşkınlık içinde Kuzey Sibiryalı Buriatların üç ruh anlayışıyla karşılaşınca bu tezatların farkına varırız. Fakat modern birey anlayışımız, yabancı birisine aynı derecede bulanık ve şaşırtıcı gelecek olan, tarihsel olarak yerel bir benlik yorumudur. Her dilde kendine referans etme ve refleksiv düşünce, eylem ve tavır tanımları için kaynakların (bu kaynaklar işaret edici ifadelerin ötesine geçer ve arkaik Hint-Avrupa dillerindeki orta çatı gibi formları içerir) mevcut olması muhtemeldir. Fakat bu kesinlikle, önüne belirli ya da belirsiz bir artikelin, yani "bilinen" ya da "herhangi" bir birey şeklinde, "birey"i bir isim yapmakla aynı şey değildir. Bu, modern fail anlayışımıza özgü önemli bir şeyi yansıtır. Eski Yunanlılar *gnōthi seauton* –"kendini bil"– öğüdünü formüle etmeleriyle ün salmışlardı; ancak genelde insan failden *ho autos* olarak bahsetmemişler ya da terimi belirsiz bir artikelle tercüme edeceğimiz bir bağlamda kullanmamışlardı.[4]

İç/dış ayrımı bağlamında benzer bir ayrım belki de kadim ile özellikle modern arasında yapılabilir. Konuşurken ve eylemlerimizle açığa vurduklarımıza karşın, kendimize sakladığımız düşünce, arzu ya da niyetleri tanımlayan bir "iç" anlayışı mevcuttur. Senin hakkında ne düşündüğümü söylemekten kendimi alıkoydu-

• • • •

4 Aristoteles *Ethics*'in meşhur bir pasajında (II69b7) bir arkadaşından "başka bir birey" olarak bahseder, ancak bu, aşağıda da açıklanacağı üzere, insan faili hakkında "bireyler" şeklindeki mevcut tanımımızla aynı güce sahip değildir. Bazen çok farklı kültürden metinleri "birey/benlik" gibi ifadelerle tercüme ederiz. Örneğin Upanişat literatüründe durum budur. İngilizce tercümelerinde "Benlikle Brahman birdir" gibi ifadelerle karşılaşırız. Bunun ne derece etnosentrik asimilasyona yol açtığına ya da bu dini bakış açısının gerçek niteliğini ne derecede yakaladığına önceden karar vermek imkânsızdır. Ancak bizim "tin", "can" ya da "psişe"miz gibi kelimelerle tercüme edilen *atman* kelimesinin fail açısından temel önemi olan bir şeyi ifade ettiğini ve etimolojik olarak nefes alma ifadesiyle ilişkilendirilen bir terim olduğunu bilmeliyiz. Bizim modern Batılı birey/benlik anlayışımızın Theravada Budizmindeki "bensizlik" (*anatta*) anlayışı gibi temelden farklı bir doktrin ve kültürel bakış açısıyla ilişkisi hâlâ, en azından bana göre, şaşırtıcı ve zor bir meseledir. Ancak belki de modern Batılı anlayışın doğuşunun bu şekilde incelenmesi, Theravada görüşünün yorumlarıyla birlikte aydınlatıcı bir karşılaştırmaya zemin hazırlamaya yardım eder. Örneğin Steven Collins, *Selfless Persons* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

ğumda düşünce içerde kalır ve düşünmeksizin ifade ettiğimde ise artık düşüncelerim kamu malıdır. Bu ayrım farklı pek çok kültür için ortak bir temadır. Tema zengin bir "iç" ve "dış" anlam fikriyle dokunmuştur ve her bir durumda medeniyetin özel ahlaki/manevi görüşünü ifade eder. Bu nedenle, Clifford Geertz'in Java'dan bildirdiği *batin/lair*[5] ayrımında derhal bize anlaşılır ve tanıdık gelen bir unsur mevcuttur. Geertz'in betimlediği şekliyle *batin* bütün fenomenolojik dolaysızlığında kişisel duyguların belirsiz, değişken akışıdır; *lair* ise "kültürümüzde insan hayatının katı davranışçıların kendilerini incelemeye adadıkları –harici eylemler, hareketler, tavırlar, konuşmalar– kısmıyla ilgilidir".[6] Geertz aynı zamanda bu anlayışın Batılı benzerinden ne kadar farklı olduğuna, özellikle de aynı şekilde fertlere bağlı olmadığı[7] ya da aşina olduğumuz şekliyle ruh/beden ayrımıyla bağlantılı olmadığı gerçeğine vurgu yapar. İçsel ile dışsal arasındaki evrensel olarak bilindik bir insani ayrım olarak görünen şey, burada oldukça tuhaf ve alışılmamış manevi bir doktrinle iç içe geçmiştir.

Bununla birlikte tıpkı birey anlayışımız gibi böylesi doktrinlerin bir yüzünün daima bize tanıdık gelmesinden dolayı sıradan bir insan bütün bir yer belirlemenin gerçekte bizimkinden oldukça farklı olduğunu anlamakta zorluk çekecektir. Benzer bir biçimde bu kimse bizim modern iç ve dış fikirlerimizin aslında başka kültürlerde ve zamanlarda emsali olmayan yabancı düşünceler olduğunu kavramakta da zorluk çeker.

Bunun nasıl tuhaf ve farklı olduğunu görmek için, bu anlayışın evvelce egemen olan bir lokalizasyondan çıkışını izlemek faydalı olacaktır. Bunun örnek bir ifadesi Platon'da mevcuttur.

• • • •

5 "From the Native Point of View", *Interpretive Social Science*, ed. P. Rabinow ve W. M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979), s. 230.

6 *a.g.e.*

7 Bu nedenle Geertz *batın* ya da "iç" alanın "en azından kökenleri bakımından, bütün bireylerde özdeş olarak kabul edildiğini, böylece söz konusu iç alanın bireysellikleri sildiğini" belirtir; *a.g.e.*

6. Platon'un Kendine Hâkim Olma Anlayışı

6.1

Platon'un ahlak doktrini, örneğin *Devlet*'inde beyan ettiği şekliyle bize oldukça bildik gelir. Akıl egemen olduğunda iyiyizdir ve arzularımız hâkim olunca da kötüyüzdür. Bugün pek tabii ki çoğu insan bu görüşle aynı fikirde değildir, fakat Platon'un doktrini bize tamamen anlaşılabilir gelir. Aslında eserindeki hararetli tartışmaların da doğruladığı gibi, Platon'un zamanında bile çoğu insanın onunla aynı fikirde olmadığı açıktır. Bu bildik ve makul görünümlü doktrin, kısmen geçerli olmakla birlikte, gözler önüne sermeyi istediğim derin bir değişimi de örtbas eder.

Yukarıda gözler önüne serilen şartlarda Platon bize bir ahlak kaynağı görüşü önerir. Bize yüce ahlaki bir duruma geçmek için yöneleceğimiz yeri anlatır. Platon'un bize gösterdiği yerin düşünce alanı olduğunu söyleyebiliriz. Az evvel "aklı" "düşünce" olarak karşıladığım tercüme bütünüyle masumane değildir. Aşağıda antik ile modern arasındaki betimlemek istediğim dönüşüm bu kelime değişikliğinde dile getirilebilir. Fakat şu an için Platon'u ahlak kaynaklarını düşünce alanına yerleştirirken görmemizi sağlamak amacıyla bu çeviri masummuş gibi davranacağım. Yüce ahlaki bir duruma erişebilmek için gideceğimiz yer burasıdır.

Düşünce ya da akıl aracılığıyla kendine hâkim olma yetisini kazanırız. İyi insan "kendisinin efendisidir" (ya da "kendisinden daha güçlüdür", *kreittō autou*, 430E). Birisi ifadeye ruhun yüce ve aşağılık kısımları arasındaki bir ayrımı ilave etmedikçe, Platon bu ifadenin anlamsızlığını görür. Kendinin efendisi olmak, ruhun üstün unsurunun aşağılık unsura hükmetmesi, yani aklın arzu-

ları kontrol etmesi demektir (*to logistikon*'un *to epithumetikon*'a hükmetmesi).

Sonuç olarak akıl hükmettiğinde iyi oluruz ve artık arzularımızla idare edilmeyiz. Fakat hegemonyadaki değişiklik sadece bir grup amacın önceliği bir başka gruptan ele geçirmesi meselesi değildir. Akıl hükmettiğinde oldukça farklı bir tür düzen ruhta hüküm sürer. Aslında söz konusu düzenin burada ilk kez hükmettiğini söyleyebiliriz. Tam tersine arzunun bölgesi karmaşadır. İyi ruhlar düzen (*kosmos*), barış (*xumphonia*) ve ahengin (*harmonia*) tadını çıkarırlar, kötü ruhlar ise arzuları tarafından her tarafa dağılmış vaziyettedirler ve daimi bir çatışma içindedirler. Platon onları bir tür "iç savaş"tan (*stasis*)[1] muzdarip ruhlar olarak bile tanımlar. Daha sonra da Platon demokratik ve zorba adamın grafik betimlemesinde bu ruhların muzdarip oldukları vicdan azabı acılarını ve içsel kendi kendine zarar verici çatışmayı okuyucunun zihnine silinmez bir şekilde kazır.

Aklın hâkim olduğu insan, kendisiyle barışık olmanın yanında, sükûnet içindedir. Arzulu insan ise, sürekli bir şekilde tedirgin ve huzursuz olup şehvetleri tarafından devamlı surette bu ya da şu tarafa çekilir durur. Bu ise üçüncü bir farklılıkla bağlantılıdır. İyi insan kendine hâkimdir, diğeri ise perişan bir haldedir. Birincisi bir tür kendine hâkim olma, kendinde odaklanma duygusuna sahipken, öteki bitmek tükenmek bilmeyen arzularınca yönlendirilir ve bütün bunlardan yoksundur. Platon sürekli olarak arzuların sınırsız doğasına vurgu yapar. Şehvetlerince yönetilen kişinin kötü talihi, bu kişinin asla doymak bilmemesidir; o kimse sürekli aşırıya sürüklenir. Platon arzulayıcı unsurun "doğası gereği doyumsuz" olduğunu söyler (442A, *physei aplēstotaton*).

Akıl vasıtasıyla kendine hakimiyet beraberinde şu üç meyveyi getirir: kendisiyle birlik, sükûnet ve aklı başında bir kendine hakimiyet.

Platon medeniyetimizdeki egemen ahlak teorileri ailesine ait formun kurulmasına oldukça önemli bir katkıda bulunmuştur. Yüzyıllar boyunca pek çok insan 'düşünce/akıl'ın hayatlarımızı iyi yönde düzenlediğine ya da eğer ihtirasın engellemesi olmasa böyle olabileceğine inandı. Bu görüşün altında yatan arka plan bağlan-

• • • •

1 *Republic* 444B'de adaletsizlik bir tür iç savaş olarak ya da tinin bir parçasının diğer kısımlarına karşı isyanı olarak betimlenir.

tıları hemen hemen aynı kaldı. Buna göre, bir şeyi rasyonel olarak değerlendirmek ona karşı hislerine kapılmayan bir duruş benimsemektir. Akılcı yaklaşım, ne yapılması gerektiğini açıkça görmek, sakin olmak, kendine hâkim olmak ve bu sebeple bu işi yapabilmektir. Akıl tek ve aynı zamanda da eşyayı doğru biçimde görebilmek için bir güçtür ve kendine hakimiyetin bir şartıdır. Rasyonel olmak gerçekten kendine hâkim olmaktır.

Bu görüş egemen olmakla birlikte tartışmasız bir görüş değildir. Hıristiyan ilahiyatı Platoncu felsefenin çoğu unsurunu devşirmiştir; kutsallık ve kurtuluş Platonizmden türetilmiş arınmışlık ve "huzur ve mutluluk verici bakış" terimleriyle ifade edilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte, iradenin köklü dönüşümüne yapılan Hıristiyan vurgu, asla bu terkiple nihai olarak uzlaştırılamaz. Hıristiyan düşünürler defalarca Yunan felsefesiyle izdivacın şu ya da bu yönüyle ilgili olarak başkaldırmışlar ve zaman zaman aklın kendiliğinden pekala kötülüğün hizmetçisi de olabileceği, aslında aklı iyinin teminatçısı yapmanın putperestliğe düşmek olduğu tezini dayatmışlardır. Luther akıl hakkında açıkça "işte o fahişe" diye bahseder.

Kısmen Hıristiyanlığın Yunan felsefesine bu direncinden kaynaklanan şekilde, modern çağımız rasyonel ahlak felsefesine karşı bir takım başkaldırılara tanıklık etmiştir. Bu başkaldırılardan bir türü bazı Romantiklerden, bir başkası ise Nietzsche'den gelir. Her ikisinden de alıntı yapan Frankfurt ekolü de, rasyonel hegemonyanın, rasyonel kontrolün bizi boğabileceği, kurutabileceği ve bastırabileceği düşüncesini geliştirir; rasyonel kendine hakimiyet kendine tahakküm ya da esarete dönüşebilir. Burada bağımsızlaştırıcı bir güç olma sözü veren aklın bu özelliğin tersine dönüştüğü "diyalektik bir aydınlanma" söz konusudur. Akıldan kurtulma ihtiyacı içinde durmaktayız.

Bağımsızlık namına meydan okuyuş özellikle moderndir; fakat aklın hegemonyasına baş kaldırmalar eskiler arasında da söz konusu idi. Bir bakıma Platon bu egemen ahlak felsefesinin tesis edilmesinde esas kahraman olarak görülebilir. Süreç içinde öteki ahlaklar, öteki ahlak kaynağı şablonları ya gözden düşürülmeli ya da ilhak edilip boyunduruk altına alınmalıdır. Örneğin güce, cesarete ve büyük işler tasarlama, gerçekleştirme yeteneğine değer verilen, hayatın amacının şan ve şöhret olduğu, ölümsüzlüğün an-

cak kişinin adının insanların dudaklarında yaşadığı müddetçe elde edildiği bir savaşçı ahlakı (daha sonraki savaşçı vatandaş) söz konusudur. Buradaki üstün ahlak durumu bir enerji taşkınlığıyla, güç ve cesaretle –örneğin savaş alanında– aşırı dolu olmak ve önündeki her şeyi ezip geçebilmektir. Bu, mütefekkir ve kendi kendine hâkim rasyonel tefekkür duruşundan sadece farklı olmayıp aynı zamanda da onunla uyumsuzdur. Aslında bazı daha ilkel kültürlerde bu aşırılık bir tür delilik ya da cinnet hali olarak görülür. Büyük savaşçı savaş alanında bir tür çılgınlıkla coşar; "berserk" gibi koşar. "Berserk" kelimesi İskandinavya kültüründen alınmıştır, fakat benzer bir durum erken dönem Keltlerinde de mevcuttu.

Bu Platon'un ahlak kaynaklarının mevkisi, kişinin üstün bir duruma geçebilmek için gitmesi gereken yer hakkındaki görüşünden tamamıyla farklı bir görüştür. Bu görüş, bir başka karşıt anlayışla, şairlerin bu ruh haliyle yarattıkları manik bir esinlenme halini yücelten görüşle ortak noktalara sahiptir. (*Apoloji*'de Sokrat'ın söylediği gibi şairler eserlerini hikmetle değil, bazı sezgilerle ve tanrısal *enthusiazontes*'in etkisine kapılmış olarak yazarlar, 22C.)

Devlet'in yazarı[2] kendi görüşünü yapılandırabilmek için her iki görüşle de yüzleşmek durumundadır. Bu konuda takındığı tavır ikinci görüşü neredeyse bütünüyle gözden düşürmek ya da en azından bizim bu görüşten sakınmamızı sağlamak ve birinci görüşü de boyunduruk altına almaktır. Bu son eylem, *Devlet*'te arzu ile akıl arasında, ruhtaki görevi akla yardımcı olmak olan üçüncü bir unsuru, yani "tin"i (*thumos)* betimlemek suretiyle gerçekleştirilir. Tin'in işlevi toplumda, siyasi lidere tam anlamıyla tabi kılınması gereken savaşçının fonksiyonuna benzer.

• • • •

2 Burada bu dolaylamayı kullanıyorum, çünkü tarihi Platon'un manik ilham konusunda kararsız olmadığına dair bazı deliller mevcuttur. *Apology*'de alıntıladığım referansın yanında *Phaedrus*'ta da bu konu lehte bir tavırla ele alınır. Amacım açısından bu belirsizlikleri çözmeye ihtiyacım yok. Burada temel kaynağı *Republic* olan, savaşçı etiği ile ilham arasında oldukça katı bir çizgi çeken çok etkili bir ahlak görüşünün izini sürmekteyim (Bkz. örneğin Mania'nın kontrol edilemez cinsel tutkuyla ilişkilendirildiği 403A). Bunun gerçek Platon'u yansıtıp yansıtmadığı benim teşebbüsüm açısından önemli değildir. Amacım *Republic*'te ortaya konulan gelenek oluşturan doktrini yakalamaktır; yazarın bu doktrinle kendi arasına koyduğu ironik mesafe ne kadar büyük olursa olsun fark etmez. Metnimdeki "Platon" ismi bu doktrini ileri süren kişi için bir kısaltmadır. Bu ismi Platon'a ait görmeyenler, bu ismin kullanılışında onu görünmez bir tırnak işaretiyle belirlemelidirler.

Platon'un çalışması muhtemelen uzun sürede gelişen bir sürece önemli bir katkı olarak görülmelidir. Bu çalışma sayesinde bir akıl ve tefekkür etiği eylem ve şöhret etiği üzerine egemenlik kazanır. İkinci tür etik hiçbir zaman bütünüyle kenara atılmaz. Platon'un şanın bir hayat amacı olarak değerini düşürme çabalarına rağmen, çünkü bu konuya olan ilgi gerçekliğe değil de sadece görünüme odaklanmıştı, Platon'un üç parçalı düzenli ruh tasvirinde çizdiği resim Batı toplumunda ortaya çıkan olgu adına daha iyi bir modeldir. Nitekim bu olgu yüce bir akıl ya da arılık ahlakı hegemonyası altında istemeye istemeye benimsenen eylem ve şeref etiğini kontrol altına alma tavrıdır. Haçlı seferleri sonrasında ortaya çıkan Hıristiyan şövalyeliği modeli, bunun iyi bilinen bir örneğidir.

Burada farklı türde yer belirlemeler bağlamında bizim bakış açımızdan önemli olan şey, bu akıl etiğinin egemenliğinin yükselişinin beraberinde ne şekilde farklı bir fail anlayışı getirmiş olduğudur. Bu belki de bize Bruno Snell ve başkalarının üzerinde yorumlar yaptıkları Homerci psikolojinin nitelikleri üzerinde yorumlama imkânı sağlar.

Snell[3] Homer'de standart Platon sonrası anlamıyla, yani bütün farklı düşüncelerimizin ve duygularımızın ortaya çıktıkları biricik mahalli belirten bir terim olarak "zihnimiz" ve hatta "ruhumuz" olarak çevrilebilecek kelimelerin yokluğuna işaret eder. Homerci "*psychē*", düşünme ve hissetme mahallinden ziyade içimizde yer alan ve ölümle bizden uzaklaşan bir yaşam gücüne işaret eder. Homer'in kahramanlarını tasvirinde bu türden şeylerin "nerede" vuku bulduğu sorulursa, böyle bir sorunun tek bir yanıtı bulunmaz. Tam tersine karşımıza çıkan bir parçalanmışlıktır: bazı şeyler *thumos*'ta, bazıları *phrenes*'te, bazıları *kradiē*, *ētor* ya da *ker*'de ve yine bazıları da *noos*'da gerçekleşirler. Bu yerlerin bazıları bedensel lokasyonlarla özdeşleştirilebilir; örneğin *kradiē*, *ētor* ya da *ker* kalple, *phrenes* de akciğerlerle özdeşleştirilebilir. Richard Onians[4] da *thumos*'un aslen akciğerlerde konumlandırıldığı konusunda güçlü bir argüman ortaya koyar. Buna göre, "zihnin" konumlandırılması ile ilgili çokluğa paralel olarak bedensel atıflar da genellik-

• • • •

3 Bruno Snell, *The Discovery of the Mind* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1953), Bölüm I.

4 Richard Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951).

le bizim bedenin kısımları olarak düşündüğümüz şeylere yapılır. Snell, *soma* teriminin cesede atıf olduğunu iddia eder. Canlı bedene atıflar yani "kollar ve bacaklar", "deri" vb., bağlamla uygun bir şekilde çeşitlenir.

Snell yine Homer kahramanının eylemin doruklarına çoğunlukla bir tanrının kahramanın içine yüklediği bir enerji taşkınlığı ile taşındıklarına dikkat çeker. Aslında aynı şey kahramanın büyük hatalarının bazıları için de söylenebilir. Agamemnon, Akhilleus'a karşı haksız ve akılsızca davranışını bir tanrının kendisine musallat ettiği "delilik" haline atıfla mazur görür. Fakat modern sezgilerimizin tersine bu, faile atfedilen erdemi ya da kabahati azaltmaz. Etkileyici eylemleri bir tanrının aktardığı enerjiyle desteklenmiş olsa da, büyük bir kahraman her zaman büyük kalır. Aslında burada bir ayrıcalık söz konusu değildir; kahramanın büyük kalması ilahi yardıma rağmen değildir. Böylesi ilahi bir eylem mahalli olması kahramanın büyüklüğünün ayrılmaz bir parçasıdır.

Adkins'in dediği gibi Homer insanı, "bütününden ziyade parçaları göze çarpan ve beklenmedik ani enerji erişiminin çok farkında olan bir varlık olarak" açığa çıkar.[5] Modern açısından bu parçalanma ve görünüşteki erdem ve sorumluluk konusundaki kafa karışıklığı oldukça şaşırtıcıdır. Bazıları[6] Snell'in tezini önemsememe ve Homer insanının karar verme ve sorumluluk anlayışı şekliyle bizden bütünüyle farklı olduğunu kabul etmeme eğilimindedir.

Eğer bazı önemli ayrımlar göz önünde bulundurulmaz ise tartışma kolayca yanlış anlamaların tutsağı olabilir. Yukarıda yapmaya çalıştığım şey de işte buydu. Eğer yukarıdaki yontma taş devri avcıları örneğine geri dönecek olursak, Homer savaşçısı –ve bizim– kadar onların da kendilerinin başkaları arasında münferit bir fail oldukları algısına sahip oldukları büyük bir olasılıktır: ben, kaderi şu mamutun saldırısı ya da düşmanımın mızrak hücumuna bağlı olan biriyim. Benzer şekilde onlar da bize tanıdık gelen karar verme anlayışını paylaşmış olmalılar. Bazı şeyler bana bağlıdır: canavarın saldırısını savuşturabilir miyim? Savaşmalı mı yoksa kaçmalı mıyım?

• • • •

5 A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), s. 27.

6 Örneğin bkz., Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley: University of California Press, 1971), s. 9.

Bu kelimelerin, kişinin ahlaki güce teslim olmak için gitmesi gereken oldukça farklı bir ahlak kaynakları düşüncesi olduğuna işaret ettikleri iddiasındayım. Bizim kendi kültürümüzden çok farklı olan bu tür bütün kültürler gibi, kişi bir antropolog olarak Homer savaşçılarıyla yaşamış olsa bile bu kültürün olumlu bir betimlemesini yapmak aşırı derecede zordur. Kaldı ki, kişinin tasarrufundaki birkaç metinle bunu yapabilmesi neredeyse imkânsızdır.

Bu görüş hakkında olumsuz yönde bir şeyler söylemek, görüşü ne olmadığıyla, yani sonunda söz konusu görüşe üstün gelen zihin ve sorumluluk anlayışıyla tanımlamak mümkün olabilir. Eğer Platon'un teorisini, bu mutlak galip görüşün nihai ifadesi olarak değerlendirecek olursak, bu durumda tezat noktaları ortaya çıkar. Sadece kendi kendine hakimiyet bilinci haline ayrıcalık verdiği ve bunu kişinin kendisiyle azami bütünlük hali olarak adlandırmış olmasından dolayı, Platon'un görüşü zihnin birleştirici bir mekân olarak algılanmasını gerektirir. Belirli duygu ve düşünceleri özel bir alana yerleştirme eğilimi bu duygu ve düşüncelerin özel doğasından kaynaklanır. Bunlar normalde hissettiklerimizden farklı ve hatta onlara zıttırlar. Aşırı ilham anlarında tecrübe ettiğimiz şey bu niteliktedir. Bugün hâlâ özel yer belirlemeden, ancak farklı bir nitelikteki lokalizasyondan bahsetmek isteyebiliyoruz. Nitekim bir şahıs hakkında adeta dışarıda bir yerlere gitmiş gibi "kendinden geçmiş", "aklı başka yerde" ifadelerini kullanırız. Bir bakıma çok öfkelendiğimizde hissettiğimiz, sakinleştiğimizde hissettiklerimizle mukayese kabul etmez; insanlar ve olaylar gözümüzde oldukça değişmiştir. Benzer bir değişim de âşık olduğumuzda ya da bu aşk halinden çıktığımızda meydana gelir. Tecrübe alanı o kadar fazla değişim gösterir ki, söz konusu dönüşümü tanımlamak için yer değişimi imgelerini kullanma arzusuna kolaylıkla boyun eğeriz.

En üstün kaynaklarını, esinlenmenin zirvesinde olma durumundaki gibi özel hallerde bulan ahlak hayatı açısından tecrübeyi özel mekânlar vasıtasıyla betimlemek en derin ve en açıklayıcı tasvir olacaktır. Bu durumların özel tabiatını söz konusu hallerin olağan duygu ve düşüncelerle süreksizliğini belirterek vurgularız. Fakat tam tersine, eğer bize göre en üstün durumun bizim akledici ve kendi kendimize hâkim olduğumuz durum olması halinde, öteki durumlarla ilişkisi olmayan özel bir durumda olmak bir tür merkezileştirme kaybı, bir gerileme, üstesinden gelinmesi gereken bir şey

olurdu. Ayrıcalıklı akılcı düşünme durumumuz, anladığımız ve bu nedenle diğer durumların tamamını inceleyebileceğimiz bir durum olarak tanımlanır. Akılcı ahlakı destekleyenlere göre, ayrıcalıklı durum ötekilerin tamamıyla iletişim dışında olma anlamında özel bir durum değil, tam tersine rasyonel hegemonyanın beraberinde getirdiği kendimiz üzerinde yoğunlaşmayı başarırken, bütün duygu ve düşüncelerimizin görüş alanında olmaları durumudur. Bu nedenle, özel, iletişim dışı durumlar sapmalardır; bu durumlar akıl için engellerdir ve aklın zirvesine erişme konusundaki başarısızlığı temsil ederler.

Bir başka ifadeyle ruh prensipte, *de jure* olarak birdir; tek bir mahaldir. Ruhu, bir mahaller çokluğu olarak tecrübe etmek bir hatadır ve nakıslıktır. Mahallerin birliği ve bundan dolayı da bütün duygu ve düşüncelerin tek yeri olarak, bu yeni ruh anlayışı –hayat ilkesi olarak *psychē* ile karşılaştırıldığında– rasyonel hegemoni ahlakının önemli bir unsurudur. Eğer insanın bütününe ahenk ve uyum getirecek kendi kendine hâkim akıl anlayışında zirveye erişecek isek, ruh bir bütün olmalıdır.

Öte yandan mahallerde çokluk fikri yüce kaynağı ulvi gücün kişiye nüfuz etmesi olan bir ahlak görüşüne oldukça iyi uyum sağlar. Herkes gibi ben de Homer'in insan algısının inandırıcı bir betimlemesini yapmanın oldukça zor olduğunu düşünüyorum, fakat parçalanmanın ve ilahi gücün kişiye nüfuz etmesinin birbirlerine ait oluşunun ya da hâkim olmaya başlayan Platoncu formülasyon tarafından her ikisinin de bir kenara itilişinin bir tesadüf olduğuna inanmamaktayım.

6.2

Fakat bütün bunlar anlatmak istediğim hikâyenin tarih öncesidir. Ahlaki bireyin merkeze alınması ya da bütünleştirilmesi içselleştirme şeklinde tanımlayacağım dönüşümün bir ön şartıydı; ancak merkeze alınma bu içselleştirmenin kendisi değildir. Platon'un teorisinde ifade edilişini gördüğümüz bütünleştirilmiş birey olmaksızın modern iç dünya anlayışı asla geliştirilemezdi. Ne var ki bunun gerçekleşmesi de ara bir basamağa daha gereksinim duydu.

Savaşçı etiğine Platonik karşı koymayı formüle etmek için "iç/dış" dili pekala kullanılabilir. Çünkü Platoncu etiğin önemli kabul

ettiği şey harici başarı değil ruhun durumudur. Nitekim bazı diyaloglarında Platon (örneğin *Gorgias*), kişinin –bu erdeminden feci bir şekilde ızdırap duyuyor olsa bile– adaletli bir kimse olmasının, başkalarına haksızlık eden bir kimse olmasından –bunda başarılı da olsa– daha iyi olduğunu kuvvetli bir şekilde savunur. *Devlet*'in temellendirmeyi amaçladığı doktrin işte budur. Buna göre adaletli yaşam, eylem ve güç/iktidar dünyasında başarısızlıkla sonuçlansa bile en avantajlı yaşamdır. Aslında hakikaten akıllı, adil –dolayısıyla da mutlu– kişi iktidarın dünyasıyla ilgilenmez. O, adil devleti yönetmekteki hakkını kullanma konusunda kendisini tutmak zorundadır.

Sonuç olarak eğer hariciyi şehir devletinde eylem alanı olarak ve dahiliyi de ruhun durumu olarak düşünecek olursak, bu durumda akıl hegemonyası doktrinini, dahilinin harici üzerine yüceltilmesi olan olağanüstü eylem doktrininin zıttı şeklinde ifade edebiliriz; (tabii ki henüz Kant'ın bizi eriştireceği noktada değiliz. Kant doğrunun harici fiile bakılmaksızın içsel bir niyet meselesi olduğunu, böylelikle herhangi bir eylem modelinin hakiki bir iyiliğin olmaması durumunda da –yani iyi bir irade– mevcut olabileceğini savunur. Platon'a göre ise erdemli insan kötü olandan tipik olarak farklı bir modelde eylem yapar. Fakat bu kimse harici başarı elde edemeyebilir.)

Aslında Platon fikrini açıkça anlatmak için iç/dış dikotomisini kullanmaz.[7] Dünyevi faaliyetlerin niteliklerine karşı ruhun nitelik-

• • • •

7 Aslında Platon "iç" ya da "içedönük" dilini bir ahlaki önermede pek kullanmaz –onun bu şekildeki kullanımı biz modernlerin Platon'u yorumlarken tabii şekilde eğilim gösterdiğimiz anlayışa nispetle şaşırtıcı derecede nadirdir. *Republic*'te bu ifadedeler birkaç yerde görülür: (1) 401D'de, Sokrates "eğitimde en fazla nüfuz edeni müzikle eğitimdir, çünkü ritim ve harmoni en içteki tine [eis to entos tēs psychēs] her şeyden daha fazla tesir eder ve orada en güçlü bir şekilde kök salar" der. (2) 443D'de Sokrates, gerçek adalet sadece "bir kimsenin işini zahiren yapıp etmelerine [peri tēn exō] göre değil, fakat içindeki duruma [peri tēn entos] göre belirlenir ve gerçek anlamda o şahsın kendisiyle alakalıdır" der. Buradaki ikinci kullanım Augustinus'u haber verir ve bugün aşina olduğumuz bir kullanıma yakın bir anlam taşır. Birincisi ise terimi bir şeyi bir miktar farklı söylemek için kullanır: ritim ve harmoni, tine yüzeysel bir tesir yapmaktan daha çok ona adamakıllı nüfuz eder. (3) 589A-B'de Sokrates "ho entos anthrōpos"tan bahseder, fakat bu bahis onun bileşik varlık hakkındaki oldukça tuhaf imgesiyle alakalıdır; bu imge insana benzer bir varlık olarak içinde bir aslan, ayrıca çok başlı bir canavar bir de küçük insanı barındırır.

lerinin vurgulandığı bu türde bir teoriyi Augustinus iç ve dış bağlamında formüle edinceye kadar beklemek zorunda kalacağız. Bu konuya aşağıda yeniden döneceğiz.

Platon için temel olan tezatlar bedeninkine karşın ruhunkiler, bedensel olanlara karşılık ruhani olanlar ve değişkenlere karşın ebedi olanlardır. Platon'un formülasyonunda temel ağırlığı bunlar taşır. Teorisinin tabiatı dikkate alındığında, Platon'un iletmek istediğini bu tezatların iç/dış bağlamından daha iyi açıkladığı barizdir.

Bu sonuncusu standart Platonik karşıtlıklardan sadece daha az aydınlatıcıdır; Platon'un bu sonuncuyu yanıltıcı olarak gördüğü bir başka anlam daha söz kousudur. Bunun nedeni Platon'un akıl ve akıl yönetimi anlayışıdır. Akıl anlayışı düzen anlayışıyla çok yakından alakalıdır. Aklın yönettiği ruh, gördüğümüz üzere, ahenk ve uyuma sahip düzenli bir ruhtur. Tabiatı gereği ruh, aklın üstün olduğu belirli bir tür düzene ihtiyaç duyar ya da eğilim gösterir; bu tıpkı bedenin sağlık diye tanımladığımız düzene ihtiyaç duyması ya da eğilim göstermesi gibidir. Platon açısından sağlık analojisi önemli bir role sahiptir. Örneğin IV. kitapta filozof bedensel sağlığın da uygun unsurların egemen olması ve yönetilmeleri meselesi olduğunu ve hastalığın ise bu düzenin tersine çevrildiği durum olduğunu iddia eder. Bu yüzden "erdem... ruhun sağlığı, güzelliği ve iyi halidir ve tersi ise hastalık, çirkinlik ve zayıflıktır" (444D-E).

Akıl görme ve anlama kapasitesidir. Aklın kavraması "neden belirtebilme" ya da "açıklayabilmedir" (*logon didonai*, 534B). O halde akıl egemenliği doğru görüş ya da anlayışın hükmetmesi demektir. Kendimiz hakkındaki doğru görüş ya da anlayış, sağlık gibi, tabii düzeni kavrayan anlayıştır. Bu tabii düzenin bir niteliği, aklın hükmetmesi gerektiği gereksinimidir; böylelikle akıl hegemonisinin kendi kendini doğrulayıcı bir boyutu söz konusudur. Fakat doğru düzen, farklı isteklerimiz ve faaliyetlerimiz arasında öncelikler belirler, gerekli ve gereksiz arzuları ayırır (558-559). Bu nedenle akıl doğal ya da doğru düzen anlayışı olarak anlaşılabilir ve akıl yönetimi de bu düzen görüşünün yönetimidir.

Platon asli (*substantive*) diye adlandırabileceğimiz bir akıl anlayışı sunar. Rasyonellik düzen anlayışına bağlıdır; dolayısıyla akıl kapasitemizi fark etmek düzeni olduğu şekliyle görmektir. Doğru görüş ölçütseldir. Kişinin akılla yönetilip de hakikat düzeni hakkında yanılmasının ya da hata yapmasının imkânı yoktur. Platon'a

göre, tam anlamıyla rasyonel bir kişinin –örneğin tesadüfen atomların birbirine birleştiği Demokritçi bir evrene inanma ya da hayatın amacının iktidar elde etme ya da servet biriktirmek olduğuna inanmak gibi– eşyanın düzeni ya da ahlaken iyi olan hakkında oldukça hatalı bir görüşe sahip olduğunu düşünmek anlamsızdır. Aklın bu şekilde ölçütsel olarak bağlantılı olduğu düzen sadece farklı amaçlar, istekler ve ruhtaki unsurlar arasındaki "içsel" bir düzen değildir. Daha önemlisi kozmostaki eşya düzeniyle bağlantıdır. Bu ruhun, bütünün parçaya, kuşatanın kuşatılana olan nispeti gibi, doğru düzeniyle ilişkilidir. Fakat söz konusu bağlantı sadece bu nedenden dolayı daha önemli değildir. Gerçek mesele şudur ki kişinin her şeyin iyi olarak düzenlendiğini görebilmesi, ancak bütün bir düzen seviyesinde mümkündür.

İyi görüşü Platon'un ahlak kaynakları doktrininin tam merkezindedir. İyi İdesini açıkça ortaya koyan bütünün iyiliğinin düzeni, bütün kısmi iyileri kuşatan iyidir. Bu iyi sadece kısmi iyileri içermekle kalmaz aynı zamanda onlara üstün bir rütbe verir; çünkü İyi kategorik sevgimizi ve bağlılığımızı ilzam edendir. O sadece mevcut belirli amaçlarımızın ve isteklerimizin hoşa gitmesi değil, tek başına arzulanmaya ve araştırılmaya değer olarak duran bir şey, temel güçlü değerlendirme kaynağımızdır. Bu bize fiili arzu çeşitlerinin ötesinde arzulanabilirlik ölçütünü verir. İyi'nin ışığında bizim iyimizin, ruhlarımızdaki gerçek düzenin, ruhun bütün bir düzenin uygun bir kısmı olarak sahip olduğu bu kategorik değere sahip olduğunu görebiliriz.

Bu nedenle bize göre iyi hayat sadece ruhlarımızdaki doğru düzen görüşü olarak değil, aynı zamanda bütünün iyi düzen görüşü olarak akıl tarafından yönetilmektir. Bu düzenlerin birini öteki olmaksızın göremeyiz. Çünkü içimizdeki doğru düzen akılla yönetilmelidir; akıl İyi idrakinde tam gerçekliğine erişmedikçe bu meydana gelemez; aynı zamanda da İyi idraki bizi gerçekten erdemli kılan şeydir. Ebedi, iyi düzen sevgisi, iyi eylem ve iyi hayat sevgimizin mutlak kaynağı ve gerçek formudur. Erdemin en emin temeli bu düzen algısıdır, bu da sevmeksizin görülemez. İşte bu nedenle felsefe erdemin en iyi koruyucusudur.

Görüntüyü ve sanatı seven ya da yalnızca eylem adamları olanlara karşılık, filozoflar ebedi hakikati severler (476B-C). Filozoflar güzel manzaralar ve sesler aramak yerine bizzat güzelliği arar-

lar. Güzellik her daim aynı kalır fakat güzel nesneler başkalaşır ve değişirler ve "nesiller ve yıkımlar arasında kaybolur giderler" ("planōmenēs hupo geneseōs kai phthoras", 485B). Platon bu şekilde ebediyi seven insanların zorunlu olarak iyi olacaklarını savunur; bu kişiler kaçınılmaz bir şekilde bütün erdemlere sahip olacaktır (486-487), çünkü düzen sevgisinin kendisi düzeni getirecektir (krş. 442E). Filozof şu iddialarda bulunur:

> Sevgili Adeimantos, çoğunluk için bu kadar da sert davranma. Çoğunluğa hep çatacak yerde, ona tatlılıkla her şeyi anlatır, bilim sevgisine karşı beslediği önyargıları dağıtırsan, filozof dediğimiz insanların onun tanıdığı filozoflar olmadığını anlatırsan, gerçek filozoflan ona tanıtır, nasıl insan olduklarını, neye yaradıklarını gösterirsen, düşüncesini değiştirebilir. Filozofları oldukları gibi gördüğü gün, çoğunluk başka türlü düşünecek, sana başka türlü cevap verecektir. İnsan, kızmayan bir adama kızar mı? Kimsenin kötülüğünü istemeyen, içinde kin, garez olmayan bir insanın kötülüğünü ister mi? (500 B-C)[8]

Akıl doruğuna daha geniş düzeni görmekle ulaşır ki, bu aynı zamanda İyi görüşüdür. İşte bu nedenle iç/dış dili, bir anlamda, Platon'un duruşunun formülasyonu olarak yanıltıcı olabilir. Önemli bir anlamda, akıl vasıtasıyla boyun eğdiğimiz ahlak kaynakları içimizde değildirler. Bunların bizim dışımızda, İyi'de oldukları düşünülebilir ya da belki de üstün bir duruma erişmemiz, bizimle bu iyi düzeni arasındaki bir "mekânda" gerçekleşen bir şey olarak düşünülmelidir. Akıl sabit bir şekilde tanımlandığında, doğru bir düzen görüşü rasyonellik için temel teşkil ettiğinde, bizim rasyonelleşmemiz içimizde gerçekleşen bir şey olarak değil de, daha ziyade en keskin bir zekâyla içinde konumlandırıldığımız daha geniş bir düzene bağlanmamız olarak tanımlanmamalıdır.

Platon muhteşem mağara benzetmesinin sonunda bu türde bir imgeye başvurur. Platon bazı insanların eğitimin doğru bilgiyi ona sahip olmayan bir ruha yerleştirme meselesi olduğunu düşündüklerini söyler. Buradaki model, Platon'un alışkanlık ve eğitimle kazandığımız şeyler olarak düşünülmesi konusunda hemfikir olduğu bedenin erdemleri ve kapasiteleri olurdu. Bizler bir bakıma bunla-

• • • •

8 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, 10. baskı.

rı içimize dahil ederiz ve onları daha önce mevcut olmadıkları bir yere yerleştiririz. Fakat çok özel düşünce erdemine (*hēde tou phronēsai*, 518 E) bu şekilde erişilmez. Daha ziyade kendimizi kesintisiz olarak sağlıklı bir görüş kapasitesine sahip varlıklar olarak düşünmeliyiz. Yanılsamadan erdeme hareket de ruhun gözünü doğru istikamete bakacak şekilde döndürmeye benzetilir. Manzara, ses ve güzel görüntülerden hoşlanan bazı insanlar bütünüyle bedensel ve değişken olana odaklanmışlardır. Bu insanları erdemli kılmak ruhun bakışlarını hakiki varlığın karanlıklarından aydınlıklarına çevirme meselesidir (518C). Fakat tıpkı fiziksel gözün sadece bütün bedenin dönmesiyle döndürülebildiği gibi, bütün ruh da erdem kazanmaya yönelmiş olmalıdır. Bu bir kapasitenin içselleştirilmesi meselesi değil bir dönüşüm meselesidir (*periagōgē*, 518E). Platon'a göre anahtar mesele ruhun neye yönlendirildiği meselesidir. İşte bu nedenledir ki Platon kendi duruşunu maddi/maddi olmayan, değişen/ebedi karşıtlığına göre formüle etmeyi ister, çünkü bunlar bilincimizin ve arzumuzun muhtemel istikametlerini betimlerler. İç/dış dikotomisi sadece bu amaç için kullanışlı olmadığı gibi, aslında bu dikotomi temel meselenin ruhun ilgilendiği ve beslendiği nesnelerin neler olması gerçeğini de gizleme eğilimindedir. Maddi olmayışı ve ebedi oluşuyla ruh maddi olmayan ve ebedi olana dönmelidir. Önemli olan ruhta ne olduğu değil, ruhun metafiziksel alanda nereye baktığıdır.

Aynı zamanda ruhun gözü imgesi Platon'un akıl anlayışını açıklamaya da yardım eder. Akıl varlığı, aydınlanmış gerçekliği görme kapasitemizdir. Tıpkı gözün ortada görecek bir gerçeklik olmadıkça ve bu gerçeklik uygun şekilde aydınlatılmadıkça görme işlevini yerine getiremeyeceği gibi, akıl da, biz İyinin aydınlattığı gerçek varlığa dönmedikçe kendi işlevinin farkına varamaz. İşte bu nedenledir ki akıl bağımsız bir şekilde anlaşılmak zorundadır ve doğru düzen anlayışı rasyonellik için temel olmak zorundadır.

6.3

Bu bölümün başında değindiğim noktaya geri dönersek, Platon'un ahlak teorisi bazı noktalarda bize oldukça bildik ve anlaşılır görünür. Bu durum, teoriyi, aklın arzuları yönetmesine dayanan bir tür kendine hâkim olma, kişinin istekleri ve tutkularınca hüküm altına alınmasına zıt bir kendi kendini kontrol gereksinimi

olarak betimlediğimizde böyledir. İnsiyaki olarak bu ahlak teorisinin, hemfikir olalım ya da olmayalım, ne olduğunu anladığımızı düşünürüz. Teoriyi çağdaş seçeneklerimizden biri olarak görürüz.

Fakat aklın hükümranlığının rasyonel bir düzen anlayışının yönetimi olarak anlaşılması gerektiğini anladığımızda bu teori tuhaf görünmeye başlar –ya da daha iyisi, Platon'da logos içimizde olduğu kadar gerçeklikte de mevcut olduğu için rasyonel bir düzen görüşüyle yönetilmekten bahsedebiliriz. Bizdeki hangi unsurun yönettiği sorusu, çabucak bir bütün olarak ruhun ilgilendiği ve sevdiği nedir sorusuna dönüşür: acaba ruh ebedi varlık düzeniyle mi, yoksa manzara, ses ve bedensel faniliklerin değişken oyunuyla mı ilgilidir? Akılla hükmedilmek demek, kişinin hayatını, bildiği ve sevdiği önceden var olan rasyonel bir düzenle şekillendirmesidir.

"İçselleştirme" diye adlandırmak istediğim dönüşüm bu akıl egemenliği anlayışının bir başka anlayışla, zihinlerimizin elde etmesi daha kolay, aklın yüceliğinin bulunmayıp oluşturulduğu bir düzenle yer değiştirmesiyle oluşur. Platon ile karşılaştırıldığında bu modern görüşün temsilci karakteri Descartes'tır ya da en azından bu bağlamda kendisinden bahsetmek istediğim kişi Descartes'tır. Ancak Descartes'tan bahsetmeden evvel Platonik modelin tarihi etkilerinden birkaç kelimeyle bahsetmek istiyorum.

Antik dünyada Platonik model egemen olmayı sürdürdü. Aklın yönetimi ile ilgili aynı temel anlayış Sokrates'ten gelen öteki okulların geliştirdiği Platon düşüncesinin revizyonları ile devam eder. Örneğin Aristoteles, Platon'un hayatımızdaki doğru düzen bilinci ile kozmos düzeni bilinci arasında yaptığı sıkı bağlantıya karşı çıkar. Sanki kozmos düzeni bilinci, birinci türde bilincin zorunlu şartıymış gibi görünür. En azından durum Platon'un *Devlet*'inde belirttiği şekliyle böyledir. Aristoteles'e göre bu kabul edilemezdir. Bizim kozmik düzen kavrayışımız bir tür bilim, değişmeyen ve ebedi bir bilgidir. Bizim doğru düzen kavrayışımız ve hayattaki amaçlarımızla ilgili öncelik anlayışımız bu türde bir kavrayış olamaz. Bu, belirli durumların ve hallerin asla tam olarak genel kurallarla çerçevelenemediği, sürekli değişen bir anlayıştır. Uygulamalarında bilge bir insan (*phronimos*) her bir özel durumda nasıl davranması gerektiğini bilir ve bu durumlar da asla genel hakikat bilgisiyle eşit sayılamaz ya da buna dönüştürülemez. Pratik

bilgelik (*phronēsis*), bir tür bilim olmaktan ziyade bütünüyle ifade edilemeyen bir anlamdır.

Böyle olduğu halde, Aristo'ya göre bu pratik bilgelik, bir tür düzen bilinci, benim bütün hedeflerimi ve arzularımı, içinde bunların her birinin kendi uygun ağırlığına sahip olacağı birleştirilmiş bir bütüne katan, hayatımdaki doğru amaç düzenidir. Aristo Platon'dan tıbbi analojiyi devralır ve iyi hayatı sağlık gibi görür. Bu hayatta her bir unsur denge ve bütünün refahı için ifrat ve tefrit arasında bir sınırda tutulmak zorundadır. İyi hayat düzenim temelde benim rasyonel oluşumla bağlantılıdır. Bu düzende hem rasyonel hayat aklı hedeflerimin en önemli belirleyicisidir ve hem de hayatımı bu düzenle tayin edebilmem aklın üstünlüklerinden biri olan *phronēsis* vasıtasıyla mümkün olur.

Dahası Aristoteles ebedi düzen bilincini bizim doğru hayat düzeni bilincimizden ayırt etse de, iyi hayat için her iki bilinç de hayati önem taşırlar. *Theōria* ya da değişmez düzen üzerine tefekkür, insanın en yüce eylemlerinden biri olup onu ilahi varlığa yakınlaştırır. Rasyonel olarak insan hayatının mükemmel iyiliği, sadece ahlaki kusursuzluğa dayanmaz; aynı zamanda bilimsel mükemmelliği de gerektirir. Bunların gerçekleşmesi ise kozmik düzenin kavranmasını gerektirir. Bu nedenle her iki düzeni de dikkate almak insan esenliğinin zorunlu unsurlarıdır.

Ancak bu iki düzen arasındaki bağlantı aynı zamanda ontolojiktir. İnsanoğlu adına iyi hayat onun tabiatının bir gereği olduğu kadar aynı zamanda rasyonel yaşamdır. İnsanlık her biri kendine ait tabiata sahip olan varlıklar düzeninin parçasıdır. Tanrının sevgisiyle hareket eden her bir varlık türü kendi mükemmelliğine ulaşmaya çabalar ve böylece kendi tabiatını kemale erdirir. Ahlaki kemale ulaşmaya çabalayan failler olarak insanlar böylelikle, aynı zamanda bilim yoluyla üzerinde düşünebilecekleri ve hayran olabilecekleri, aynı rasyonel düzene katılırlar.

Stoacılar tefekkür etmenin değerini reddetmek suretiyle Platon ve Aristoteles'ten bütünüyle ayrılırlar. İnsan rasyonel bir hayvan olarak anlaşılmalıdır fakat insanın farketmesinin istendiği akıl tamamıyla pratiktir. Akıl bize iyi hayatın ne olduğunu gösterir. Ahlaksız insanı tutkuları yönlendirir ve tutkular iyi hakkındaki hatalı görüşler olarak anlaşılabilir. Akıllı kişi bunlardan bütünüyle uzaktır.

Fakat Stoacılar için de rasyonellik bir düzen görüşüdür. Bu sadece bilgeliğin sıradan insanların tutkularının ilişkili olduğu iyi-

lerin sahteliğini görmeyi sağlaması demek değildir. Bu olumsuz anlayış olumlu bir içgörünün öbür yüzüydü. Stoacı bilge eşyanın bütün düzeninin iyiliğini görür ve onu sever. Bilge, en iyi adına her şeyi gözden çıkarmış olan bir İlahi takdir görüşüne sahipti. Bilgeyi, pek çok insanı umuda, korkuya, acıya ve zevke boğan belirli avantajlı ya da dezavantajlı durumları önemsemekten kurtaran da işte bu olumlu sevgidir. Stoacı bilge bütünün iyiliğinin sevgisine ulaşır. Böyle bir vizyon ise bilgenin rasyonel bir varlık olarak tabiatının kemaline ermesi demektir. Bundan dolayıdır ki, bilge kendi özel hayat planında başarıya ulaşınca ya da bir tersliğe uğrayınca tatmin olma ya da ümitsizliğe kapılma gibi duyguları tecrübe etmekten ziyade, her yeni olaya bu bütünün bir unsuru olarak eşit bir sevinçle karşılık verir.

Stoacılar böylelikle bir anlamda bir kozmik düzen anlayışının gerçek erdemin ve pratik aklın temel koşulu haline dönüşmesinde Aristoteles'e karşı Platon'un tarafında yer alırlar. İşte bu nedenle Stoacı öğretmenler fizik bilgilerinin etiklerinin zemini olduğunun altını çizerler. Platon'dan yalnızca bir farkla ki, bu kozmos bilgisinin kendinde hiçbir değeri bulunmaz; sadece tefekkürde hiçbir değer yoktur; bilimin bütün amacı insanları daha iyi kılmaktır.

Hatta uç noktadaki Epikürcülerin bile önemli bir anlamda Platoncu modelin sınırları içinde kaldıklarını savunmak istiyorum. Epikür uç noktadır çünkü Platon'a göre en temel olan şeyi yani insanların onu esas alarak kendilerini biçimlendirebilecekleri kozmostaki rasyonel bir düzen fikrinin kendisini kabul etmez. Tam tersine, bilgelik yolu, böylesi bütün sahte düzen veya ilahi amaç yanılsamalarını kavramak ve insan hayatının sunduğu zevklere yoğunlaşmaktır. Fakat bu zevkleri doğru biçimde görebilmek zevkler arasındaki doğru değerlendirme düzenini görmeyi gerektirir. Hem burada hem de kozmosta akıl mevcut düzeni görme kapasitesi olarak anlaşılır; sadece bu uç noktada Epikürcüye göre aklın kozmosta gördüğü şey, düzen yokluğu ya da tamamıyla şans eseri gerçekleşen, atomların boşlukta sürüklenmesidir. Tartışmanın bu evresinde, bu görüş safsatadan ibaret gibi gelebilir. Epikür'ün büyüsünü yitirmiş kozmos görüşü ile Platoncu düzen anlayışı arasındaki muazzam farkı dikkate almamak gibi bir niyetim yok. Bununla birlikte işaret etmekte olduğum analoji Descartes'ı inceledikten sonra çok daha bariz bir şekilde açıklığa kavuşacaktır.

7. "In Interiore Homine"

7.1

Platon'dan Descartes'a geçiş yolu üstünde Augustinus durur. Augustinus'un bütün bakış açısı Plotinus'un ona ilettiği şekliyle Platon'un doktrininden etkilenmiştir. Bu doktrinlerle karşılaşması Augustinus'un manevi gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Nihayetinde Tanrı'nın ve ruhun manevi varlıklar olduklarını kavradığında kendisini yanlış Maniheist görüşlerin son zincirlerinden kurtarabilmiştir. Bundan dolayı Augustinus'a göre ruh ile beden arasındaki Hıristiyan karşıtlığı bedensel ile bedensel olmayan arasındaki Platoncu ayrımın yardımıyla anlaşılmalıydı.

Bu ikilikle birlikte Augustinus bununla bağlantılı tüm karşıtlıkları da tamamıyla benimsemiş oldu. Yüce âlem sadece fani olanla kıyaslandığında ebedi âlemdi; sürekli değişenin aksine değişmezin âlemi idi.

Augustinus İdeleri de benimsedi. İdeler bundan böyle Tanrı'nın düşünceleriydi ve bu nedenle de bu yeni teizm bağlamında bile ebediyen kalabilirlerdi. Augustinus ortodoks Hıristiyan inancıyla olan bütün önemli farklılıklarına rağmen, *Timaeus*'taki dünyanın oluşumu tasvirinden son derece etkilendi. Benzerliğe vurguda bulunan Augustinus Platon'u "Atinalı Musa" olarak gören Hıristiyan düşünce silsilesinin kurucularından birisi idi. Hıristiyan Tanrı eşyayı İdeler modeline göre yaratmaya devam edebilirdi çünkü ideler kendi düşünceleriydi; ideler tıpkı kendisi gibi ebedi idiler. Augustinus, Platoncu-Pisagorcu felsefede mevcut olan ontolojik yaratılışın sayılarla ifade edilmesi anlayışını bile devralmıştır.[1]

• • • •

1 Bkz. *On Free Will*, II.viii.24 ve II.xi.30 ve devamı.

Böylelikle *ex nihilo* yaratılış doktrini Platoncu katılım düşüncesiyle birleştirildi. Yaratılmış şeyler şekillerini Tanrı'dan, Tanrı'nın İdelerine katılımları vasıtasıyla alırlar. Her şey Tanrı'ya iştirak edebildiği derecede varlığa sahiptir. Augustinus Hıristiyan düşüncesi olan eşyanın ontolojik bağımlılığını Platoncu terimlerle açıklarken, başka yerlerde olduğu gibi burada da çarpıcı yeni olasılıklarla dolu bir sentez yapar. Tanrı'nın düşüncelerine göre yapılan yaratma düzeni anlayışı Yuhannacı 'Kelam' vasıtasıyla yaratma imgesiyle birleşir ve böylece düşünür Platonizmi ana Hıristiyan teslis doktrini ile ilişkilendirir. Eğer her şey Tanrı'ya iştirak ederse ve her şey Tanrı gibi kendi yolunda olursa her şeyin altında yatan anahtar prensip bizatihi İştirak ya da Benzerlik olur. Fakat Tanrı'ya Benzerliğin ilk örneği sadece ondan çıkan ve onunla aynı öze sahip varlık, yani Teslisin ikinci şahsı, bütün varlıkların kendisi vasıtasıyla yaratıldığı Tanrı'nın Kelimesi'nin kendisi olabilir.

Bu sentez başarılı olsun ya da olmasın, Augustinus her halükarda bize rasyonel bir düzenin harici tezahürü şeklinde Platoncu bir evren anlayışı sunar. Varlıklar asıl olarak işaretler olarak anlaşılmalıdır çünkü onlar Tanrı'nın düşüncesinin harici ifadeleridir. Var olan her şey iyidir (Maniheist hata bütünüyle reddedilir) ve bütün varlık iyi adına düzenlenmiştir. İşte Yahudi teizmi ile Yunan felsefesinin birbirine yaslanabileceği bir başka önemli kesişme noktası da burasıdır. Tekvin'in birinci bölümündeki onaylamalar "ve Tanrı iyi olduğunu gördü" Platonik İyi idesi doktriniyle bağlantılıdırlar; sadece burada bütün varlığı meydana getiren idenin yerini şimdi Tanrı'nın kendisi almıştır (Teslisin birinci ya da ikinci şahsı olarak). Augustinus, Platon'un *Devlet*'te İyi İdesi tartışmasında asıl olan, hem varlıkları mevcut olabilmeleri için besleyen hem de kendisiyle görülebilmeleri için onlara ışık veren güneş imgelemini de benimser; fakat Augustinus'ta nihai varlık ve bilgi ilkesi Tanrı'dır. Işığın kaynağı Tanrı'dır. Yuhanna İncili'nin ilk bölümündeki ışıkla irtibatlanan bu anlayış da bir başka kesişim noktasıdır.

Bu yüzden yaratılmış dünya anlamlı bir düzen sergiler; Tanrı'nın düşüncelerine iştirak eder. Tanrı'nın ebedi yasası düzeni emreder. Yasa insanların bu düzeni görmelerini ve düzene itaat etmelerini ister.[2] Tıpkı Platon'a göre olduğu gibi Augustinus için de

• • • •

2 Talep, *On Free Will*, I.vi.15'de, "ut omnia sint ordinatissima/bütün varlıklar en iyi bir düzen içinde olmalıdır" şeklinde tanımlanır; E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Londra: Gollancz, 1961), s. 130'da ⇒

kozmik düzen görüşü akıl görüşüdür. Her ikisine göre de, insanlar adına iyi onların bu düzeni görmelerini ve sevmelerini gerektirir. Benzer şekilde, her ikisine göre de bu iyiye ulaşma yolundaki engel, insanın duyular âlemine, yüce hakikatin sadece harici yansımasına dalmasıdır. Ruh kendi etrafında döndürülmek zorundadır; ruh dikkatinin/arzusunun istikametini değiştirmek zorundadır. Çünkü ruhun ahlak durumu mutlak olarak ilgilendikleri ve sevdiklerine dayanır. "Her kişi sevdiği gibi olur. Toprağı mı seviyorsun? Toprak olursun. Tanrı'yı mı seviyorsun? O halde derim ki Tanrı olursun."[3]

Augustinus, Platon'a ilgimizin ve sevgimizin istikametinin hayati önemi konusunda aynı fikirde olmakla, bunlar arasındaki dengeyi belirleyici bir şekilde değiştirir. Belirleyici faktör ilgi değil sevgidir. İşte bu nedenledir ki Augustinus'un iki istikamet doktrini, genellikle mutlak olarak hayırseverlik ve şehvetle özdeşleştirilen iki sevgiye dayanarak ifade edilir. Bu konuya aşağıda dönmek istiyorum.

Şu an için sadece iki doktrin arasındaki çarpıcı süreklilik unsurlarını ortaya çıkarmak istiyorum. Benim bakış açımdan ilk önemli farka işaret edecek olursak: bu fark, aynı ruh/madde, üstün/aşağı, ebedi/fani, değişmez/değişken karşıtlıklarını Augustinus'un iç/dış bağlamında, sadece ara sıra ve önemsiz olarak değil merkezi ve temel olarak tanımlamasıdır.[4] Örneğin *de Trinitate*, XII/1'de Au-

• • • •

alıntılanmıştır. "Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans/ebedi yasa Tanrı'nın ilahi emri ya da iradesidir ki o tabiat düzeninin korunmasını emreder, bu düzenin bozulmasını ise yasaklar"; alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 307, n. 7.

3 "Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? Quid dicam, Deus eris/Her bir kimse sevdiği gibi olur. Toprağı mı seviyorsun? Toprak olacaksın. Tanrı'yı mı seviyorsun? O halde ne diyeyim, ey Tanrım, Tanrı gibi olacaksın"; Gilson, *Saint Augustine*, s. 250, n. 24'te alıntılanmıştır.

4 İkisi arasında geçiş düşünürleri tabii ki vardı. Fakat aralarındaki zıtlığı belirtmek için Platon'dan Augustinus'a geçtim. Fakat örneğin içedönüklük dili daha Plotinus'ta dahi görülebilir. Augustinus ise buna daha merkezi bir konum verir; Augustinus yalnızca dışarıda olandan yüz çevirmeyle değil aynı zamanda içsel bir araştırmayla da ilgilenmiştir. Augustinus'un araştırması onun Batıda başarılı olan Hıristiyan düşüncesi açısından etkileyici bir formülasyon idi. Augustinus'un doktrini bazı yönlerden Nyssalı Gregory'nin doktriniyle benzeşir. Özellikle de Doğu Kilisesinin maneviyatının ve müteakip Hıristiyan mistisizm formlarının şekillenmesine yardım eden 'Kelimenin içe yerleşmesi' doktrini Augustinus'un doktrinine çok benzer. Bkz. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1953), Kısım III, Bölüm 2.

gustinus iç ve dış insanı birbirinden ayırır. Dış insan, hayvanlarla ortak olduğumuz bedeni varlığımızdır; hatta buna duygularımız ve dışsal eşyalara ait imgelerimizin hafıza deposu da dahildir. İç insan ise ruhtur. Bu nokta Augustinus'a ait farklılıklardan sadece birisi değildir. Bir anlamda bu betimleme bizim manevi amaçlarımız için en önemli olanıdır; çünkü aşağı olandan yüceye giden yolda, istikametimiz üzerinde bulunan hayati değişim, kendimize içsel olarak bakmamızda gizlidir.

Çok meşhur bir dizeyi benzer anlamı ifade eden pek çok dizelerin temsilcisi olarak alırsak: "Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas" ("Dışa doğru dönme; içeriye kendine dön. Hakikat insanın içinde yaşar").[5] Augustinus bizi sürekli içe davet eder. İhtiyacımız olanın *intus*'da yattığını defalarce bize söyler durur. Acaba Augustinus Platon'dan niçin çarpıcı bir biçimde farklılaşır?

Soruya olan kısa yanıt Tanrı'ya giden yolun içe doğru oluşudur. Fakat amacım açısından bu kısa yanıtı daha da genişletmek çok önemlidir.

Yukarıda Tanrı ile İyi İde'si arasındaki paralelliğe işaret ettim. Burada her ikisi de varlık ve bilginin temel ilkesini teşkil ederler; her ikisi de aynı temel güneş imgesi ile betimlenmişlerdir. Her iki felsefedeki imgenin gücü, kısmen en yüce gerçekliği doğrudan temaşa etmenin çok zor, aslında bir anlamda imkânsız oluşundan kaynaklanır. Fakat Platon'a göre bu en yüce ilkeyi, ilkenin düzenlediği eşyalar alanına, yani İdeler alanına bakmakla bulup çıkarabiliriz. Yukarıda ruhun gözü imgesinde gördüğümüz şey görme gücünün ruhun içine konulmak zorunda olmayıp sadece döndürülmek zorunda oluşu doktrini idi. Burada belirleyici olan doğru alana dönmektir. Buna yükselmek için çabalamak zorunda olabiliriz; fakat buradaki çaba bakışlarımızın istikametine yöneliktir.

Augustinus'a göre de Tanrı yaratılmış düzeni aracılığıyla kolayca bilinebilir. Bir anlamda Tanrı, nadir mistik vecd hali hariç (örneğin Pavlus'un Şam yolundayken tecrübe ettiği gibi), asla doğrudan bilinemez. Fakat bizim Tanrı'ya giden esas yolumuz nesneler alanı yoluyla değil kendi içimiz yoluyladır. Çünkü Tanrı sadece aşkın bir nesne ya da sadece görmek için didindiğimiz yakın nesnelerin

• • • •

5 *De vera Religione*, XXXIX.72.

düzen ilkesi değildir. Tanrı bilme eylemimizin temelde ana desteği ve asıl ilkesidir. Tanrı sadece görmeyi arzuladığımız şey değil, gören göze görme gücünü verendir. O halde Tanrı'nın ışığı Platon'da olduğu gibi sadece "dışarılarda bir yerde" varlık âlemini aydınlatmakla kalmaz, aynı zamanda da "içsel" bir ışıktır. O "dünyaya gelen her insanı aydınlatan" (Yuhanna 1:9) ışıktır. O ruhtaki ışıktır. "Alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur et sentiatur; haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est" (Gözle algıladığımız bir ışık vardır; bir de gözün kendisini algılayabilme kudretine kavuşturan başka ışık vardır; (dıştaki eşyaların) kendisiyle ortaya çıktığı bu ışık kesinlikle ruhtadır").[6] Platon'un ışık metaforu ile Aziz Yuhanna arasındaki bağlantı önemli bir kırılmaya neden olur.

Augustinus yoğunlaşmayı bilinen nesneler alanından bizatihi bilme eylemine çevirir; Tanrı işte burada bulunmalıdır. Bu algı, Augustinus'un içedönüklük dilini kullanımını izah etmeye başlar. Çünkü aleni ve ortak olan nesneler alanına karşın bilme eylemi özeldir; her birimiz kendimize ait eylemle meşgulüzdür. Dönüşlü bir bakış açısından bu eyleme doğru bakmak kendine bakmaktır.

Fakat bu husus meseleyi yeterince ifade etmez. Eski ahlakçılar arasında nispeten yaygın bir konu olarak bireye daha az radikal bir dönüş mevcuttu. Foucault "kendine bakmak" temasının öneminden bahsetmiştir.[7] Üstün ahlaki bir hayat çağrısı, insanların normalde önemsedikleri "zenginlik, güç, başarı, zevk" gibi harici şeylere daha az önem verme ve kişinin kendi ahlaki halini daha fazla önemseme çağrısı bakımından ifade edilebilir. Fakat burada "kendine dikkat etmek" kişinin ruhuna dikkat etmesi gibi birşey anlamına gelir. Çağrının amacı kişinin örneğin mülkünün durumuyla çok fazla ilgilenmesinin ve bu arada da kendi ruhunun sıhhatine hiç dikkat etmemesinin ne kadar aptalca olduğunu göstermektir. Bu kendisini sınırların ötesinde zorlayan aşırı meşgul bir şirket yöneticisine karşı yapılan yoruma benzer: "bu süreç zarfında bir kalp krizi geçirebilecekken niçin fazladan bir milyon kazanmak için kendini bu kadar zorluyorsun?" Bu öğüt "kendine dikkat et" tavsiyesinde de görülebilir.

• • • •

6 Gilson, *Augustine*, s. 65'te alıntılanmıştır.

7 *Epimeleia heautou*; bkz. Foucault, *Histoire de la sexualité*, c. 3, *Le Souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984).

Bu öğüt bizi kendine dönüşlü bir duruşa davet eder; fakat bu köklü bir dönüşlü duruş değildir. Bizim adımıza önemli olan şey, birinci şahıs bakış açısının benimsenmesi haline geldiğinde söz konusu tavır radikal (bu, burada takdim etmek istediğim bir sanat terimidir) bir duruşa dönüşür. Belki de bunun, argümanımda işgal ettiği yeri göz önünde tutularak biraz açıklanması gerekir.

Bildiğim şekliyle dünya benim için buradadır, ben onu tecrübe ederim ya da onun hakkında ben düşünürüm ya da o benim için bir anlam ifade eder. Bilgi, bilinç daima bir faile aittir. En "nesnel" dillerimizden birinde, örneğin "tarafsız bir görüş" sunmaya çalışan ileri tabiat bilimlerimizinkinde, dünya envanterinde unutulan şey sadece bu dünyanın tecrübe edildiği, onun failler için olduğu ya da alternatif olarak belirli bir tür deneyimleyen bir fail olmak gibi birşeylerin mevcut olduğu gerçeği olurdu.[8] Eşyayla normal ilişkimizde bu tecrübe boyutunu görmezden gelir, tecrübe edilen şeylere yoğunlaşırız. Fakat biz dönüp de bunu ilgi odağımız haline getirebiliriz; farkındalığımızın farkına varır hale gelebilir, deneyimlememizi tecrübe etmeye çalışabilir ve dünyanın bizim için olduğu gerçeğine yoğunlaşabiliriz. İşte bu benim radikal bir dönüşümlülük ya da birinci şahıs bakış açısını benimseme diye adlandırdığım şeydir.

Bu anlamda bütün dönüşlülüğün radikal olmadığı ortadadır. Eğer yaralanmış elimle uğraşır ya da dünyevi başarı yerine (gecikmiş olarak) ruhumun durumunu düşünmeye başlar isem, aslında ben kendimle ilgileniyorumdur; ancak bu henüz radikal bir dönüşlülük değildir. Burada tecrübe faili olarak kendime odaklanmıyor, bunu bir amaca dönüştürmüyorum. Benzer şekilde, bir önceki paragrafta yaptığım gibi, tecrübemi amacıma çevirdiğim birinci şahıs bakış açısını benimsemeksizin bir tecrüce boyutunun olduğunu genel terimlerle uzun uzadıya düşünebilirim. Radikal dönüşlülük bir tür kendine dönük mevcudiyeti öne çıkarır; bu, kişinin tecrübenin faili olmasından ayrılmaz. Tabiatı gereği kendine erişim asimetriktir: benim eylemlerimi, düşüncelerimi ve duygularımı tecrübe ediş şeklimle senin ya da bir başkasının tecrübe ediş şekilleri arasında önemli bir farklılık mevcuttur. İşte bu beni, kendisinden birinci şahıs olarak bahsedebilen bir varlık yapan şeydir.

• • • •

8 Bkz. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986) ve aynı yazar, "What Is It Like to Be a Bat?", *Moral Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Eski bir bilgeden yayıldığı şekliyle ya da modern şirket yöneticisine yöneltildiği şekliyle kendine dikkat etme çağrısı radikal dönüşlülüğe yapılan bir çağrı sayılmaz. Bu bütünüyle, bizim daha az önemli birşeyin (mülkümüz ya da gücümüz) kaderine dalmak yerine çok önemli bir şeyin (eskilere göre ruhumuzun, modernlere göre de bedenimizin) sağlığıyla ilgilenmemiz için bir çağrıdır. Fakat her iki durumda da bu çağrı bizi (fiziki ya da bedeni) sağlığın ve hastalığın nedenlerine ve öğelerine odaklanmaya yöneltir ve birinci şahıs bakış açısıyla da hiçbir özel bağ taşımaz. Bunun neticesinde bizler bugün sağlıklı olmanın ne olduğu konusunda kişilerden bağımsız şekilde hizmete açık olan bir bilim dalına sahibiz; bu bilimin anlaşılabilmesi için hiçbir şekilde birinci şahıs bakış açısını benimsememize gerek yoktur. Eskilerin ruh bilimi hakkında da benzer bir örnek verilebilir. Bilen ile bilinenin özdeşliği pek tabii ki benim söz konusu ruh/beden ilişkisini önemsememle çok ilgilidir: buradaki çağrının bütün amacı benim kendi ruhuma (ya da bedenime) dikkat etmememin saçmalığına işaret ediyor oluşudur. Fakat bu özdeşliğin bu ruha (bedene) dikkat etmeyi öğrenmek ve tanımlamak konusunda hiçbir önemi yoktur.

Augustinus'un bireye dönüşü radikal dönüşlülüğe doğru bir dönüştü; içe dönüklük dilini kaçınılmaz yapan da işte bu dönüştü. İçsel ışık, kendimize dönük mevcudiyetimiz konusunda aydınlatan ışıktır; bizim birinci şahıs bakış açısına sahip yaratıklar oluşumuzdan ayrılamaz olan unsurdur. Harici ışıktan bunu farklılaştıran şey ise sadece içsellik imgesini bu kadar cazip kılan şeydir ki o da benim kendime dönük mevcudiyetimin alanını aydınlatmasıdır.

Radikal dönüşlülüğe ait içedönüklüğü ilk olarak ortaya çıkaran ve Batı düşünce geleneğine miras kalmasını sağlayanın Augustinus olduğunu söylemek abartı olmaz. Bu adım hayati önem taşıyordu, çünkü birinci şahıs bakış açısı üzerine önemli düşünceler inşa ettik. Descartes'tan itibaren modern epistemolojik gelenek ve modern kültürde bu gelenekten kaynaklanan unsurların tamamı bu bakış açısını temel yapıtaşlarından biri haline getirmiştir –hatta bunun sapkınlık derecesine varan bir aşırı önemseme olduğu dahi söylenebilir. İş sadece bu bakış açısında mevcut özel bir "içsel" nesneler alanı olduğu görüşünü ihdas etmeye ya da "düşünüyorum"un stratejik noktasının tecrübe ettiğimiz eşya dünyasının her nasılsa dışında olduğu fikrini yaymaya kadar vardı.

Modern epistemolojik geleneğe eleştirel bakanlarımız açısından, bir taraftan Augustinus pek çok şeyden sorumluymuş gibi görünebilir. Öte yandan, hâlâ bu geleneğin etkisinde olanlara göre (bu iki sınıf epeyce örtüşür), bütün dönüşlülüğü radikal olarak görme eğiliminde olduğumuz için, Augustinus'un bütün başarısını takdir etmek güç olabilir. Fakat Augustinus'un işlediği değişimin kıymetini hakkaniyetli bir şekilde takdir edebilmek için bu iki tepkinin ortasında bir yerlerde bulunmak gerekir. Bu, bireye birinci şahıs istikametinde bir dönüş yapmak idi, ki bu değişim bizim yüce bir varlık konumuna ulaşabilmemiz adına hayati idi –çünkü aslında bu dönüş bizim Tanrı'ya giden yola doğru yeniden yönelmemizdir. Bu bakımdan söz konusu hareket, ahlak kaynakları anlayışımızda, bütün Batı kültürümüz için biçimlendirici olan yeni bir gelişim hattı başlatan bir dönüştür.

Bu şekilde, özellikle de modern maddeleşmiş ve ben merkezli subjektivist yaklaşımlar vasıtasıyla meydana gelen dönüşümümüze karşı tepki olarak bunu küçümseyebilir ya da modern subjektivizme hapsolmuşluğumuzda bunun farkına varamayabiliriz. Fakat Augustinus hem halefleri hem de seleflerine referansla yapılan özdeşleştirmelerden kurtarılmalıdır. İşte benim Augustinus'u Platon ile Descartes arasına yerleştirmekle yapmayı amaçladığım şey budur. Augustinus içedönüklüğe doğru bir adım atar, çünkü bu Tanrı'ya doğru bir adımdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, hakikat içimizdedir ve Tanrı Hakikattir. Bunun kendini ifşa ettiği bir yol bizim Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlama çabamızdadır. Augustinus *On Free Will*, adlı eserinin ikinci bölümündeki diyalogda böyle bir kanıt sunar. Burada Augustinus muhatabına aklımızdan daha üstün varlığın mevcudiyetini göstermeye çalışır; bu nedenle o Tanrı diye adlandırılmayı hak eder. Kanıt, aklın kendisi için kıstas, yani kendisini ona göre düzenlediği bir standart olan, kendisinin oluşturmadığı, kendisinin ötesinde ve herkes için geçerli olan bir hakikatin mevcut olduğunu kabul ettiği düşüncesine bağlıdır.

Bu türden bir kanıtı birinci şahıs bakış açısına müracaat etmeksizin ileri sürme imkânı mevcut gibidir. Örneğin bugün birisi, tartışmada gerçekte kabul ettiği öncüllere dayanarak, kişiler arası bağlayıcı standartların mevcudiyetini iddia edebilir. Kanıt bizim karşılıklı konuşma alışkanlıklarımıza ve başvurduğumuz ve kabul ettiğimiz standartlara dikkat çekecektir. Bu tür argüman

Wittgenstein'ın takipçileri arasında yaygındır. Bununla birlikte Augustinus argümanını dönüşlü olarak ifade eder. O düşüncemizdeki birinci şahıs tecrübemize müracaat eder.

Bu şekilde o muhatabına bir şey bildiğini, bazı hakikatleri kavradığını göstermekle başlar. Augustinus skeptiğe yanıt verme zorunluluğu hisseder, çünkü hakikat yargılarımızın bütün mantıklı düşünen kişileri bağlayan standartlara dayandığı şeklindeki önemli iddia, skeptiğin gerçekten hiçbir şey bilmediğimizi ispatlaması durumunda yerinden oynayacaktır. Fakat bir şey bildiğimizi ispatlamak için Augustinus can alıcı proto-Kartezyen bir inisiyatif sergiler: muhatabına kendi mevcudiyetinden şüphelenemeyeceğini, çünkü "mevcut olmasaydı aldatılmasının da imkânsız olacağı"nı gösterir.[9] Gilson'un işaret ettiği gibi Augustinus bu proto-cogito'yu sık sık kullanır.[10]

Augustinus'un bunu kullanımı ünlü takipçisininkinden çok farklıdır; çünkü Descartes adına bu argümanın asli bir önemi yoktur ve bunu akıl-beden düalizmini yapılandırmak için kullanmaya da o kadar istekli değildir –halbuki Augustinus bu düalizmin fazla argümana ihtiyaç duymayacak kadar açık bir gerçek olduğuna inanır.[11] Bu argümanın kendi adımıza gösterebileceğimiz en azından bir hakikati sunmanın yanı sıra gerçekleştirdiği şey, bizi birinci şahıs bakış açısında temellendirmek olmuştur. Bunun benim için bir kesinlik olduğu, bu katiyetin bir özelliğidir; ben mevcudiyetimden eminim: bu mutlaklık bilen ile bilinenin aynı şeyler olduğu gerçeğine bağlıdır. Bu bir öz varlık kesinliğidir. Augustinus "cogito" olarak bildiğimiz kanıtın mucididir, çünkü o birinci şahıs bakış açısını hakikat arayışımıza temel kılan ilk kişiydi.

Mevcut olduğunu, aslında yaşadığını ve bir zekâya sahip olduğunu muhatabına göstermekle Augustinus, ona bu üç unsur arasında bir hiyerarşinin var olduğunu da kabul ettirmiş olur. Var olan ve yaşayan bir şey sadece yaşayan bir şeyden üstündür; akıl sahibi bir varlık ise daha da üstündür. Bu önermenin temeli, daha üstünün her durumda kendisinin yanı sıra daha aşağı konumdakini de içeriyor olmasında yatmaktadır. Ancak daha sonra üstünlük

• • • •

9 *On Free Will*, II.iii.7.

10 Gilson, *Saint Augustine*, s. 41-42'de, Augustinus'un eserlerinde kogito tartışmasına atıfta bulunduğu altı yere işaret eder.

11 *Trinitate*, X.x. 13 ve devamında başka bir proto-Kartezyen argüman görürüz.

için bir başka dayanak gündeme gelir, bu seferki aklın duyulara üstünlüğünü göstermemizi sağlayan bir dayanaktır: buna göre üstün aşağının hakemidir. Aklımız vasıtasıyla, duyusal deneyimlerimiz arasında hangilerinin gerçekten güvenilir olduğuna karar veririz. Yargıda bulunan şey üstün olmak zorundadır, o halde akıl hükümdardır. İnsan doğasında akla üstün olan hiçbir şey yoktur.[12]

Birşeyin akıldan daha üstün olduğunu göstermemize yarayan şey de aynı ilkedir. Augustinus bizi bu sonuca eriştirmek için bizim düşünme ve hissetme eylemlerimizin bilinen nesneler dünyasıyla ilgili olduğunu gösterir. Duyularımızla algıladığımız dünyadaki şeyler böylesi bilinen gerçekliklerin örnekleridir. Fakat akleden bütün herkese açık, daha üstün bilinen nesneler dahi mevcuttur. Sayıların ve bilgeliğin hakikati bu türdendir (iyi bir Platoncu olan Augustinus'a göre bunlar birbirleriyle yakından ilişkilidir). Bilgelik hakikatleri vardır; örneğin insanlar adil olarak yaşamalıdırlar ya da daha kötüsü daha iyiye tabi tutulmalıdır ya da bozulmamış bozulmuştan, ebedi faniden ve ihlal edilebilen ihlal edilemezden daha iyidir.[13] Bunlar herkesin kendi kendine oluşturduğu hakikatler değillerdir; ortak standartları temsil ederler. Örneğin ebedinin faniye üstün olup olmaması gerektiğini, çiğnemeyenin çiğnenirden daha iyi olup olmadığına ya da yedi artı üçün ona eşit olup olmadığına hükmedemez ve bunu sorgulayamayız; birin üstün olduğu ve 10'un ise toplam olduğunda hiçbir şüphe yoktur. "Bu hakikatleri kişinin düzeltme amacıyla incelemeyeceğini, sadece onları keşfetmiş olmaktan dolayı memnun olması gerektiğini bilmeliyiz... Herhangi bir şekilde hakikat hakkında bir yargıda bulunamazken, aklımızla ilgili bir standart olarak hakikate uygun şekilde yargıda bulunuruz".[14] Böylece insan zihninden üstün bir şeyin var olduğunu anlarız. QED: Tanrı=hakikat mevcuttur.

Dahası bu hakikat, gördüğümüz ve dokunduğumuz nesnelerden daha güçlü bir anlamda bilinen bir gerçekliktir. Çünkü kısa bir süre görebilmek için birbirimizi itip kaktığımız, dokunmak için insanları kenara ittiğimiz bu nesnelerin tersine, hakikatten hepimiz birlikte faydalanabiliriz. Bu kaynaktan sürekli alanlar, aynı zamanda bir o kadarını da başkaları için arkalarında bırakırlar.[15]

• • • •

12 *On Free Will*, II.vi.13.

13 *a.g.e.*, II.x.28.

14 *a.g.e.*, II.xii.34.

15 *a.g.e.*, II.xiv.37.

Augustinus'un Tanrı ispatı, birinci şahıs bir bilme ve usa vurum tecrübesinden hareketle yapılan bir ispatlamadır. Ben kendi hissetme ve düşünmemin bilincindeyim ve bunun üzerinde iyice düşünme neticesine, bu eylemlerimin bilincin ötesinde birşeye, ortak bilinen bir şeye bağımlılığının farkına vardırıldım. Ancak daha dikkatle irdelendiğinde bu varlığın sadece bilinecek nesneleri değil de, aklın bağlandığı standartları da ihtiva ettiği ortaya çıkar. Böylece ben, bana ait olan bu eylemin, benden daha üstün bir şey, saygı duymam ve hürmet etmem gereken bir şey üzerinde temellendiğini ve onu varsaydığını idrak ederim. İçe doğru gitmekle yukarıya doğru yönlendirilirim.

Augustinus'un –Platon'un İdelerinde çok daha önce temellendirmiş olduğu– bütün düşünürler için ortak üstün standartların mevcut olduğunu göstermek adına bütün bu problemlerle boğuşması tuhaf görünebilir. Acaba bunun nedeni Augustinus'un kendisini daha esaslı bir skeptik meydan okumayla yüzleşmek zorunda hissetmiş olması olabilir mi? Bu algı bizim post-Kartezyen gözlerle eşyaya bakma eğilimimizi gösterir. Fakat bunu Augustinus'un asıl endişesi olarak görmek, zamanının skeptik sorununun bize tanıdık gelen bir şekilde ifade edildiğini varsaymaktır: acaba birinci şahıs tecrübesinin ötesine nasıl geçilebilir ve orada bir dünyanın olduğu sonucuna nasıl varılabilir? Fakat buradaki mesele, ne söz konusu meydan okuyuşun Augustinus'tan önce nasıl ortaya konulduğu ne de insanların buna nasıl cevap vermeyi düşündükleri ile ilgili değildir. Tarihi neden sonuç ilişkisi aslında bunun tam tersidir: skeptisizmi "benim" iç dünyamın ötesine geçip geçemeyeceğim sorusu olarak görme fikri, daha ziyade Augustinus'un başlattığı devrimin bir ürünüdür; fakat bu devrim meyvesini yüzyıllar sonra verecektir.

Bana öyle geliyor ki, Augustinus'un bu yolu seçmesinin nedenleri daha ziyade onun amacının Tanrı'nın sadece dünyada değil aynı zamanda ve daha önemlisi kişiyi oluşturan (modern dili kullanırsak) yapı taşlarında bulunduğunu göstermekti; Tanrı öz varlığın mahremiyetinde mevcuttur. Hakikat olarak Tanrı bize standartları, doğru yargı ilkelerini verir. Fakat O bunu yalnızca İdelerin düzenlediği bir dünya manzarası yoluyla değil ve fakat "bütün bu şeyleri doğru bir şekilde yargılayabilmemiz için zihinlerimizin kendisiyle bir şekilde aydınlatıldığı... manevi ışık" vasıtasıyla verir.[16]

• • • •

16 "Lucem illam incorpoream..., qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possumus", *de Civitate Dei*, XI.xxvii.2.

Augustinus'un kendini bilme arayışımızı tasvir edişinden Tanrı'nın içimizde bulunması gerektiği fikri daha bir güçle kendini gösterir. Ruh kendi kendisine mevcuttur, buna rağmen kendini tanımakta bütünüyle başarısız olabilir; kendi tabiatı hakkında tamamıyla bir yanlış anlama içinde olabilir. Nitekim Augustinus Maniheist olduğu sırada kendisinin bu durumda olduğunu düşünür. O halde bizler kendimizi tanımak adına bir araştırmaya girebiliriz, yine de kendimizle ilgili önceden bir anlayışa sahip olmadığımız müddetçe nereye bakacağımızı bilemeyebilir ya da kendimizi bulmuş olduğumuzun farkına varamayabiliriz. Augustinus, Platon'un *Meno*'da yaptığı gibi, nasıl olur da hem bilebilir hem de bilemeyebiliriz problemiyle yüzleşir ve problemi "hafıza"ya benzer (açıkça devşirilmiş) bir müracaatla çözer.

Fakat Augustinus'un "hafıza"sı Platon'unkinden oldukça farklıdır. Filozof, olgunlaşmış felsefesinde, Platoncu teori adına hayati önem taşıyan orijinal İdeler görüşü anlayışından tamamıyla uzaklaşır. Aslında, Augustinus'un hafıza algısı genişler ve geçmiş tecrübelerle hiçbir ilgisi olmayan konuları da ihtiva etmeye başlar. Bunlar arasında, bir şekilde bizim içimizde var olan tartışa geldiğimiz makul düzen ilkeleri de vardır; nitekim her ne kadar bunlar geçmişte bize açıkça sunulmamış olsalar bile, onları formüle edebilir ve açıkça ifadelendirebiliriz. Augustinus, Platoncu hafıza fikrini alarak, bu fikri (Hıristiyan ortodoksisi ile tam olarak uyuşması zor bir doktrin olan) doğum öncesi tecrübe teorisini köklerinden koparmak suretiyle, daha sonra doğuştan gelen fikirler doktrinine dönüşecek şeyin temelini geliştirir. İçimizde, derinlerde, açık ve bilinçli bir formülasyona çevirmek için kafa yormak zorunda olduğumuz gizli bir anlayış yatar. Bu bizim *hafıza*mızdır. Ne olduğumuz konusundaki gizli idrakimiz buradadır. Bu idrak, orijinal kendimizi bilmemeliğimizden ve yanlış özbetimleme durumundan hakiki kendini tanımaya doğru ilerlerken bize rehberlik eder.

Bu hafızanın temelinde yatan şey nedir? Bu gizli algıyı oluşturan şeyin kökünde, dünyaya gelen her insanı aydınlatan ışığın kaynağı içteki Efendi, Tanrı bulunur. Bu nedenle, eğer sonuna kadar gidebilirse, ruh kendini arayışının neticesinde Tanrı'yı bulur. Başka bir kaynak tarafından aydınlatılıyor olma tecrübesi, Tanrı'nın varlığını ispat delillerinin önceden ortaya koymuş olduğu gibi, aklımızın standartlarını bizi aşan bir yerden alıyor oluşumuz, tam anlamıyla bir içedönüş tecrübesi olarak görülür. Yani kendimi kendime bütünüyle mevcut kılmaya çaba sarf ettiğim, bilen ile bilinenin aynı

olduğu gerçeğinde bulunan potansiyeli bütünüyle kavramaya gayret ettiğim bu paradigmatik olarak birinci şahıs eylemi neticesinde, Tanrı'nın benim üzerimde konumlanması konusunda en etkili ve en inandırıcı bir bilinç seviyesine ulaşırım.

Hafızanın kökünde ruh Tanrı'yı bulur. Ruhun "Tanrı'yı hatırladığı" söylenebilir –Augustinus eski bir Kitab-ı Mukaddes ifadesine yeni bir anlam verebilir. Tanrı'ya döndüğümde, "hafıza"mda derinlerde olanı dinlerim; bu nedenle ruha "ona sırt çevirdiğinde dahi bir şekilde kendisine değen ışık gibi, Tanrı'ya dönmesi hatırlatılır".[17]

Ancak içimizdeki yol yukarı götürür. Tanrı'ya ulaştığımızda mekân imgesi çoğullaşır ve çok yönlü hale gelir. Önemli bir anlamda, hakikat *içimde* değildir.[18] Hakikati Tanrı'da görürüm. Karşılaşmanın gerçekleştiği noktada bir yer değiştirme meydana gelir. Hafızanın içine doğru ilerlemek beni ötelere taşır.

İşte burası, Augustinus'un Platoncu bir temeli yeni bir amaç için kullandığı çarpıcı bir örnektir. *Meno*'da, Platon'a göre hatırlama doktrini, araştırdığın şeyin bilgisine nasıl ulaştığın konusundaki zor soruyu cevaplamanın yanı sıra, İdeler bilgisinin içimize eğitim neticesinde yerleştirilmediği tezini de vurgular. Kapasite mevcuttur. Augustinus bu noktadan hareket eder. Doğrusunu isterseniz, önemli akıl ilkeleri bize öğretilmez; eğitmen sadece içimizdeki bu ilkeleri uyandırır. Ancak Platon'a göre "iç" sadece "önce"ye bir dönüş yolu iken, Augustinus'a göre bu aynı zamanda "yukarı"ya giden bir yoldur ve o istikamete gitmek adına vazgeçilmezdir. Gilson'un belirttiği gibi, Augustinus'un yolu "dıştan içe ve içten de daha üstüne götüren" bir yoldur.[19]

Böylece içteki Tanrı'ya erişiriz. Metafizik teorisindeki sürekliliğe rağmen, Augustinus'un imgelemi ile Platon'unki arasındaki bariz fark, temel bir doktrin farkına dayanır. Augustinus dikkatimizi aklın bildiği nesnelerden, İdeler alanından alarak her birimizin gerçekleştirdiği, bilmek için çabalama eylemine yönlendirir; bizim bunu birinci şahıs perspektifinde farketmemizi sağlar. Bu yolun

• • • •

17 "Commemoratur, ut convertatur ad Dominum tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur"; *de Trinitate*, XIV. xv.21, Gilson, *Saint Augustine*, s. 104'te alıntılanmıştır.

18 İnsan ebedi kuralları "in sua natura/kendi tabiatında" görmez; Gilson, *Saint Augustine*, s. 94.

19 Gilson, *Saint Augustine*, s. 20.

sonunda, Tanrı'nın kudretinin bu eylemi destekleyen ve yönlendiren güç olduğunu anlarız. İdrak edilebiliri sadece ruh gözlerimiz ona yönlendirildiği için değil ve fakat temelde içteki Efendi'nin bizi yönlendirmesinden dolayı kavrarız.

Tanrı gözün ardındadır; gözün, önünde bulunan açıkça ayırt etmeye çabaladığı düşüncelerin sahibi de gözün ardındadır. Tanrı benim öz mevcudiyetimin mahremiyetinde bulunur. Aslında o mutlak bir şekilde benim üzerimdeyken, bana benim kendime olduğumdan daha da yakındır; o "interior intimo meo et superior summo meo/en iç varlığımdan daha iç ve en üst varlığımdan daha üst"tür.[20] Tanrı bendeki en temel düzenleyici ilke olarak düşünülebilir. Nasıl ki ruh bedeni canlandırır, aynı şekilde Tanrı da ruhu canlandırır. Tanrı ruha hayat verir. "Ruhun tenin hayatı oluşundaki gibi, Tanrı da insanın kutsanmış hayatıdır".[21]

Augustinus'un Teslis imgesini ruh ve ruhun eylemlerinde kavrama girişimlerinin temeli bu doktrindir.[22] İlk teslis zihin, bilgi ve aşk (*mens, notitia, et amor*) teslisidir. Zihin kendi bilgisine ulaşır ve bundan dolayı da kendisini sevmeye başlar. Aynı temel anlayış ikinci teslisin yani hafıza, akıl ve iradenin (*memoria, intelligentia, et voluntas*) temelinde de bulunur. Burada teslisin ruhtaki temel hareketi daha da berraklaşır. "Hafıza" ruhun kendisi hakkındaki gizli bilgisidir. Düşünmesem ya da ona yoğunlaşmamış olsam bile bir şeyi bildiğimde, o şey benim hafızamdadır. Fakat bu şeyi aşikâr ve tam bir bilgiye çevirmek için onu formüle etmem gerekir. Ruhun durumunda, benim kendi hakkımdaki doğru ve gizli bilgi envai çeşit yanlış imgelerle kaplı olacaktır. Bu çarpık görünümleri dağıtmak ve hakikate erişmek için içteki (yukarıdan da gelen) gizli

• • • •

20 *Confessions*, III.vi.II.

21 "Ut vita carnis anima est, its beata vita hominis Deus est"; *de Civitate Dei*, XIX.26. Ayrıca bkz. *Confessions*, VII.i.2. burada Tanrı "vita vitae mei/benim hayatımın hayatı" olarak tanımlanır. Ayrıca bkz. Gilson, *Saint Augustine*, s. 132 ve 308-309, n.16: "Quia vero vita ejus est Deus, quo modo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum, sic cum vita ejus Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, justitiam, caritatem/Onun kendi hayatı Tanrı olduğu için, o enerjiyi, güzelliği, canlılığı, kol ve bacakların vücuttaki fonksiyonlarını vücutta mevcut olarak sağlar. Aynı şekilde, Tanrı, onun hayatı ruhta mevcutken, o vücuda bilgelik, Tanrısallık, doğruluk ve hayırseverlik verir".

22 *De Trinitate*, IX ve devamı.

bilgiyi ana hatlarıyla çıkarmak zorundayım. Bu eylem, içe dönük olarak formüle ettiğim kelimede (*verbum*) meydana gelir ve bu da *intelligentia*'yı oluşturur. Fakat gerçek beni anlamak onu sevmektir; aynı şekilde akıl ile irade ortaya çıkar; kendini bilmek de kendini sevmeyi ortaya çıkarır.

Burada Hıristiyan Teslis doktriniyle, özellikle de Baba'nın Kelimeyi vücuda getirmesiyle paralellikleri vurgulamaya gerek yoktur. Ancak amacımız açısından dikkat çekici olan şey, insanın kendisini en açık şekliyle, kendi öz varlığında ve kendini sevmesinde Tanrı'nın sureti şeklinde göstermesidir. Bu hayatımızda Tanrı'yı en açık şekilde yansıtan, bilen ile bilinenin bir olduğu, sevgiyle çiftleştirildikleri bir bilgi türüdür. Aslında bizdeki Teslis imgesi, kendisi vasıtasıyla bu öz varlığı ve kendini-doğrulamayı tamamlamaya ve mükemmelleştirmeye çabaladığımız bir süreçtir. Bu Teslis imgelerinden başka hiçbir şey, Augustinuscu içedönüklüğün radikal dönüşlülükle ilgisini daha açık bir şekilde gösteremez. Aynı zamanda bu imgeler, Augustinus'un insanın Tanrı'yla ilişkisi anlayışının bütünüyle bu içedönüklük doktrininiyle aslında nasıl bağlantılı olduğunu daha da netleştirirler.

Bu doktrini Platon ile olan bir başka temel farkla ilişkilendirirsek bunu en iyi şekilde görebiliriz. Yukarıda Augustinus'un da ruhun potansiyel olarak iki yöne, yüce ve maddi olmayan ya da aşağılık ve duyulur olan iki istikamete de dönük olduğunu düşündüğünü belirtmiştim. Bu iki ilgi istikameti, aynı zamanda iki farklı arzu istikametidir. Augustinus iki sevgiden bahseder. Fakat Platon'la olan bu benzerlik içinde bilmeyle sevmenin ilişkilendirilme biçiminde muazzam bir fark da mevcuttur. Belki de Hıristiyan bir düşünür olarak kaçınılmaz bir şekilde, Augustinus'ta gelişmiş bir irade fikri bulunur. Platon'da iyiye karşı arzumuz onu ne ölçüde kavrayabildiğimizle ilgili bir işlev iken, Augustinus'a göre irade basitçe bilgiye dayanmaz.

Bu gelişen irade doktrininin altında iki önemli değişiklik yatar ve bu değişiklikler Augustinus'un takipçilerince daha ileri götürülürler. Birinci değişiklik daha önce Stoacı düşünürlerce ileri sürülmüştü. Stoacı düşünürler insanın rıza gösterme ya da göstermeme veya seçme kapasitesine merkezi bir rol verirler. Chrysippus, insan iradesinin hayvanlarıykiyle aynı duyusal dürtüye sahip (*hormētikai phantasiai*) olduğunu ileri sürer, fakat insan bu dürtüye göre

hareket etmeye mecbur değildir. İnsanlar dürtülerinin kendilerini teşvik ettikleri şeylere onay vermeye ya da vermemeye yetilidirler. Hikmetli insan acıya katlanmak gerektiğini bilecek ve her ne pahasına olursa olsun acıyı dindirmek konusunda acele etmeyecektir. Bizler *phantasiai*'larımızın efendisi değilizdir, fakat iyice düşünülerek elde edilmiş rasyonel niyetlerimizi (*synkatathesis*) kontrol edebiliriz. Çok daha sonra, Epiktetus "ahlaki tercih" şeklinde tercüme edilebilecek Aristotelesci *prohairesis* terimini kullanmak suretiyle benzer bir doktrin geliştirir. Dürtülerin neleri etkileyecekleri kontrolümüz dışındadır, fakat benim *prohairesis*'im bütünüyle kontrolümdedir. Charles Kahn *Discourses*'tan[23] şu pasajı alıntılar: "Zorba şöyle der: "seni zincire vuracağım." "Ne diyorsun? Beni zincirlemek mi? Ayaklarımı zincire vurabilirsin ancak benim *prohairesis*imi Zeus bile teslim alamaz".

Bu seçme ya da rıza gösterme gücünü öne çıkarma, gelişmekte olan irade kavramının kaynaklarından biridir. İradeyi insanın temel melekesi haline getirirken ahlak görüşünde önemli bir değişim gerçekleşmiş oluyordu. Bizim adımıza ahlaken hayati olan şey, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, sadece başkalarıyla paylaştığımız evrensel tabiat ya da rasyonel ilke değildir; her durumda bana ait olan bu rıza gücü (Heidegger'in terimini kullanırsak *jemeining*) de artık çok önemlidir. Batı Hıristiyan ahlak hassasiyeti, Stoacı düşüncenin bu yanını sahiplendi ve bunu önemle vurguladı. Bu noktadan hareketle, artık ahlaki mükemmelliğin iyiye karşı kişisel bir bağlılık gerektirdiği, iradenin iyiye tam anlamıyla adanmışlığını ilzam ettiği fikri gelişebilir. Daha sonra erken modern dönemde bu talebin ne kadar önem kazandığını göreceğiz.

Hıristiyan bir bakış açısı ikinci bir değişikliği daha ortaya çıkardı; bu değişikliğin paradigmatik formülasyonu da Augustinus tarafından yapılmıştır. Bu algı insanların temelden farklı iki ahlaki eğilime yetili olduklarını varsayar. Yunan ahlak felsefesinin temelini oluşturan teleolojik tabiat teorisi, herkesin cehaletle (Platon'un Sokrates'e atfettiği görüş) ya da çarpıklığa yol açan bir eğitim ve kötü alışkanlıklarla (Aristoteles) kötüye saptırılabilecek bir iyi sevgisince motive edildiğini varsayar. Augustinus'un iki sevgi doktri-

• • • •

23 Bkz. Charles Khan: "Discovery of the Will: from Aristotle to Augustine", *The Question of Eclecticism*, ed. J. M. Dillon ve A. A. Long (Berkeley: University of California Press, 1988). Bu ilginç tartışmadan oldukça fazla faydalandım.

ni, fıtratımızın köklü bir şekilde bozuk olabileceğini, bunun bizleri gördüğümüz iyiye bile sırt çevirmeye sevk etme ihtimalini varsayar. Aslında bu, Adem'in günahına borçlu olduğumuz, hepimizin içinde bulunduğu insan durumunun ta kendisidir. Sokratesci modele uygun şekilde eylemde bulunmazdan önce, iradenin inayet tarafından tedavi edilmesi gerekir.

Batı Hıristiyan âleminde ve onun halefi olan kültürlerde irade doktrini daha da gelişerek bu iki ana fikri, biraz gerginlik ve zorlukla da olsa, birbiriyle kaynaştırır: bunlardan birincisi, her şeyi enine boyuna düşünerek rıza gösterme ya da göstermeme veya seçme gücümüz olarak iradedir. İkincisi ise, varlığımızın asli durumu olarak iradedir. Birinci cihete göre, insanlardan güçlü ya da zayıf iradeli şeklinde, ikinciye göre ise, iyi ya da kötü irade sahibi şeklinde bahsederiz.

Bu iki değişiklik daima gördüğümüz iyiye göre hareket ettiğimizi varsayan basit Sokratik modeli içinden çıkılmaz hale getirirler. Dahası ikinci değişiklik görme ile arzu arasında potansiyel bir çatışmayı da beraberinde getirir. Bu iradenin bilgiden bağımsız olduğunu ilan etmek ya da Augustinus'un Tanrı'nın ihtişamını apaçık görüp de buna sevgiyle karşılık vermeme ihtimaline inandığını söylemek değildir. Bu türde bir uç duruma Yahudi-Hıristiyan İblis (*Lucifer*) efsanesinde başvurulduğu doğrudur; fakat Hıristiyan teolojisinde buna asla insani bir güç olarak atıfta bulunulmamıştır. Bununla birlikte bu durum, içinde yaşadığımız, anlayışı yarım ve tezat arzularla dolu alanda iradenin gördüğümüzle şekillendirilen bağımlı bir değişken olduğu kadar, aynı zamanda bilebileceklerimizi belirleyen bağımsız bir değişken olduğu anlamına da gelir. Nedensellik çizgisel değil döngüseldir.

Hem Sokrates kaynaklı çizgisel teoriler açısından, hem de modern rasyonalistlere göre, irade zayıflığı olgusu (*akrasia*) temel bir entelektüel problemdir. Augustinus'a göre bu durum bir problem teşkil etmez, daha ziyade ahlak tecrübesinin en temel buhranıdır. İşte bu nedenledir ki, Aziz Pavlus'un Romalılara Mektup'undaki şu pasaja, *İtiraflar*'da anlattığı şekliyle, oldukça tutkuyla yapışır: "İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum. İstemediğimi yapıyorsam, bunu yapan artık ben değil, içimde yaşayan günahtır" (Romalılara Mektup 7:19-20).[24] Gördüğümüz üze-

• • • •

24 *Confessions*, VII.xxi.27.

re, Augustinus'un Hıristiyan görüşünde iradenin sapkınlığı, asla iyi hakkındaki basiretimizin yetersizliğiyle yeterince açıklanamaz; tam tersine, irade bizi basiretimizin aşağısındaki bir seviyede ve bilgimizin zıddına eylemde bulunmaya zorlar; basiretimizin tam ve arı hale gelmesini de engeller.

Bu sapkınlık kendimizi dünyanın merkezi yapmamız, her şeyi kendimize atfetmemiz, etrafımızı çevreleyen şeyleri egemenliğimiz altına almamız ve onlara sahip olmamıza yönelik bir dürtü olarak tanımlanabilir. Bu, neticesinde bizim maddi varlık konusundaki saplantı ve tutkularımızın boyunduruğuna girdiğimiz, onlara tutsak edildiğimiz bir durumun hem sebebi hem de sonucudur. Böylece kötülüğün sadece görüş eksikliğiyle açıklanamayacağını, ruhun kendini algısı istikametinde de birşeyler içerdiğini görebiliriz. Kendine dönüşlülük ahlak anlayışımız açısından hayati önem taşır.

Fakat bu tek başına yeterli değildir. Eğer kendine dönüşlülük kötülüğün tek kaynağı ise o halde kurtuluş benlikten yüz çevirmekte, bütünüyle gayrişahsi İdeleri özümsemek suretiyle kolayca sağlanabilir. Budist doktrinin de gösterdiği gibi, bireyi kötüyle ve acıyla ilişkilendirmek de bizi bu yöne sevkedebilir. Ancak Augustinus'a göre, kötü olan kendine dönüşlülük değildir; tam tersine, bizler Tanrı imgesini en açık şekliyle ancak kendi mevcudiyetimizde gösteririz. Kötülük, bu kendine dönüşlülüğün kendi içine kapanması durumudur. İyileşme ise benliğin, terk edilmek için değil de onun Tanrı'ya bağlılığını kabul etmek için, kırılarak açılmasıyla gerçekleşir.

Bu nedenle, iradenin sapkınlığını ortadan kaldıran ve bu kötülüğün düzeltilmesini mümkün kılan keşif, kendimize dönük mevcudiyetimizin en mahreminde, bize en çok ait olan güçlerin köklerinde Tanrı'ya bağımlılığımızın farkına varmaktır. Burada kendine dönüşlülüğe, içeriye doğru giden yola yapılan vurgunun sadece Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlamaya çalışan entelektüelin yararına olmadığını görürüz; Hıristiyan dindarlığının gerçek özü, benim en derinlerdeki mevcudiyetimin Tanrı'ya bağımlı olduğunu hissetmektir. Tıpkı bizim yoldan çıkmış günahkârlık halimizdeki gibi, iyiye olan arzumuz basiretimizden çok daha azdır. Tanrı'ya doğru yönelmiş olmakla, Tanrı sevgimiz, iyi de olsa her türlü düzene ait ölçüyü aşar. Tanrı söz konusu olduğunda doğru ölçü öl-

çüsüz sevmektir.[25] İyi olsun ya da kötü olsun, irade iyi olarak yaratılan bir evrene uygun olan arzunun ötesine geçer. Hem sevgide hem de bu sevgiyi reddetmede bir nedensizlik unsuru bulunur; bu nedensizlik doğal olarak Yahudi-Hıristiyan bakış açısının kalbinde yer alır. Bu, Tanrı'nın dünyayı nedensiz yaratışına paraleldir. Ancak Augustinus'un yaratılış anlayışı, benzeri bir anlayış olan Plotinus'un varlığın kendi özünü izleyerek aşağıda olan varlığın yüce olandan sudur edişi şeklindeki yaratılış doktrininden oldukça önemli bir şekilde ayrılmaktadır.

Platon'da gözün görme kapasitesine sahip olduğu yerde Augustinus'ta göz bu kapasitesini yitirmiştir diyebiliriz. Bu eksiklik inayetle onarılmak zorundadır. İnayetin yaptığı şey ise, içe dönük insanı Tanrı'ya açmaktır. Bu da bizim gözün övülen gücünün gerçekte Tanrı'ya ait olduğunu kavramamızı sağlar.

7.2

Böylelikle, Augustinus'ta içedönüklük dilinin hayati önemini kavrayabiliriz. Bu dil yüceye giden yolun içten geçtiği, baştanbaşa yeni bir ahlak kaynakları doktrinini ifade eder. Bu doktrine göre, asli kendine dönüşlülük yeni bir statü kazanır, çünkü bu bizim Tanrı'yla karşılaştığımız, aşağı olandan yüce olana doğru dönüşü gerçekleştirdiğimiz "alan"dır. Augustinus'un doktrininde, öz varlığın mahremiyeti adeta kutsanır; bu bütün Batı kültürü için son derece geniş kapsamlı sonuçlar ortaya çıkarır. *İtiraflar*'daki şu ifade Augustinuscu dindarlığı etkileyici bir şekilde şöyle özetler: "kalbimin ışığı, ruhumu besleyen ekmek ve zihnimi en derin düşüncelerime bağlayan Tanrı".[26]

Bu düşüncenin neticelerinden bazıları, bizim Descartes'ı ve onun Augustinuscu gelenekte yaptığı değişimleri kavrayışımızla oldukça ilintilidir. Augustinus, Batı maneviyatçıları arasında

• • • •

25 "Ipse ibi modus est sine modo amare"; Gilson, *Saint Augustine*, s. 139. Bu formül aslında Augustinus'un bir arkadaşı ve öğrencisine aittir, ancak onun görüşünü özetler. Augustinus bizatihi amaç Tanrı olduğunda "modus diligendi est sine modo diligere/sevmenin şekli ölçüsüz sevmektir" diye yazmaktadır; bkz. Gilson, *Saint Augustine*, s. 311, n. 9.

26 "Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae"; *Confessions*, I.xiii.21.

Tanrı'nın kesin varlığını içimizde arayan damarın mucididir. Temel formu tipik bir şekilde Augustinuscu olan bir Tanrı'nın varlığı delilleri grubu bulunur. Bunların tamamında aşina olunan hareket yöntemi şöyledir: benim kendi düşünce tecrübem, beni bir mükemmellikle ilişkiye geçirir. Bu mükemmellik, hem bu düşüncenin asli bir şartı olarak tezahür eder hem de kendini benim sınırlı bakış açımın ve erişim güçlerimin çok ötesinde olarak gösterir. O halde bütün bunların dayandığı üstün bir varlık, yani Tanrı var olmalıdır. Augustinus'ta incelediğimiz şekliyle, mevzubahis olan mükemmellik, düşüncelerimiz için ortak bir standart olarak işlev gören ebedi, sabit hakikate aitti. Augustinus, bunun hem düşüncemizde esasen önceden varsayılan bir unsur olduğunu, hem de açıkça bizim kendi ürünümüz olmayan bir şey olduğunu iddia eder.

Descartes'ın devraldığı Anselm'in meşhur (ya da kötü şöhretli) ontolojik delili de temelde "Augustinuscu" bir kanıt olarak anlaşılabilir. Burada zihindeki bir fikirden, en mükemmel varlık fikrinden başlarız. Bana göre burada temelde yatan önsezi, bunun bizim rastgele sahip olduğumuz bir fikir olmayıp, bize zorunlu olarak kendini gösteren bir fikir olduğudur. Fikrin aklımıza gelmesi anlayışı tam anlamıyla "Augustinuscu" bir önsezidir: biz kendimizi ancak kendimizi ötemizde olan bir mükemmellikle irtibat halinde görürsek anlayabiliriz. Ancak eğer fikrin varlığı zorunluysa, o halde bu fikre ait gerçeklik de var olmak zorundadır, çünkü gerçeklikten yoksun en mükemmel varlık fikri bir çelişkidir. Argümanın bu son kısmının neredeyse hiç inandırıcı olmadığı gerçeği, bizi temelinde yatan tinsel duruşu anlamaktan alıkoymamalıdır.

Aynı ruh Descartes'ın kendi delilinde, üçüncü Meditasyon'da da vardır. Ben kendi içimde "mutlak olarak mükemmel ve sonsuz" olan bir varlık fikrini bulurum. Fakat bu fikir, kendimi anladığım şekliyle, sahip olamama ihtimalim olan bir fikir değildir. Bu şöyle bir ihtimalin olamayacağı anlamına gelir: önce kendimi fani olarak kavrayıp, daha sonra kendi anlayış güçlerimi kullanmak suretiyle, benim olumsuzlamamı temsil eden ve bundan dolayı da ebedi olan bir varlık fikrini inşa etmiş olamam. Tam tersine, akıl yürütme bunun tam aksi istikamette işler. Ebedilik ve mükemmellik fikrini aklıma önceden yerleştirmiş olmadığım müddetçe, kendimi fani olarak algılamam mümkün olmaz. Fakat kendimi şüphelenen ve noksan olarak anlamak, kendimi bazı açılardan eksik olarak, dolayısıyla da fani ve kusurlu olarak görmek demektir. O halde benim en temel ve en kaçınılmaz kendilik anlayışı şekillerim ebedilik fik-

rini varsayar. "Eğer kendimde benden daha mükemmel, kendisiyle karşılaştırma yapmak suretiyle tabiatımdaki kusurları bilebildiğim bir varlık olduğu fikrine sahip olmamış olsaydım şüphelendiğimi ve arzuladığımı, yani bir şeylerden yoksun olduğumu ve pek de mükemmel olmadığımı nasıl bilebilirdim".[27]

Temelde Augustinuscu hareket yöntemi olarak tanımladığım şey şöyledir: kendimi sadece güçlerimi aşan bir mükemmelliğin ışığında anlayabilirim. Acaba nasıl olur da bu ışık düşüncelerimi aydınlatır? Bu ışığı kendi kendime üretmiş olmak benim gücümün üzerindedir. Descartes iddiasını "o halde o gerçekten böyle bir mükemmelliğe sahip bir varlıktan geliyor olmalıdır" şeklinde ifade eder.

Bir anlamda bu Augustinuscu ispatların mizacıyla Thomas'ın formüle ettiklerininkileri karşılaştırabiliriz. Thomas Tanrı'yı yaratılmış gerçekliğin varlığından hareketle savunur (ya da kanıtların yaratılmış gerçeklik olarak gösterdikleriyle). Deliller adeta nesneler âleminin arasından geçerler. Augustinuscu ispat ise, özne ve öznenin kendine dönük varlığının inkâr edilemez dayanakları yoluyla hareket eder. Descartes, modern çağın başında, Augustinuscu yolu benimseme konusunda yalnız değildi. Bir bakıma 16. ve 17. yüzyıllar Augustinuscu maneviyatın bütün Hıristiyan mezheplerinde muazzam şekilde yükseldiği bir dönem olarak görülebilir. Bu gelişim kendi yolunda Aydınlanmaya kadar devam etti. Leibniz'in durumu buna verilebilecek iyi bir örnektir. Aslında Augustinus'un etkisinin günümüzde hâlâ hissedilir olduğunu ve bir bakıma modernlerin görüş ve kimliklerine uygun olduğunu savunmak isterim. Ne var ki bu konuyu daha geniş olarak ileride ele alacağım.

Şu an için Augustinus'un Descartes'ı önceden gördüğü birkaç başka noktayı daha belirtmek istiyorum. Şu ana kadar bir çeşit *proto-cognito*'nun pek çok formülasyonundan bahsettim. Fakat belirtilmesi ilginç bir başka nokta da Augustinus tarafından kelimenin sadece kullanılmayıp aynı zamanda da yorum için öne çıkarılmış olmasıdır. Benim kendi düşünce faaliyetime odaklanmak,

• • • •

27 "Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature"; *Méditations, in Descartes: Oeuvres et letters*, ed. André Bridoux (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953), s. 294.

sadece bulmak için araştırdığım evrendeki varlıkların düzenini değil, aynı zamanda hafızanın derinliklerinin derinine inmeye ve hakiki varlığımı anlamaya çabalarken inşa ettiğim düzene dikkat çekmektir. *İtiraflar*'da Augustinus düşüncelerimiz konusunda şunları söyler: "(onlar) bilinebilmeleri için toparlanmak ve tekrar bir araya getirilmek zorundadırlar; bir başka ifadeyle sanki düşünceler dağıtıldıkları noktalardan geriye toplanmak ve bir araya getirilmek zorundadırlar. Zaten "düşünmek [cogito]" kelimesi de buradan türetilir".[28] Augustinus devamında *cogitare* ile *cogere* = "bir araya getirmek" ya da "toplamak" arasındaki etimolojik ilişkiye dikkat çeker. Bu şekilde, düşünceyi, inşa ettiğimiz bir tür iç düzenin toparlanması olarak görme anlayışı, Descartes tarafından devrimsel yeni bir kullanıma uyarlanacaktır.

Augustinus başka noktalarda da Descartes'ı öngörebilmiştir. Yukarıda belirttiğim gibi doğuştan gelen fikirler anlayışı Augustinus'un 'hafıza' kavramında nüve olarak mevcuttu –hatta o balmumunda izi kalan yüzük imgesini dahi kullanır.[29] Ruhun bedene nispetle daha iyi bir şekilde kendi bilgisine sahip olabileceği fikri de bu şekildedir. Ruhun kendisini duyulardan elde edilen her türlü ben algısından da arındırması gerektiği, çünkü ruhun bu şeyleri kendisini bilmesinden farklı bir şekilde bildiğini ifade eden (kötü) argüman bile kötü şöhretli Kartezyen usa vurumu öngörür.

Fakat bütün bunlara rağmen Descartes devrimsel bir değişimi ortaya çıkardı. Ahlak kaynakları doktrininde Augustinus'tan Descartes'a yaşanan dönüşüm, Augustinus'un Platon'a nispetle gerçekleştirmiş olduğu dönüşüm kadar önemlidir.

• • • •

28 "Et cogenda rursus, ut sciri possint, i dest velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare"; *Confessions*, X.xi.18.

29 "Sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit/tıpkı bir yüzüğün şeklinin balmumunda çıkması fakat aynı zamanda yüzüğü terk etmemesi gibi"; *de Trinitate*, XIV.xv.21.

8. Descartes'ın Bağımsız Aklı

Pek çok açıdan Descartes son derece Augustinuscudur: radikal dönüşlülüğe, cogito'nun önemine, Thomistik ispatlarda gördüğümüz gibi, argümana harici varlıklardan başlamak yerine "içte" benim kendi fikirlerimin niteliklerinden başlayarak Tanrı'nın varlığını ispatlamanın temel rolüne vurgusunun hepsi onu, Rönenans'ın son döneminde büyük mezhepsel bölünmenin her iki tarafında da egemen olan yeniden canlandırılmış Augustinuscu dindarlık akımına yerleştirir.

Ancak Descartes Augustinuscu içe dönüklüğü esaslı bir değişikliğe uğratarak ve onu çığır açan oldukça yeni bir istikamete çevirir. Bu değişiklik, Descartes ahlak kaynaklarını içimizde konumlandırmıştır şeklinde ifade edilebilir.

İç/dış dilinin ne Platon'da ne de herhangi bir antik dönem ahlakçısında görülmediğini belirtmiştik. Bunun nedenlerinden biri, kendine hakimiyet kazanmanın, egemenliği duyulardan akla kaydırmanın ruhun görme gücünü, arzulardaki dikkatinin istikametini değiştirme meselesiydi. Aklın hükmetmesi İdelere yönelmek, böylelikle de onların sevgisiyle eylemde bulunmaktı. Ahlaki güç kaynaklarımızın mevkisi dışarıda bulunur. Yüceye erişmek İyi'nin şekillendirdiği bu kozmik düzene doğru yönelmek ve bu düzenle uyum içerisinde olmak demektir.

Augustinus içedönüklük diline hakiki bir anlam yükler. Fakat bunun nedeni ahlak kaynaklarını artık Platon'un görüşünden daha fazla içimizde yerleşik olarak görmesi değildir. Augustinus Platoncu evrendeki eşya düzeni düşüncesini korur. Doğrudur, ancak bu bizim için yeterli değildir, çünkü bu düzeni gerektiği gibi sevebilmek için günahtan arındırılmak zorundayızdır. Ancak bu arınma

bize ait olan bir güçten kaynaklanmaz. Tam aksine içimizdeki yola sadece öteye, Tanrı'ya yükselmek için gireriz.

Descartes'ın formülasyonunun en önemli ve en etkililerinden biri olduğu modern çağın biçimlendirdiği içselleştirme, Augustinus'unkinden oldukça farklıdır. İçselleştirme ahlak kaynaklarını gerçek anlamda içimize yerleştirir. Platon'a ve Augustinus'a nispetle, modern içselleştirme her bir durumda kendimizi artık dışımızdaki bir ahlak kaynağı ile ilişkili görmediğimiz ya da en azından, böyle bir ilişki olsa bile bunun artık katiyen aynı şekilde görülmediği bir değişimi beraberinde getirir. Önemli bir güç içselleştirilmiştir.

Sırası geldikçe bu aktarımların her birini izleyeceğim. İlk olarak, Platon'la alakalı olarak Descartes, her ikisinin de ahlakın temeli olarak gördükleri, yeni bir akıl anlayışı ve dolayısıyla da aklın tutkular üzerine olan egemenliği anlayışını ileri sürer.

Kozmik düzen artık İdeleri somutlaştırıcı olarak görülmemeye başladığından ötürü bazı değişiklikler kaçınılmaz hale geldi. Descartes bu teleolojik düşünce şeklini bütünüyle reddetti ve ontik logos teorisini tümüyle terk etti. Evren Galileo'nun öncülüğünü yaptığı bozuluş/oluş metoduyla mekanik bir şekilde anlaşılmalıydı. Bugün adlandırdığımız şekliyle, bilim teorisindeki bu değişim antropolojide de esaslı bir değişime neden oldu. Platon'un İdeler teorisi bilimsel açıklama ile ahlak görüşü arasında çok yakın bir ilişkiyi varsayıyordu. Kişi ya her ikisiyle ilgili doğru bir anlayışa sahip olabilir ya da hiçbirine sahip olamaz denebilir. Eğer bu ontik logos görüşünü yıkar, yerine çok farklı bir bilimsel açıklama koyacak olursak, ahlaki erdem ve kendine hakimiyet tanımları da tamamen dönüştürülmek zorunda olacaktır.

Galileci görüşte ortaya çıkan bilimsel bilgi açıklaması son tahlilde temsili bir bilgidir. Gerçeği bilmek eşyanın doğru bir temsiline sahip olmak demektir --algılandığı şekliyle, bu bilgi dışsal gerçekliğin içimizdeki doğru bir resmidir. Descartes bunu "assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi" ("dışımdakilerin bilgisine içimdeki fikirlerin aracılığı olmaksızın sahip olamayacağım mutlaktır") şeklinde ifade eder.[1] İdeler gibi kendi kendini izhar

• • • •

1 Gibieuf'a Mektup, 19 Ocak 1642; *Descartes: Philosophical Letters*, çev. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970), s. 123 (bundan sonra *Letters*).

eden bir gerçekliğe dayanan bir bilgi açıklaması terkedildiğinde, bu bilgi anlayışı tartışmasız kabul edilmeye başlanır.

Bu durumda gerçekliğe ait bir temsil inşa edilmelidir. Bundan böyle fizik-içi muhtevalara uyarlanmak için, "İde" düşüncesi ontik anlamından "zihindeki" şeylere taşındığında, düşünceler düzeni de *bulduğumuz* birşey olmaktan çıkıp *inşa ettiğimiz* birşeye dönüşür. Dahası yapılandırılmasındaki sınırlamalar, bu düşünce düzeniyle doğru şekilde eşleşen harici gerçekliği içerdiği gibi onun ötesine de geçerler. Descartes temsillerin hem doğru oluşları hem de kesinlik taşımaları nedeniyle bilgi statüsüne eriştiklerini kuvvetli bir şekilde savunur. Kafamda dışardaki şeylerle tesadüfen benzeşen pek çok fikre sahip olduğumda, eğer bu düşüncelere karşı sağlam temellere dayanan güvenim yoksa gerçek bir bilgi söz konusu değildir. Fakat Descartes'a göre sağlam bir temele dayalı kesinlik, bize kendisini belli bir ışıkta sunan maddeden, kendisinin "kanıt" diye adlandırdığı hakikatin inkâr olunamaz derecede aşikâr olduğu şeyden kaynaklanır. Descartes'ın *Regulae ad directionem ingenii*'sinin başlangıç cümlesi şudur: "Toute science est une connaissance certaine et évidente" ("Bütün bilimler kesin ve açık bir bilgidir)".

Temsiller düzeni, açık ve belirgin bir kavramlar zinciri vasıtasıyla kesinliği sağlayacak şekilde geliştirilmek zorundadır. *Regulae*'de ortaya konan ve daha sonra da *Discours*'da formüle edilen kuralların amacı işte budur. Örneğin *Discours*'da bize problemlerimizi parçalara ayırmamız söylenir: "en autant de parcelles qu'il se pourroit, & qu'il seroit requis pour les mieux resoudre" ("en iyi biçimde çözümlenebilmesi için elzem olduğu için mümkün olduğunca çok parçaya").[2] Takip eden kural da bize düşüncelerimizi basitten daha

• • • •

2 Second Rule, *Discours de la méthode*, II. Kısım, *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam ve Paul Tannery (Paris: Vrin, 1973), VI 18 (bundan sonra A&T); ve *The Philosophical Works of Descartes*, çev. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross (Cambridge: Dover, 1955), I 92 (bundan sonra H&R). Ayrıca karşılaştır *Regulae*, XII: "Ne traitant ici des choses qu'autant qu'elles sont perçues par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connissance soit plus distincte" ("Onlar tarafından sağduyu olarak algılanan şeyleri biz burada ele almıyoruz. Basitçe onların sağduyu dediğine biz açık ve ayırt edici şekilde ruhun çok sayıda parçaya ayıramayacağı bilgi diyoruz"); *Descartes: Oeuvres et lettres*, ed. André Bridoux (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953), s. 8 (bundan sonra Pléiade).

karmaşık olana doğru bir düzene sokmamızı söyler "et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres" ("biri öbürünü doğal bir ardışıklıkla takip etmeyenler arasında, kurgusal bile olsa bir düzen varsaymak").[3]

Bu nedenle temsiller düzeni bilenin düşünce faaliyetinden çıkarılan standartları karşılamak zorundadır. Bu düzen diğer şeylerin yanı sıra belirli şahsi talepleri karşılamak için toplanan ve bir araya getirilen bir düzendir. Böyle bir yapılandırma ya da toplama olan düşünme, doğru olarak toplanma ve düzenleme gibi fikirlerle etimolojik bağlantıları da olan *cogitare* kelimesiyle adlandırılmıştır.[4]

Bu çok farklı bilgi ve evren görüşü Descartes'ın ruh ve beden ikiliğinin Platon'unkinden dikkat çekici oranda farklı olduğu anlamına gelir. Platon'a göre ben, duyular ötesi, ebedi ve değişmez şeylere döndüğümde, duyular ötesi bir ruh olarak gerçek tabiatımı farkederim. Bu dönüş hiç şüphesiz etrafımı çevreleyen şeyleri onlara varlık veren İdelere iştirak edenler olarak görmemi ve anlamamı da beraberinde getirecektir.

Aksine Descartes'a göre dönmemiz gereken böyle bir İdeler düzeni yoktur; fiziksel gerçekliği böyle bir düzen açısından anlama, ruh ile kendimizi kurtarmamız gereken maddi varlıklar arasındaki karışıklık durumunun tam bir örneğidir. Kişinin kendi varlığını maddi olmayan bir varlık olarak algılamaya başlaması, her ikisi arasındaki ontolojik çatlağı farklı bir şekilde algılamayı gerektirir; bu da maddi dünyayı sadece bir uzantı olarak kavramayı gerektirir. Burada maddi dünya bedeni de ihtiva eder ve gerçek farkı görmeye başlamak, sıradan insanın etrafındaki nesneleri renkle, tatla ya da ısıyla tanımlanmış olarak gördüğü ve acıyı ya da gıdıklanmayı dişinde ya da ayağında hissettiği gibi algıladığı alışılagelmiş somutlaşmış perspektifimizden kurtulmayı gerektirir. Biz kendi bedenimiz dahil dünyayı somut bir şekilde ifade etmek zorudayız; bu ise

• • • •

3 *Discours de la méthode*, A&T, VI 18-19; H&R, I 92. Krş. *Regulae*, X, bizi "l'observation constante de l'ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de celui qu'on a ingénieusement imaginé/bir şeyin kendinde mevcut olan düzeni ya da bizim ustalık olarak tahayyül ettiğimiz şeyi sürekli olarak gözlemlemeye" teşvik eder; Pléiade, s. 70.

4 Augustinus bizatihi *cogitare ile cogere* arasındaki etimolojik bağlantıyı vurgulayarak bu noktayı belirtir, *Confessions*, X.xi.18.

bunları müdahil olmayan harici bir gözlemcinin yapacağı gibi mekanik ve işlevsel bir şekilde görmeye başlamak demektir.

Etrafımızı çevreleyen gerçekliği anlamanın ne demek olduğuna açıkça yoğunlaşır isek bu konuda işimiz kolaylaşır. Tıpkı kendisi vasıtasıyla hakiki anlayışın rolünü kavradığımız ikinci Meditation'daki balmumu parçasının incelenmesi örneğinde olduğu gibi, aslında bu "nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, & non point par l'imagination ny par les sens, & que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée" ("bedenler doğru ifade etmek gerekirse duyularla ya da hayal gücünün yetileriyle değil sadece anlayışla bilinirler, ve ... bedenler görüldükleri ya da dokunuldukları için değil sadece anlaşıldıkları için bilinirler").[5] Fakat aynı zamanda madde anlayışımızı tasfiye etme ve maddenin –hakiki tabiatı akli olan– olayların ve niteliklerin mevkii olduğunu düşünmeyi terk etmeliyiz. Bunu somutlaştırmak suretiyle, yani maddeyi "büyüsü kaçmış", herhangi tinsel bir özden ya da etkileyici bir boyuttan yoksun, yalnızca bir mekanizma olarak algılamak suretiyle yaparız. Maddi evreni, içinde ısı ve acı gibi fiziksel muhtevaların ya da skolastik geleneğin farazi Formları ya da Türlerin konumlandırılabildikleri, somutlaştırılabildikleri bir tür aracı olarak görmeyi bırakmak zorundayız.

Ancak bu sadece geleneksel ontolojiyi reddetmekten daha fazlasını gerektirir; bu düşünce aynı zamanda bizim alışılagelmiş, somutlaştırılmış tecrübe şeklimizi de tahrif eder. Descartes'a göre telafisi imkânsız bir şekilde muğlak ve belirsiz olan bu eşyayı kavrama şeklimizden kendimizi kurtarmak zorundayız. Bütün bu duygular ve farkedilir nitelikler alanına açıklık getirmek, birincil niteliklerde tanımlanan dünyanın ya da bedenimin durumları ile zihnimde sebep oldukları "fikirler" arasındaki sebepsel bağlantıyı izleyerek bu alanı harici bir gözlemcinin kavrayacağı gibi kavramak anlamına gelir. Açıklık ve seçiklik kendimizin dışına çıkmayı ve bağımsız bir perspektif takınmayı gerektirir.[6]

• • • •

5 *Méditations*, A&T, IX-I 26; H&R, I 157.

6 Sıradan somutlaştırılmış perspektiften bağımsız perspektife geçiş duyular alanında açıklığı ve farklılığı meydana getiren şeydir. Descartes ikincil nitelikleri yeri geldikçe açıklığa kavuşturur. Örneğin bkz. *Méditations* III, A&T, IX-I 34: "les idées que i'ay du froid & de la chaleur sont si peu claires & si ⇒

İlk bakışta burada çelişkili bazı unsurlar mevcuttur. Bir bakıma Kartezyen düalizm, bedeni olanın tinselin ortaya çıkabileceği bir tür aracı olabileceğini artık kabul etmediği için Platon'unkinden çok daha haşin ve sert gibi görünür. *Sempozyum*'un Platon'unun otoritesi bütünüyle baltalanır ve ebedinin bu şekilde fanideki varlığı kabul edilmez. Yine de bir başka bakımdan, Kartezyen düalizm, Platonik düalizmin ihtiyacı olmadığı şekilde bedene ihtiyaç duyar. Bu Descartes'ın ölümden sonra bedensiz bir duruma giriş yapacağımızı kavramadığından değil de, bizim mevcut durumumuzda maddi olmayan özümüzü kavrama şeklimizin bedene karşı belirli bir tavır takınmak suretiyle oluşunu kabul etmesinden dolayı böyledir. Platonik ruhun kendi ebedi tabiatını duyuların ötesindeki varlıkta absorbe edilmek suretiyle kavradığı yerde, Kartezyen ruh, maddi olmayan tabiatını bedeni olanı somutlaştırarak keşfeder ve doğrular.

İşte bu nedenledir ki Descartes ruh ve bedenin gerçek birliği teorisini Platon'un ruh beden ilişkisi teorisinden daha yakın bulmakta haklıdır –Platon'un teorisini yanlış tanımlamış olsa bile. Kartezyen ruh kendisini somutlaştırılmış tecrübeden yüz çevirmekle değil, onu nesnel bir şekilde ifade etmekle özgürleştirir. Beden adeta ruh adına kaçınılmaz bir şekilde dikkate alınacak bir nesnedir. Ruh, bedenden kurtulmak için kendisini bedenle desteklemek zorundadır. Weber'in Protestan tinselliğiyle ilgili meşhur "içdünyaya ait asketizm" şeklindeki tanımına benzer şekilde, Descartes'ın

• • • •

peu distinctes/fikirler oldukça soğuk & ısı çok bariz & çok az farklı" ; *Principles*, I. 68, A&T, IX-2 56: "nous connoissons clairement et distinctement la douleur, la couleur & les autres sentimens, lors que nous les considerons simplement comme... des pensées/Onları sadece düşünceler olarak kabul ettiğimizde, acı, renk ve diğer duygular bizce açık ve seçik olarak bilinirler"; *Méditations* VI, A&T, IX-1 66, "ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant esté mises en moy que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, & iusques là estant assez claires & assez distinctes/bu hisler ve duyu algıları zihnimde neyin uygun ve neyin bileşime zararlı olduğunu anlamam için içime konmuşlardır & doğuya doğru yönelme oldukça bariz & oldukça farklı". Bkz. Alan Gewirth, "Clearness and Distinctness in Descartes", *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. William Doney (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967), s. 260, n. 33. Bir başka ifadeyle, dışarıdan kavranan, hayatta kalma fonksiyonu ile birlikte bedenden zihne yönelen nedensel bağlantılarla bu karanlık tecrübeler berraklaşır.

düalizmini ruhun "içdünyaya ait bağımsızlaşması"na giden yolu göstermek bağlamında anlaşılır kılabiliriz.

Fakat bu farklı ontoloji dolayısıyla da farklı bilgi teorisi, sonuç olarak da yenilenmiş düalizm anlayışı aklın işlediği çok farklı bir kendine hâkim olma anlayışıyla sonuçlanır. Bu kendine hâkim olma anlayışı, artık Platon'daki gibi kişinin ruhunun tabi olduğu ve sevdiği, kozmik düzenin kontrolünü elinde tutan İyi tarafından düzenlenmesi şeklindeki bir anlamı ifade etmez. Çünkü böyle bir düzen söz konusu değildir. Artık rasyonel olmak demek bu düzene uyum sağlamaktan başka bir anlam ifade eder. Kartezyen tercih, rasyonelliği ya da düşünce gücünü bilginin, anlayışın ya da kesinliğin gerektirdiği standartları karşılayan düzenler inşa etme kapasitemiz olarak görmek demektir. Descartes'ın durumunda söz konusu olan standartlar pek tabii ki *delillerin* standartlarıydı. Eğer bu düşünce çizgisini izleyecek olursak, akla dayalı kendine hâkim olmanın gerçekleşmesi için hayatımızda kontrol edici unsurun duyulardan ziyade bu kapasite olması zorunludur; kendine hâkim olma hayatlarımızın, usavurum kapasitemizin uygun standartlara göre inşa ettiği düzenlerce şekillendirilmesini gerektirir.

Bu yeni akıl anlayışının Descartes'ın bilgi teorisindeki yeri yeterince tanıdıktır. Değeri pek anlaşılmayan şey ise bu düşüncenin aynı zamanda Descartes'ın etiğinin de temelini oluşturduğudur. Prenses Elizabeth ile meşhur yazışmalarında Descartes eski Stoacılıkla oldukça benzeşen bir ahlak görüşünü gözler önüne serer. Bilhassa Stoacı *autarkeia*'ya benzeyen bir ideale esas önemi verir.[7] Hatta Epiktetus'un tek ilgimiz *prohairesis*'imiz yani davranışlamızı

• • • •

7 Örneğin karşılaştır: Elisabeth'e 5 Mayıs 1645 ve 4 Ağustos 1645 tarihli mektuplar. İkinci mektupta Descartes bize bağlı şeylerle bize bağlı olmayan şeyler arasında Epiktetüsçü bir ayrım yapar. Bizi mutlu eden şeyler arasında "celles qui dependent de nous, comme la vertu & la sagesse, &... celles qui n'en dependent point, comme les honneurs, les richesses & la santé (erdem ve hikmet gibi bize dayananlar ve onur, zenginlik ve sağlık gibi bize bağlı olmayanlar)" yer alır; A&T, IV 264. Bir kimse birinci tür nitelikle bütünüyle mutlu olabilir: "Bununla beraber, küçük bir vazo, içinde daha az şarap bulunmasına rağmen büyük bir vazo gibi dolu olabilir, böylece her birinin memnunluğunu, akla göre ayar edilen arzularının doluluk ve tamlığı olarak aldığımda, en fakir ve talih veya tabiatın en çok gadrine uğrayanların da, birçok nimetlerden istifade edemeseler de, yine başkaları kadar memnun ve hoşnut olacaklarından şüphe edemem."; A&T, IV 264 (Türkçe çeviri: Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, 1992, s. 29.)

yöneten içimizdeki unsur olmalıdır şeklindeki doktrinine oldukça benzeyen bir doktrin ortaya koyar. Descartes'a göre, amaç iradeye göre belirlenir. Bunu örneğin İsveçli Christina'ya mektubundaki şu meşhur pasajda görürüz:

> Outre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils á Dieu & semble nous exempter de luy estre suiets, & que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre& qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder.
>
> Şimdi bağımsız irade bizatihi sahip olabileceğimiz en asil şeydir, çünkü belli bir anlamda bizi Tanrı ile eşit kılar ve Tanrı'nın tebaası olmaktan muaf kılar; bu nedenle bağımsız iradenin yerinde kullanımı sahip olduğumuz bütün niteliklerin en muhteşemidir. Dahası bundan daha fazla bize ait olan ya da bizim için daha önemli hiçbir şey yoktur. Bütün bunlardan bizi en fazla sadece bağımsız iradenin tatmin edebileceği sonucu çıkar.[8]

Bizi en fazla tatmin eden şey aklın hegemonyasının bizatihi kendisidir. Fakat Stoacılarla karşılaştırıldığında, burada esaslı bir yorumlama değişimi söz konusudur. Stoacılara göre akıl hegemonyası belirli bir dünya görüşünün hakimiyeti idi. Bu görüşe göre gerçekleşen her şey Tanrı'nın ilahi takdirinden kaynaklanmaktaydı. Bunu anlayan bilge insan ilahi düzeninde olay niteliğinde her ne gerçekleşirse gerçekleşsin bunu kabul edebilir, bununla mutlu olabilir ve bu olayların kendi şahsi ihtiyaçlarının veya arzularının artmasının ya da engellenmesinin neticesinde gerçekleştiği şeklindeki yanlış düşünceden de kurtulur. Descartes için hegemonya, terim bugün bizim için ne anlama geliyorsa aynı anlama gelir. Buna göre akıl, arzuları araçsallaştırarak kontrol eder.

Descartes kesinlikle bir ilahi takdir anlayışına sahiptir; aslında bu anlayış Stoacılarınkine çok yakındır.[9] Fakat bu onun aklın

• • • •

8 20 Kasım 1647; A&T, V 85; *Letters*, s. 228. Ayrıca bkz. *Traité des passions de l'âme* (bundan sonra TPA), art. 152.

9 Bkz. Elisabeth'e 15 Eylül 1645'te yazdığı mektup. Burada şunu ifade eder: "recevoir en bone part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous estant expressement envoyées de Dieu; & pour ce que le vray obiet de l'amour→

kontrolü anlayışının mahiyeti konusunda çok farklı bir düşünceye sahip olmasına engel olmaz. Stoacılara göre akıl hegemonyasının belirli bir dünya görüşü hegemonyası olduğunu, çünkü onlara göre tutkuların kölesi olmaktan rasyonel ben hakimiyetine geçişin tamamen eşyanın düzeni konusunda öngörü edinimi bakımından açıklanmış olduğunu daha önce belirtmiştim. Tutkular yanlış yargılar olarak yorumlanır. Korku ve ihtirasların etkisinde olmak gerçekte neyin kaçınmaya neyin de sahip olmaya değdiği konusunda yanlış bir görüşün esiri olmaktır. Epiktetus *Discourses*'da bir yerde bizim için önemli olanın fikirlerimizin tabiatı olduğunu (*dogmata)* söyler ve daha sonra da ruhu kirleten şeyin ruhun kendi kötü yargılamaları olduğunu belirtir (*krimata).*[10]

Genel anlamda bu entelektüalizm Yunanlılardan günümüze gelen bütün etik teorilerindeki ortak özelliktir. Akıl hegemonyası bir düzen görüşünün hagemonyasıdır. Platon'a göre rasyonel insan kozmik düzenden etkilenir; oysa Aristoteles'e göre etik olarak önemli olan şey, amaçladığımız hedefler arasında (teorik olarak ifade edilmesi imkânsız, ancak *phronēsis*'le kavranan) uygun bir düzen anlayışıdır. Stoacılar tutkuları düşüncelerle basitçe özdeşleştirmekle aşırılığa gitmişlerdi; fakat bütün büyük antik düşünürler onların öngörüyü ya da öngörü eksikliğini özetlediklerini düşündüler. Tutkulardan kendini kurtarmak bir öngörüyü değiştirme meselesiydi. Aristoteles Stoacılarla tutkuların tamamen etkisiz hale getirilmesi gerektiği konusunda aynı fikirde olmaktan çok uzaktı; aksine tutkular uygun yerlerinde iyi ve faydalıydılar. Aristoteles'e göre, bir tutkunun uygun yerinde olması, onun ancak münasip durumda canlandırılmış olması anlamına geliyordu. Bu uygunluk durumu eğitimle ortaya çıkarılabilirdi, fakat bunun anlamı tutku-

• • • •

est la perfection, lorsque nous élevons nostre esprit a le considerer telqu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins a l'aymer, que nous tirons mesme de la ioşe de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'execute en ce que nous les recevons/Başımızıa gelen her şeyi iyi yüreklilikle kabullen, adeta bunlar Tanrı'dan gelen elçilermiş gibi. Mükemmelliğin amacı gerçek sevgidir. Zihnimizi bunu düşünmek için harekete geçirdiğimizde bunları kabullenmeye eğilimli olduğumuzu görürüz; başımıza gelen sıkıntıların O'nun iradesi olduğunu düşünerek onları mutlulukla kabulleniriz"; A&T, IV 291-292. Karşılaştır: Chanut'a mektup 1 Şubat 1647.

10 Epictetus, *Discourses*, I.11, LV.11.

nun neyin uygun olduğu konusundaki rasyonel öngörünün etkisinde olması ve bu öngörünün sözünü dinlemesidir.

Augustinus'un iki sevgi doktrini bu resme yeni bir boyut kattı. Öngörü iradenin kötü huyluluğu nedeniyle güçsüz kılınabilir ve bu durumda da daha ileri bir öngörü için bir irade dönüşümü gerekebilir. Fakat mükemmelliğin tamlığı hâlâ iyi öngörüsü açısından tanımlanır.

Descartes temelde farklı bir tür açıklama sunar. Akli kontrol tabii ki öngörü gerektirir; Descartes kendi etiğini bir "fizik" üzerine yapılandırma konusunda tuhaf bir şekilde Stoacıları izler. Chanut'a söylediği gibi "La notion telle quelle de la Physique... m'a grandement servy pour établir des fondemens certains en la Morale" ("edinmeye çalıştığım azıcık fizik bilgisinin... ahlak felsefesinin sağlam temellerini yapılandırmamda bana büyük yararı oldu").[11] Fakat öngörü bir iyi düzen öngörüsü değildir; daha ziyade bu şekilde bir düzenle alakalı bütün antik anlayışların anlamsızlığını ifade eden bir tür öngörüdür. Bu zihnin, kesin olarak bir düşünce ya da anlam vasıtası olmayan, anlamlı bir şekilde cansız olan makineye benzer madde evreninden bütünüyle ayrılmasıdır.

Öngörü, Weber'i takiben dünyanın "büyüsünü bozmak" şeklinde adlandırabileceğimiz hareket için önemlidir. Bunu aynı zamanda kozmosu nötrleştirmek olarak da adlandırabiliriz, çünkü kozmos artık bizim için iyiyi belirleyebilen anlamlı düzenin tecessümü olarak görülmez. Bu hareket, bu dünyayı bir mekanizma olarak kavramaya başlamamızın neticesidir. Olağan algıların karışık tecrübelerinden beden durumu ve fikir arasındaki nedensel/işlevsel bağlantıları görmek suretiyle nasıl uzaklaştığımızı yukarıda gördük. Kozmosu, olası amaçlar alanı olarak mekanik ve işlevsel bir şekilde kavramak suretiyle kozmosun amaçları tayin eden büyülü konumunu ortadan kaldırmış oluruz. Dünyayı mekanizma olarak anlama ile, onu potansiyel bir araçsal kontrol alanı olarak görmek birbirinden ayrılmaz.

Descartes bilgi ile kontrol arasındaki bu bağlantının çoktan farkındaydı; bu *Discours*'un meşhur bir pasajında şu şekilde ifade edilir:

• • • •

11 Chanut'a mektup 15 Haziran 1646; A&T, IV 441; *Letters*, s. 196.

> Elles [quelques notions generales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir á des connoissances qui soient fort utiles a la vie, & qu'au lieu de cete philosophie speculative, qu'on enseigne dans les escholes, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force & les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux &de tous les autres cors qui nous environnent, aussy distinctement que nous connoissons les divers metiers de nos artisans, nous les pourrions amployer en mesme façon a tous les usages ausquels ils sont propres, & ainsi nous rendre comme maistres & possesseurs de la Nature.
>
> Çünkü [fizikle ilgili bazı genel fikirler] hayatta oldukça faydalı olan bilgiyi elde etmenin mümkün olduğunu ve okullarda öğretilen spekülatif felsefe yerine, kendisi vasıtasıyla ateşin, suyun, havanın, yıldızların, göklerin ve bizi kuşatan öteki bütün cisimlerin gücünü ve eylemlerini, zanaatkârlarımızın farklı becerilerini bildiğimiz kadar belirgin bir şekilde bilebileceğimiz ve aynı şekilde bu bilgiyi adapte edildikleri bütün kullanımlarda kullanabileceğimiz pratik bir felsefe bulabileceğimizi ve böylece kendimizi tabiatın efendileri ve hâkimleri kılabileceğimizi gösterdi.[12]

Descartes'ın önerdiği yeni rasyonel hakimiyet modeli, kendisini araçsal bir kontrol konusu olarak sunar. Bu, zihni maddeyle karıştıran yanılsamadan kurtulmak, kendi kontrolüne olanak tanıyan bir madde anlayışına sahip olmaktır. Benzer şekilde, kendini tutkulardan kurtarıp akla itaat etmek tutkuları işlevsel bir yönetim altına sokmaktır. Akıl hegemonyası bundan böyle egemen bir görüşün hakimiyeti olarak değil, fakat daha ziyade, işlevsel bir alanı kendi kontrolü altına alan bir fail bakımından tanımlanır.

İşte bu nedenle Descartes tutkular konusunda oldukça yeni bir teori geliştirir. Stoacıların teorisi gelenekteki en etkili teoriydi. Stoacılar tutkuları içerdikleri iyi ve kötü hakkındaki gizli (ve hatalı) fikirlere göre sınıflandırdılar. Descartes'ın sınıflandırması herkesçe iktibas edilen bu modelden etkilenmiştir. Fakat kısa sürede onu temel açıklamasının esas itibarıyla farklı olduğu anlaşılacaktır. Tutkular sadece fikirler olarak değil ve fakat Yaratıcının kıymetli

• • • •

12 *Discours de la méthode*, VI, A&T, VI 61-61; H&R, I 119.

beden-ruh birliğini korumamızda bize yardımcı olmaları için tasarladığı işlevsel araçlar olarak görülür. Tutkular, herhangi bir durumda organizmanın yaşamını sürdürmesi ya da iyi hali için gerekli olan tepkiyi güçlendirmek gibi işlevleri olan hayvani ruhların hareketlerinin neden olduğu, ruhdaki duygulardır.[13]

Örneğin tehlikeli bir hayvan görmek tipik olarak üç tür sonuç doğuracaktır. Bu bir kaçma refleksine neden olabilir. Kaçma, karmaşık makineler olarak anlaşılmaları gereken hayvanlarda gerçekleşen tek sonuçtur. Fakat insanda ortadan kaybolması gerektiği şeklindeki akli bir kabule de neden olacaktır. İnsan hayvani tepkilerinin belki de çoktan başlamış olduğu şeyi yapmaya rasyonel bir şekilde motive edilmiştir. Fakat tutku tepkiyi güçlendirecektir, çünkü hayvan algısı ve kaçma refleksi ile bağlantılı hayvani ruhlar da ruhta korkuyu körükler. Bu durum kaçma yönündeki mevcut rasyonel hareketi güçlendirmeye hizmet eder. Bu ilave dürtü çoğunlukla yararlıdır. Aslında tehlikeli bir hayvanın tehdidi altında olma durumunda korkunun verdiği ilave enerji normalde yapamayacağım bir şekilde iki metrelik bir çiti aşmamı sağlamak suretiyle hayati bir fark yaratabilir.

Descartes bunu şöyle özetler: "L'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'ame á vouloir les choses que la nature dicte nous estre utiles, & á persister en cette volonté: comme aussi la mesme agitation des esprits, qui a coustume de les causer dispose le corps aux mouvemens qui servent á l'execution de ces choses" ("bütün tutkuların mutat eylem şekli basitçe şöyledir: tabiatın bize faydalı olduklarını söylediği şeyleri arzulamak için ve bu istekte ısrarcı olması için ruhu ikna ederler ve de bedenin bu şeyleri gerçekleştirmesine yarayacak hareketi tanzim etmeye neden olan ruhun aynı ajitasyonunu da beraberinde getirirler").[14]

Akıl tutkulara, onları normal yararlı işlevlerinde tutabildiğinde hükmeder. Descartes'a göre akıl hegemonyası faydalı bir kontrol meselesidir.

Bu nedenledir ki Descartes bizi tutkularımızdan kurtulmaya davet etmez. Aksine "ont des raisonnéments si forts & si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des passions, & mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure ne-

• • • •

13 *TPA*, art. 36-40.

14 *a.g.e.*, art. 52, A&T, XI 372; H&R, I 358.

antmoins tousiours la maistresse" olan "les plus grandes ámes"e hayrandır ("büyük ruhların usavurum güçleri çok sağlam ve güçlüdür. Tutkuları olsa da ve çoğunlukla bu tutkular normalden daha şiddetli olsalar bile, bu kişilerin akılları hükümran kalmaya devam eder").[15] Tutkularımızın hem güçlü hem de "şiddetli" olabileceği fikri Stoacı bir perspektiften sadece tasavvur edilemez değildir; aynı zamanda aşırı Stoacı bir tutum olan tutkulardan bütünüyle kurtulma amacını kabul etmeyen geleneksel etik düşüncenin öteki kolları için bile şok edicidir. Fakat bu yeni Kartezyen perspektifinden bakıldığında anlamlıdır. Bu perspektife göre önemli olan araçsal kontroldür. Eğer hakimiyet bu anlama geliyorsa bu takdirde bağıl unsurun gücü önemli değildir; aslında akılla uygun şekilde idare edildiği müddetçe ne kadar güçlü olursa o kadar iyidir.

Bu nedenle Descartes Elisabeth'e şöyle yazar: "Le vray usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'a examiner & considerer sans passions la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit,... afin qu'estant ordinairement obligez de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choisissions tousiours les meilleures." Fakat rasyonel öncelikler düzeni dayatıldığında kendimizi tutkudan kurtarmaya çalışmamız için ortada hiçbir neden kalmaz. Aksine "il suffit qu'on les rende suiettes a la raison, & lorsqu'on les a ainsy apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'exces" ("o halde hayatın gidişatında aklın gerçek işlevi tutkusuz davranışlarımızla elde edilebilecek beden ve ruhun mükemmeliyetinin değerini incelemek ve değerlendirmektir. Böylece hepimiz bazı iyilikleri edinmek uğruna kendimizi bazılarından mahrum etmeye genellikle mecbur olduğumuz için daima daha iyi olanı seçmeliyiz... kişinin tutkularını akla bağlı kılmak yeterlidir; bir kez tutkular bu şekilde ehlileştirildiklerinde, tam olarak aşırıya kaçma eğilimlerine göre bazen faydalıdırlar").[16]

• • • •

15 18 Mayıs 1645 Elisabeth'e mektup, A&T, IV 202 (burada ve aksi belirtilmediği sürece başka yerlerde çev. G. Taylor).

16 1 Eylül 1645, Elisabeth'e mektup, A&T, IV 286-287; *Letters*, s. 170. "Aşırılığın" bile bu şekilde onaylanması, belki de yazarın mektubunu güzel bir kompliman la bitirmesini sağlamaya yönelik bir retorik süsüdür: "le n'en auray iamais de plus excessive, que celle qui me porte au respect & a la veneration que je vous doy". Fakat burada yönü kontrol edilebildiği takdirde tutkunun güçlü olabileceği ve olması gerektiği şeklindeki temel tez vurgulanır.

Araçsal kontrolün onaylanmasının anlamı şudur: Descartes, sürekli bir şekilde istediklerimiz için etkili şekilde eylemde bulunmayı, bununla birlikte elde edilecek sonuç konusunda mesafeliliği tembih eder. Uygun duruş daha evvelki alıntımızın belirttiği gibi bağımsız bir gayrettir: en iyiyi elde etmeye çalışır fakat elde ettiğimizle tatmin oluruz. Yukarıda alıntılanan "les grandes âmes" hakkındaki pasajın devamı şu şekildedir: "Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Eternité, qu'elles n'en considerent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies" ("Bu hayatta kaderin kendilerine lütufta bulunması için ellerinden gelen her şeyi yaparlar, fakat bununla birlikte, ebediyetle ilgili olarak bu lütuflar konusunda çok fazla kafa yormazlar; bu dünyanın olaylarını bizim bir oyundaki olayları gördüğümüz gibi görürler").[17]

Yeni akıl egemenliği tanımı ahlak kaynaklarının içselleştirilmesini de beraberinde getirir. Akıl hegemonyası rasyonel kontrol olarak, bedeni, dünyayı, tutkuları somut bir biçimde ifade etme gücü, yani bunlara karşı tamamıyla aletsel bir duruş takınma şeklinde anlaşılmaya başlandığında, ahlaki kuvvet kaynakları artık geleneksel şekilde bizim dışımızda görülmezler –bu algı kesinlikle Platon ve bana göre Stoacılarınkiyle aynı olmayacaktır; onlarda bu kaynaklar sadece sevebileceğimiz ve hayranlık duyabileceğimiz bir İyinin somutlaştırdığı bir dünya düzeninde mevcutturlar. Augustinus'un en önemli kaynağımızı Tanrı'da bulan teizmi olduğu gibi kalır. Bu Descartes adına hayati bir önem taşıyordu– daha sonra Deistlerin ve inançsızların onun akıl anlayışı konusundaki yorumlarını onun düşüncesine giydirmek bütünüyle anakronizmdir.[18] Fakat insani, tabii seviyede büyük bir dönüşüm gerçekleşir. Eğer rasyonel kontrol zihnin büyüsünü yitirmiş bir madde dünyasına egemen olması meselesi ise, bu durumda iyi hayatın üstünlüğü anlayışı ve bunu elde etme telkini rasyonel bir varlık olarak failin kendine ait itibar algısından kaynaklanmalıdır. Modern etik ve siyaset düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olan bu modern insan şahsiyetinin itibarı te-

• • • •

17 18 Mayıs 1645 Elisabeth'e mektup, A&T, IV 202.

18 Örneğin bkz. yukarıda 9 numaralı dipnottaki alıntılar.

masının tanımlamakta olduğum içselleştirmeden ortaya çıktığına inanıyorum.[19]

Bu tema bir sonraki asırda Kant'la birlikte açıkça temel bir kavram halini alacaktır. Fakat Descartes'ın etik teorisi daha şimdiden bu kavramın ekseninde dönmektedir. Bunu Descartes'ın iyi hayatın mükâfatlarını betimlerken kendine saygı hissinin tatminine yaptığı büyük vurguda bir şekilde görebiliriz.[20] Bu durum Descartes'ın "générosité" kavramına verdiği hayati konumda daha da bariz bir şekilde ortaya çıkar. 17. yüzyıl onur etiğinin bu baştacı erdemi, artık bir rasyonel kontrol etiğinin hayati güdüsel temeli haline gelir.

Bu terimin kullanımı ilk bakışta "neo-Stoacı" bir ahlak anlayışı içinde kafa karıştırır. Onuru, şan ve şöhreti ödüllendiren, itibar ilgisini yüce bir görev yapan etik, daima Stoacı eleştirinin ana hedefi olagelmişti. Aslında bu konuda Stoacılar Platon'u takip etmiştir; daha sonra dünyevi ilgilerde *libido dominandi*'den başka bir şey görmeyen Augustinus da bu konuda onlara katıldı. Bununla birlikte Rönesans'da bu etiğin savunucuları vardı. Machiavelli bunun dikkat çekici örneği idi; fakat bu düşünceyi destekleyen tam anlamıyla "ana akım" etik düşünce akımları da mevcuttu. Bunlardan biriyle Descartes dönemi Fransa'sında karşılaşırız; örneğin Corneille'nin

• • • •

19 "On the Obsolescence of the Concept of Honor", *Revisions*, ed. Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)'de Peter Berger, benim şan ve şeref karşısında modern saygınlık algısını yerleştirme görüşümü teyit eder. Buna göre saygınlık, "sosyal olarak dayatılan, bütün kurallar ya da normlardan soyutlanmış içsel bir insanlıkla ilişkilidir" (s. 176). Başka bir ifadeyle, modern saygınlık bağımsız insanlığın bir özelliğidir.

20 Karşılaştır: 1 Eylül 1645, Elisabeth'e mektup, A&T, IV 283-284: "Tout nostre contentement ne consiste qu'au tesmoignage interieur que nous avons d'avoir quelque perfection/Bizim memnuniyetimiz içimizde bir tür mükemmelliğin varlığına dair bir tanıklığı ihtiva eder". Karşılaştır: "les grandes âmes/büyük zekalar" 18 Mayıs 1645 tarihli mektup, *a.g.e.*, s. 203. Arkadaşlarına yardım etmek için hayatlarını riske atmaya hazırdırlar çünkü "le témoignage que leur done leur conscience, de ce qu'elles s'acquittent en cela de leur devoir, & font une action löuablle & vertueuse, les rend plus heureuses, que toute la tristesse, que leur done la compassion, ne leur afflige/[Onlar için] vicdanlarının sesine uymuş olmanın, bu konuda sorumluluklarını yerine getirmiş olmanın ve erdemli ve değerli bir eylemde bulunmanın tanıklığı onların bütün üzüntülerden kurtulmalarına yeter. Onlar yegâne kötü huyları olan merhametlerini göstermişlerdir".

erken dönem eserlerinde bu düşüncelerden biri ifadesini bulur. Bir anlamda bu aristokratların doğal etiği idi; bu etiğe modern meydan okuma ise "burjuva" etiğinin –aşağıda tekrar döneceğim bir tema– yükselişiyle eşgüdümlü olarak ortaya çıktı.

Fakat bütün bunlar Descartes'ın terimi kullanışını açıklamakta pek yeterli değildir. Şöhret probleminde Descartes ortodoks bir Stoacıdır; nitekim o "les honneurs, les richesses & la santé"yi bize bağlı olmayan ve onlar olmaksızın da yapabildiğimiz niteliklerle birlikte sınıflandırır.[21] Bunun açıklaması daha da ilginçtir. Özünü bir tür itibar anlayışında ve kendine saygıda bulan rasyonel kontrol etiği, onur etiği ruhuna ait birşeyleri *içe* aktarır. Artık kamusal alanda şöhret kazanma amacında değilizdir; eylemlerimizi kendi gözümüzdeki değer duygumuzu muhafaza etmek için gerçekleştiririz. Erdem terimlerinde bir değişim söz konusudur. Erken dönem Stoacı düşünce, tutkulardan kurtulmanın yanı sıra iyi ruhun ahenk ve dinginliğine de vurgu yapar. Epictetus zihnimizi (*hēgemonikon*) tabiatla uyumlu kılmanın zihni "yüce, bağımsız, serbest, engéllenmemiş, inançlı, mütevazı" kılmak olduğunu söyler.[22] Seneca'ya göre ruh, rastlantısal olayların artık etkileyemediği, göğün fırtınalı havasının üstünde dinginlikle gezinen, evrenin üst tabakası gibidir. Bu bir "sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla collocatus"dur. En üstün erdem "sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor animi"dir.[23]

Descartes bu iç barış temasını kullanmayı sürdürür. Christina'ya: "Le repos d'esprit & la satisfaction interieure que sentent en eux-mesmes ceux qui sçavent qu'ils ne manquent iamais á faire leur mieux" ("ellerinden gelenin en iyisini yapmayı her zaman başaranların hissettikleri zihin sükûneti ve dahili memnuniyet") ten bahseder.[24] Fakat filozofun düşüncesinde bir başka temaya da rastlanır. O bundan böyle güç ve kuvvetten de bahseder. "Grandes ámes des raisonnements si forts & si puissana se laissent aller á leurs passions les... ames... basses & vulgaires" ("Büyük tutkulara sahip olanlar güçlü ve etkili usavurumlara sahiptirler. Bunlar, açıklayıcı bir deyimle tutkularının gitmesine izin vermiş olanlar, adi

• • • •

21 4 Ağustos 1645 Elisabeth'e mektup, A&T, IV 264.

22 Epictetus, *Discourses*, I.4.

23 Seneca, *de Ira*, III.vi; *de beata Vita*, IX.4.

24 20 Ekim 1647 Christina'ya mektup, A&T, V 85; *Letters*, s. 228.

ve bayağı ruhlarla karşılaştırılır. Adi ve bayağı ruhlar... tutkularına göre davranırlar").[25]

Güç ve kendini kontrol temaları Stoacı gelenekte de rol oynar. Erken dönem yazarları neredeyse bizim bir kasın kasılmasından bahsetmemiz gibi ruh "gerginliği"nden (*tonos*) bahsederler. Cicero gibi eklektik bir yazar da (dikkat çekici bir biçimde, hâlâ cumhuriyetçi bir rejimin hâkim olduğu dönemde bir Romalı olarak) kendine hakimiyete "erkekçe" bir güç erdemi olarak büyük bir ehemmiyet verebilir.[26] Ancak Descartes irade gücünü merkezi erdem haline getirir. Elizabeth'e, erdemi izlemek "en iyi olduğuna karar verdiğimiz şeyi yapmak için kararlı ve değişmeyen bir iradeye sahip olmak"tır der; aynı doktrini İsveçli Christina'ya da önerir.[27] *The Passions of the Soul* adlı risalesinde, güçlü ruhları "iradenin tabiatı gereği büyük bir kolaylıkla tutkuların üstesinden gelebilenlerinki" olarak betimler. Güçlü bir ruh tutkularla "kendi silahlarıyla" savaşır; "Ce que je nomme ses propres armes sont des jugemens fermes & determinez touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie" ("Uygun si-

• • • •

25 18 Mayıs 1645 Elisabeth'e mektup, A&T, IV 202.

26 Cicero, *Tusculan Disputations*, Kitap II'de acı karşısında kendi kendine hâkim olmaya çağırır. Herkesin bir zafiyeti vardır. Bir efendinin kölesine, bir komutanın askere ya da bir ebeveynin çocuğuna yaptığı gibi biz de kendimize hükmetmeliyiz ("vel ut dominus servo vel ut imperator militi vel ut parens fillio", II.47-48). Tekrar tekrar bizi erkekçe saygınlık duygumuzu güçlendirip acıya metanetle sabretmeye çağırır: "Virorum esse fortium et magnanimorum et patientium et humana vincentium, toleranter dolorem pati" (II.43). "Erdem"in *vir* = 'adam'dan (kadının tersine) geldiğini bize hatırlatır ve erkeklerin göze çarpan kusursuzluğunun acı ve ölümle alay eden bir cesaret olduğunu söyler. Bu nedenle erkek acıyı cesurca göğüslemeli ve umutsuz, korkak, miskin ya da kadınsı bir ruhla hiçbir şey yapmamalıdır ("ne quid abjecte, ne quid timide, ne quid ignave, ne quid serviliter mulieriterque faciamus", II.55). Emir ilişkisinin ve erkeği kadından daha fazla yüceltmenin çok önemli oluşu savaşçı/şan ve şeref etiğinin yansımasıdır.

27 18 Ağustos 1645 Elisabeth'e mektup; Christina'ya yönelik ifade 20 Kasım 1647 tarihli mektuptadır. Buna göre iradenin en iyi tutumu şudur, "si l'on a tousiours une ferme & constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on iugera estre les meilleures, & d'employer toutes les forces de son esprit á les bien connoistre/Eğer bir kimsenin en iyi olduğunu düşündüğü şeyi yapma ve zihninin tüm gücünü bu konuya yoğunlaştırma konusunda sağlam bir iradesi ve kararlılığı varsa"; Pléiade.

lahlar diye adlandırdığım şey iyi ve kötü bilgisine ilişkin sağlam ve kararlı muhakemeden ibarettir, ruh bunları takip etmek suretiyle hayatının eylemlerini gerçekleştirmeye azmetmiştir").[28]

Güç, kararlılık, azimlilik, kontrol hayati niteliklerdir; savaşçı-aristokrat erdemlerinin bir altkümesi olan bu özellikler şimdi içselleştirilmişlerdir. Bunlar kamu alanında büyük askeri cesaret eylemlerinde değil, daha ziyade düşüncenin içimizde tutkuya hâkim olmasında kullanılırlar.[29]

Bu Descartes'ın "cömertlik" motifine neden önem verdiğini açıklar. Bu, onur etiğinin ana motifi için sık sık kullanılan bir terimdi. Kelime modern anlamı olan eli açıklık anlamını almaya başlamış olmakla birlikte, genel olarak insanları kendi korkularını yenmeye ve arzularını bastırmaya ve büyük işler yapmaya iten kuvvetli kişinin kendi değeri ve onuru duygusunu ifade etmekteydi. Cömert insanın "büyük bir ruh" olduğunu söyleyebiliriz (Elisabeth'e yazılan mektuptaki "les grandes âmes" ile karşılaştır). Sadece, –yüce ruhlu (*magnanimous*)– terimin 17. yüzyıldan modern anlamına doğru örneksel bir kaymadan geçmesi durumu bunun istisnasıdır. Nitekim burada terim, bağışlamaya hazır olmak, başkalarını hoş görmek gibi bir anlam kazanır.[30]

• • • •

28 *TPA*, art. 48, A&T, XI 367; H&R I 354.

29 Çeşitli bakımlardan geçişsel bir karakter olan Guillaume du Vair, Stoacı gelenekte olduğu halde (aslında "yeni-Stoacı" hareketin temel yazarlarından biri olarak bilinir) bazı Kartezyen formülasyonların habercisidir. Aynı zamanda iyi insanın "l'usage de la droite raison, qui est á dire... la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, á suivre ce qui est honneste convenable/Aklın doğru kullanımının, bir başka ifadeyle (...) erdemin, irademizin dürüst ve doğru ne varsa onu izlemek yönündeki kuvvetli eğilimi" olduğundan bahseder; *La Philosophie morale des Stoiques*, *Oeuvres*, 1641 baskısının reprodüksiyonu (Geneva: Slatkine, 1970), s. 256. Du Vair'in aktif bir siyasi figür olduğunu, Henri IV'ün tahta çıkışıyla din savaşlarının sona erdirilmesine neden olan uzlaşının etkin mimarlardan biri olduğunu akılda tutmalıyız.

30 Bu iki terimin gelişmesi bu dönemden kısa süre sonra Avrupa kültüründe şan ve şeref etiğinin etkisini yitirmeye başladığı genel havanın işaretlerindendir ve bu modernitenin en önemli gelişmelerinden biridir. Karşılaştır Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977). 17. yüzyılda terimler neredeyse eşanlamlı idiler. Karşılaştır; örneğin, Corneille, *Polyeucte*, III.v.1034: "quoiqu'il soit généreux, quoiqu'il soit magnanime/her ne kadar cömert ve âlicenapsa da". Descartes (*TPA*, art. 161) neden "cömertliği" kullanıp da 'âlicenaplığı' kullanmadığını açıklar. Bkz. dipnot 32.

Cömertlik Corneille'nin trajedilerinde, özellikle de erken dönem trajedilerinde göze çarpan bir rol oynar. Bu trajedilerde kahramanlar her şeyden evvel şan ve şeref arayışıyla hareket ederlerdi. *Le Cid*'deki Rodrigue, Chiméne'ye niçin aşkları için onurun gereklerini izlemek ve Chiméne'nin babasını öldürmek zorunda olduklarını açıklar; çünkü aski takdirde "Qui m'aima généreux me haïra infame" ("O ki beni sever, cömert benden nefret ettiğinde, yüz kızartıcı suç işlemişken"; III.iv.890) durumuna düşecektir. Belki de cömertliğin en iyi betimlemelerinden biri Cleopatra'nın *Pompée*'deki şu konuşmasıdır:

> Les Princes ont cela de leur haute naissance
> Leur âme dans leur sang prend des impressions
> Qui dessous leur vertu rangent les passions.
> Leur générosité soumet tout á leur gloire.
>
> Prensler buna asil doğuşlarında sahiptirler.
> Ruhlarını kanları şekillendirir
> Tutkularını erdemlerinin boyunduruğuna almak için.
> Cömertlikleri her şeyi onurlarına teslim eder. (II.i. 370-373)

Onur etiğinin kilit erdemi konusundaki bu yaygın ilgiye, Corneille ile Descartes'ın yarı çağdaşlarınca da işaret edilir.[31] Bu ikisi arasında kesin bir bağlantı mevcuttur, ancak Gustave Lanson'un işaret ettiği gibi, bu bağlantı aynı toplumsal gerçekliği tanımlamalarından kaynaklanmaz. Corneilleci karakter Cassirer'in savunduğu kadar Kartezyen ideale yakın da değildir. Buradaki gerçek cömertlik fikrinin (Corneille'nin betimlediği) savaşçı toplumlardaki onur savunmasından Kartezyen rasyonel kontrol idealine neredeyse tam bir dönüşümüdür.[32]

• • • •

31 Bkz. Gustave Lanson, "Le Héros cornélien et le 'généreux' selon Descartes", *RHLF* (1895). Ayrıca bkz. Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suéde* (Paris, 1942).

32 "Neredeyse" diyorum çünkü Descartes'a göre anlamın soylulukla bir bağlantısı vardır; dolayısıyla da onun "cömertliği" kullanıp "âlicenaplığı" kullanmaması da bundan dolayıdır. *TPA*, art. 161'de "la bonne naissance contribuë tant, qu'á celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur" olana erdemin olamayacağını söyler. A&T, XI 453. Ancak bununla birlikte iyi bir eğitim mucizeler yaratabilir. Soyluluk iyi bir başlangıçtır, fakat bir tekel değildir. Karşılaştır: 18 Mayıs 1645, Elisabeth'e mektup, burada "les grandes ames/büyük zihinleri"i "les ames basses et vulgaires/bayağı ve aşağılık zihinler"den ayırır.

Bu ideal artık bir düzen görüşü değil de düşünen varlığın itibar duygusu tarafından beslendiği için, uygun duygu cömertliktir. Cömertlik sadece uygun değil aynı zamanda da temeldir; bu duygu erdemin motorudur. O halde hakiki cömertlik:

> qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartiene que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoi il doive estre loüé ou blasmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est á dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre & executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.
>
> bir insanın meşru bir şekilde yapabileceği kadar yüksek derecede kendisine değer vermesini sağlayan şey, kısmen insanın hakikaten iradesinin bu bağımsız serbestisi hariç kendisiyle alakalı hiçbir şeyin olmadığını ve kendi iradesini iyi ya da kötü kullanmadığı müddetçe övülmesi ya da ayıplanması için hiçbir neden olmadığını bildiği gerçeğine dayanır; kısmen de insanın kendisinde iradesini iyi kullanması için kararlı ve sürekli bir azim hissetmesi, yani en iyi olduğuna karar verdiği her şeyi üstlenmek ve yerine getirmek için kendi iradesini kullanmaktan geri durmaması –bu tamamen erdemin peşinden gitmektir– gerçeğine dayanır.[33]

Bir başka ifadeyle cömertlik benim insan saygınlığı duyguma eşlik eden duygudur. Doğru şekliyle cömertlik, doğru bir saygınlığın neye bağlı olduğu anlayışı ve de buna uyarak yaşıyor olmamın duygusunu içerir. Daha sonra kısmen gerçekte önemli olmayan şeyleri küçümsememe ve bunlara ilgisiz kalmama neden olduğundan dolayı, kısmen de beni hayatımdaki en yüce iyiyi daha iyice farketmeye zorladığından dolayı, kendine saygı duygusu benim erdeme sürekli bağlılığımı körükler. Cömertlik "comme la clef de toutes les autres vertus, & un remede general contre tous les dereglements des Passions" ("öteki bütün erdemlerin anahtarı ve tutkuların bütün hastalıklarına genel bir devadır").[34] Erken dönem ahlak

• • • •

33 *TPA*, art. 153, A&T, XI 445-446; H&R, I 401-402.

34 *TPA*, art. 161, A&T, XI 454; H&R, I 406. Ayrıca bkz. arts. 156 ve 203.

geleneği teorilerinin genellikle ölçülü olmaya verdikleri yeri işgal eden, onur etiğinin (hiç kuşkusuz arı) anahtar erdemine verilen bu merkezi konum, Descartes'ın saygınlık ve güven düşüncesini kendi ahlak görüşünün merkezine nasıl yerleştirdiğini ortaya koyar.

Descartes'ın etiği de, epistemolojisi kadar dünyadan ve bedenden ilişkinin kesilmesini ve bunlara karşı aletsel bir duruşu benimsemeyi gerektirir. Etiğinin bizi dünyayla ilişkimizi kesmeye zorlayışı, spekülatif ya da uygulamalı aklın özünden gelir. Açıkça bu Platon'un akıl anlayışından çok daha farklı bir anlayıştır. Nasıl ki doğru bilgi artık kendimizi (ontik) İdeler düzenine açmaklığımızdan değil de, *évidence* ilkelerine göre bir fikirler düzeni (zihin dahilinde) inşa etmekten kaynaklanıyorsa, aynı şekilde akıl hegemonyası aklın kontrolüne dönüştüğünde, bu hakimiyet kozmosta bulduğumuz eşyanın düzenine uyum sağlamamız olarak değil, daha ziyade hayatımızın aklın egemenliğinin gereksinimlerine göre inşa ettiğimiz düzenler tarafından şekillendirilmesi olarak anlaşılır; nitekim bunlar ilkeleri gereğince yaşamaya azmettiğimiz "jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal/iyinin ve kötünün bilgisiyle ilgili olan kapalı ve belirli kanaatler"dirler.

Pek tabii ki bu standartlar çeşitli noktalarda dünyada ya da kendi tabiatımızda bulduğumuz şeylerin fıtratlarını dikkate almamızı ve bunlara uymamızı gerektirecektir –bu Kartezyencinin tutkularını tasarlanmış oldukları amaçlara göre yeniden şekillendirmeyi öğrendikçe olacaktır. Fakat bu, bu fıtrat temelde ve haddi zatında bütün rasyonel bilenleri sevmeyi emrettiği için değil daha ziyade bunu göz önünde bulundurmanın yapılması gereken rasyonel bir şey oluşundan dolayı gerçekleşecektir. Rasyonel terimi artık kendilerini ölçüt alarak yaşamak amacıyla inşa edilen düzenlere dayatılan standartlarca belirlenir. Tıpkı rasyonel bilgi arayışı bizim temsil düzenleri inşa etmemizi gerektirdiği gibi –bu düzenlerin dışarıdaki şeylerin durumlarıyla eşleşmesi ya da onlara uyması bu inşalardaki kısıtlamalardan biridir, diğeri ise bunların kesinlik önermeleridir– pratik akıl da bizim kendi düal tabiatımız da dahil, dünyadaki varlıkları rasyonel kontrolü muhafaza etmemiz ve geliştirmemiz için kullanmamızı gerektirir. Bu ise çoğunlukla bizim kendimizi eşyanın durumuyla ve bedensel varlığımızın yapısıyla uyumlu hale getirmemizi ya da kendimizi bunlara adapte etmemizi gerektirecektir.

Eşyanın durumunun artık rasyonelliğin ölçüsü olabilmesi, rasyonelliğin nihai kıstasının bu düzenin kendisiyle uyuşmak olduğu düşüncesi artık bütünüyle imkânsızdır. Artık uyum, varolması durumunda, nihai standartları ya da amaçları başka yerlerde olan bir stratejinin bir parçası olarak gereklidir.

Rasyonelliğin artık varlık düzeni bağlamında asli bir şekilde tanımlanmayıp, bilimde ve yaşamda yapılandırdığımız düzenlerin standartları bağlamında usuli olarak tanımlandığını söyleyebiliriz. Platon'a göre rasyonel olmak için eşyanın düzeni konusunda haklı olmak zorundayız. Descartes'a göre ise rasyonellik belli ilkelere göre düşünme demektir. Verilecek hüküm artık düşünme eyleminden çıkan asli inançlara değil, düşünme eyleminin niteliklerine bağlıdır.

Pek tabii ki Descartes kendi metodunun dünya hakkında asli olarak doğru inançlar ortaya koyacağına inanmaktaydı. Ancak bu kanıtlanması gereken bir şeydi. Aslında bunu kanıtlama Descartes felsefesinin en önemli amaçlarından birisiydi. Metotla hakikat arasındaki bağlantıyı, bizim hakiki bir Tanrı'nın yaratıkları olduğumuz şeklindeki ispatla kurarız. Metot sadece asli hakikate götüren bir metot olarak tanımlanamaz. Habis bir şeytanın kurbanları olmuş olmamız durumunda metot bizi bütünüyle yanlış yola da saptırabilirdi. Rasyonellik artık kendi gerçeklik görüşünü ifade etmekten ziyade, subjektif düşünmenin dahili bir niteliğidir. Descartes bu değişimi gerçekleştirirken standart modern görüşü dillendirmekteydi. Metodun tabiatı üzerindeki büyük fikir ayrılığına ve modern bilim kültüründeki hâkim deneyselci akımın üzerine çullanmasına rağmen, Descartes'ın akıl anlayışı usuli olmaya devam eder.

Özden metoda, bulunan düzenlerden inşa edilmiş düzenlere kayış Platoncu-Stoacı etik geleneğine nispetle büyük bir içselleştirmeyi temsil eder. Bütün Kartezyen proje açıkça Augustinuscu köklerine ve bu geleneğin içe dönüklüğe vermiş olduğu yüksek konuma çok şey borçludur.

Ne var ki bu gelenekte de bir dönüşüm olduğu da bir gerçektir. Nitekim Kartezyen içselleştirme Augustinuscu kaynağından oldukça farklı bir şeye dönüşür. Augustinus'a göre içe doğru giden yol, sadece yukarı doğru giden yol için bir adımdı. Tanrı'nın varlığını, düşünen failin benlik anlayışından başlayarak ispatlayan Descartes'ın düşüncesinde da benzer unsurlar mevcuttur. Fakat

ruh gizli ancak önemli bir şekilde değiştirilir. Augustinuscu yolu izleyen düşünür kendi kendine yetersizliğini daha fazla hissetmeye ve kendisi içinde Tanrı'nın eylemde bulunduğunu görmeye başlar.

Aksine Descartes'a göre öze dönüşlü değişimin bütün amacı kendine yeten bir kesinlik elde etmekti. Cogito'da ve açık, seçik algılar zincirinde her bir müteakip adımda elde ettiğim şey sadece doğru metodu izlemek suretiyle kendim için üretebileceğim bir tür kesinliktir. Descartes'ın Almanya'da kışlık meskeninde soğuk bir Kasım gecesinde tecrübe ettiği belirleyici ilham anındaki anahtar öngörü, kendimize peşinden koştuğumuz bu kesinliği verme gücü idi.

Doğal olarak, usavurum zinciri, harici dünya hakkındaki bilgimde hakiki bir Tanrı'ya dayandığımı gösterir. Fakat bunun geleneksel Augustinuscu bağlılık düzeninden ne kadar farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Buradaki tez, Tanrı'ya doğru inançla yöneldiğimde bilgi elde ederim değildir. Daha ziyade, buradaki argüman 'açık ve seçik algının kesinliği mutlaktır ve kendi kendine üretilmiştir' şeklindedir. Tanrı'nın mevcudiyeti benim açık seçik öngörüleri sistemli bir şekilde düzenlemem vasıtasıyla bilime doğru ilerleme sürecindeki bir evre halini almıştır. Tanrı'nın mevcudiyeti mükemmel bilim sistem*im*de bir teoremdir artık. Bundan böyle ağırlık merkezi kesin olarak değişmiştir.

Özünde aslen Augustinuscu olan, nakıs bir benden mükemmel bir Tanrı'ya ilerleme şeklindeki adım, başka bir şeye doğru evrilme sürecindedir. Bu dönüşümün amacı Tanrı'nın varlığını benim kendi gözümden daha yakındaki bir konumda, benin özünde ispatlamak değildir. Aksine sahip olduğumdan oldukça emin olabildiğim güçlerden bu güçlerin zaruri kaynaklarına doğru sağlam bir çıkarsamadır. Kartezyen ispat artık Tanrı'yla içimizde bir karşılaşma arayışı değildir. Artık bu her şeyi Tanrı'da tecrübe etmenin yolu değildir. Aksine şimdi karşılaştığım şey kendimdir: ben kendi varlığıma ait daha önce olmayan bir berraklık ve bir tamlık tecrübesini elde ederim. Ancak burada bulduğum şeyden akıl, bir sebep çıkarsamaya ve aşkın bir garanti elde etmeye çalışır. Bunlar olmaksızın benim artık iyi bilinen insan güçlerim şimdi oldukları durumda olamazlardı. Deizme giden yol artık açıktır.

Ancak henüz bu yol tutulmuş değildir. Kendimizi Descartes'ı anokranik bir şekilde okumaktan kurtarmalıyız. O ne gizli bir ateistdir ne de bir 18. yüzyıl Deistidir. Daha ileri gidebilir ve Kartezyenciliğin, kendi kendine yeterli bilgi ve iradeye yaptığı bütün vur-

guya rağmen, tabiatın ve ilahi inayetin rolü hakkındaki tartışmada Protestanlara ya da Jansenistlere karşı, hiç kuşkusuz Katolik ya da Cizvitler tarafında olduğunu dahi söyleyemeyiz. Daimi bir karanlığa ve düzensizliğe düşme eğilimi şeklindeki Kartezyenci düşünce ("lorque ie relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurcy & comme aveuglé par les images des choses sensibles"; "dikkatimi hafifçe gevşettiğimde, zihnim görüşünü bir şekilde engellenmiş ve adeta hissedilir nesnelerin imajlarıyla kör edilmiş bulur")[35] günahkâr tabiatımızın bir işareti olarak görülebilir. Descartes Port Royal'ın bazı düşünürlerince –örneğin Arnauld tarafından– benimsenmiş olabilir, hatta benimsenmiştir bile.[36]

Özetle Descartes, kendi bilgi teorisini Augustinuscu yükselişin yerine koymaya çalışmamıştır. Fakat bu yükseliş, Kartezyencilikten sonra artık eskisi gibi anlaşılamaz. Bunun bir neticesi olarak da Augustinuscu gelenek modern dünyada –bazılarını daha sonra inceleyeceğim– yeni mecralarda gelişir.

Bununla birlikte anakronistik hükümlerinin –Paskal'ın çağdaş eleştirel tepkisinin de[37]– ardındaki hakikat bu yeni içe dönüklük anlayışının, kendi kendine yeterliliğin ve akılla yapılan inşaların otonom güçlerinin içselliği, modern inançsızlığa da zemin hazırladı. Hatta bu içe dönüklük öteki medeniyetlerle karşılaştırıldığında modern Batı medeniyeti hakkındaki çarpıcı bir gerçeği, Batıdaki yaygın inançsızlığı da kısmen açıklar. Fakat bu bizi tartışmanın çok ilerisine götürür; öncelikli olarak Descartes'ın kendi yüzyılında yarattığı etkiye daha yakından bakmak durumundayız.

• • • •

35 *Méditations* III, A&T, IX–I 38; H&R, I 167.

36 Antoine Arnauld ve Pierre Nicole'un *La Logique ou l'art de penser*'in son edisyonu (Paris: Flammarion, 1970) Port Royal'ın asliiki karakterinin yazdığı son derece Kartezyen bir eserdir. Eserde asli günahın gücü, başka şeyler yanında, insan türüne has anlaşılmaz ve karmaşık fikirlere ve boş şeylere eğilimde kendini gösterir; aynı şekilde öteki yanılsama ve hata kaynaklarında da asli günah belirgindir. Örneğin bkz. kısım I, bölüm 9-11.

37 Pascal'ın Descartes'ın bütün projesine tepkisi şurada görülebilir: *Entretien avec M. de Sacy*, bkz. *Oeuvres de Blaise Pascal*, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux ve F. Gazier (Paris: Hachette, 1904-1925), IV, 43.

9. Locke'un Her Şeyi Yerli Yerinde Yapan Bireyi

9.1

Descartes'ın yöntemsel rasyonellik düşüncesi gibi, bağımsız öznesi de sadece özel durumlara ait bir anlayış değildir. Modern düşüncede, Descartes'ın düalizmine karşı bütün itiraz ve fikir ayrılıklarına rağmen, düşünür, düşüncesinin temel kavramlarından olan bağımsızlaşma (*disengagement*) fikri ile modern çağın en önemli gelişmelerinden birisini ifade ediyordu. Son araştırmalar, on altıncı yüzyıl sonları ve on yedinci yüzyıl başlarındaki, Justus Lipsius ve Fransa'da da Guillaume du Vair ile ilişkilendirilen ve kabaca "neo-Stoacı" olarak adlandırılan düşünce şeklinin olağanüstü önemini göstermiştir. İsmin de işaret ettiği gibi, bu düşünürler klasik Stoacılıktan esinlenmişler, ancak önemli bir dizi farklı yaklaşım da geliştirmişlerdir. Ruh-beden düalizmi ile kendi kendini kontrol modelinin giderek öne çıkarılması bu farklı yaklaşımlardandır. Bu sonuncu unsur, araçsal kontrol modeline yönelik Kartezyen dönüşümü de hazırlayan etken olmuştur.

Daha önemlisi neo-Stoacılık, siyasi ve askeri seçkinler arasında bir dizi alanda yeni disiplin şekillerinin daha ihtimamlı ve daha yaygın olarak uygulanması adına geniş bir hareketle bağlantılı olmuştur. Bu uygulamalardan ilki, doğal olarak Orangeli William'ın reformlarındaki şekliyle askeriyede görüldü. Nitekim bu reformlar Hollanda'nın İspanya'ya karşı isyanında dünya tarihini etkileyen sonuçlar meydana getirmiştir. Ancak daha sonra sivil idarenin çeşitli yönlerinde de bu reformlar görülmüştür; bunlar "mutlakiyetçi" devletin, ticaret düzenlemeleri, çalışma koşulları, sağlık koşulları, töreleri ve hatta dindarlık rutinleri konularında yeni beklenti

ve kapasitelerini ortaya çıkarmıştır.[1] Bu yeni disiplin şekillerinin –ordu, hastahaneler, okullar, yaşlı evleri gibi– bir dizi kurum vasıtasıyla yayılması, tek yanlı bir bakışla da olsa, Michel Foucault'nun *Surveiller et punir* eserinde yalın bir şekilde anlatılır.[2]

Bu büyük dönüşümün bütün cihetlerinde –yeni felsefe, idare yöntemleri, askeri örgütlenme, yönetim ruhu ve disiplin metotları– yineleyen şey yeni gelişen bir insan fail fikridir; bu fail kendisini metodolojik ve disipline edilmiş eylemle yeniden inşa edecek kapasitededir. Bu eylem, kişinin belirli özelliklerine, arzularına, eğilimlerine, düşünme ve duygu alışkanlıklarına karşı araçsal bir görüş benimsemeye başlama yeteneğini gerektirir. Böylece kişi arzulanan özelliklere erişinceye kadar bu niteliklerin üzerinde çalışabilir, bazılarını terk edip diğerlerini güçlendirebilir. Ben Descartes'ın bağımsız özne betimlemesinin, bütün bu hareket adına en uygun fail anlayışını ifade ettiğini savunuyorum. Bunun ise Descartes'ın hem kendi çağında hem de sonrasındaki büyük etkisinin önemli temellerinden biri olduğu iddiasındayım.

Bağımsızlaşma (*disengagement*) ve rasyonel kontrol konusu bildik modern değerler haline gelmiştir. Hatta bunun, güvenilirliğinden pek şüphe edemediğimiz sağlam bir kendimizi yorumlama şekline dönüştüğü bile söylenebilir. Bu bizim günümüzde adeta zorunlu içedönüklük algımızın bir yönünü oluşturur. Nitekim bu düşünce, Locke ve Locke'dan etkilenen Aydınlanmacı düşünürler vasıtasıyla tam olgunlaşmış şekline doğru gelişirken, benim "her şeyi yerli yerinde yapan (*punctual*)" birey diye adlandırmak istediğim şekle dönüşür.

Bu karakterin en belirgin niteliği, onun bağımsızlaşarak kontrolü ele geçirmesidir. Bağımsızlaşmanın her zaman "nesnelleştirmeyle" karşılıklı bir ilişkisi vardır –eğer bir başka sanat terimi olarak nesnelleştirmeyi kullanabilirsek. Belli bir alanı nesnelleştirme, bu alanı bize yönelik normatif gücünden mahrum bırakmayı gerektirir. Varlıkların şimdiye değin oluş şekilleri itibarıyla bize normlar ya da standartlar belirlediği bir varlık alanını ele alır ve bu

• • • •

1 Bütün bu gelişmeler şu eserde oldukça güzel betimlenmiştir: Gerhard Oestreich, *Neo-Stoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983).

2 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

alana karşı nötr olarak yeni bir duruş benimser isek, bu durumda söz konusu alanı nesnelleştirmemizden bahsedebiliriz.

On yedinci asırda ortaya konan ve Descartes'ın gerçekleştirilmesine yardım ettiği bilimsel dünya tasvirinin büyük ölçüde mekanikleştirilmesi, bu anlamda bir nesnelleştirmeydi. Daha önceki hâkim görüşte kozmik düzen idelerin bedenleştirilmeleri olarak görülüyordu. Etrafımızdaki fiziki dünya aldığı şekli bir ideler düzenini tecessüm ettirmek için alır. Bu Platon tarafından yapıldığı şekliyle İyi düşüncesinin nihai açıklama olarak ele alınması ya da İyi düşüncesinin Hıristiyan teolojisine entegre edilmesi veya İdelerin Tanrı'nın düşünceleri olarak anlaşılması şeklinde ele alınabilir. Ancak her durumda da düzen aklı, iyiliği sergilediği için olduğu şekliyle anlaşılır; teolojik çeşidinde ise bu durum Tanrı'nın hikmeti olarak görülür. Bir bakıma ikili bir teleoloji söz konusudur. İlk olarak etrafımızdaki şeyler mevcut şekillerini ideleri ya da arketipleri temsil etmek için alırlar. Rönesans'a ait "tekabüller" doktrinleri bu seviyeye aittirler. Bir ülkede kralın hayvanlar arasında aslana, kuşlar arasında kartala vb. tekabül ettiği düşüncesi, aynı idelerin kendilerini bütün alanlarda göstermek zorunda oldukları düşüncesinden kaynaklanır. İkinci seviyede ise ideler topluluğu mevcut şekillerini bir tür mükemmelliği göstermek için alırlar. Ortaçağ ve erken dönem modern Avrupa'sında egemen olan yeni-Platonizm ve sahte-Dionysius aracılığıyla kuşaktan kuşağa geçmiş Platonculuk esinli anlayışa göre, bu mükemmellikler arasında akla ait olanlar da bulunur. Bir başka ifadeyle, bugün bir tasvirin ya da temsilin mükemmellikleri, vazıh bir temsil düzeninin mükemmelliği olarak kabul ettiğimiz şeyler, varlığa ait mükemmellikler olarak kabul ediliyordu. Platoncu ide kendi kendini açıkça gösteren bir gerçeklikti. Eşyaların mevcut şekillerinde olma nedeni birin çoğa dönüştüğü, olası bütün boşlukların doldurulduğu (Lovejoy'un "doluluk ilkesi") vb. rasyonel bir kendi kendini açıkça gösterme modeline uymak içindir. Bu şekilde anlaşılan bir düzeni, "anlamlı" bir düzen ya da "ontik logos" içeren bir düzen olarak adlandırmak istiyorum.

Bu tür bir düzenin, içindeki varlıklara çerçeve amaçlar belirleyeceği aşikârdır. İnsanlar olarak bizler kendi idemizle uyumlu olmak durumundayız ve bu ide de bütün içinde üzerine düşeni yapmak zorundadır. Bu ise başka şeyler yanında bizim "rasyonel" yani kendi kendini açıkça gösteren düzeni görmeye ehil oluşumu-

zu gerektirir. Hiç kimse bu düzene karşı ilgisiz kalarak ya da bu düzenin normatif gücünü fark edemez durumdayken söz konusu düzeni kavrayamaz. İlgisizlik kişinin anlamadığının, yanılgıya düştüğünün bir işaretidir. Nitekim modern çağ öncesi ana akım düşünce, Epikürcüleri ve diğer atomcuları yaygın olarak bu şekilde kınamıştır.

Mekanizme geçiş bütün bu alanı etkisiz kılar. Bu düzen artık bizim için normlar belirleyemez–ya da en azından geleneksel şekilde normlar koyamaz. Bu değişim tamamen epistemolojik düşüncelerin harekete geçirdiği bir hareketin yan etkisi olarak anlaşılmamalıdır. Aksine yeni bilimin itici güçlerinin bir bölümü anti-teleolojik ahlak anlayışından kaynaklanmıştır. Bunun kaynağı ise teolojiktir: Occamlı William gibi düşünürler tarafından gerçekleştirilen Aristotelesci realizme karşı nominalist başkaldırı, varsayılan tabii meleke üzerine temellendirilen bir ahlak anlayışını önermenin Tanrı'nın hakimiyetini sınırlamaya çalışmak anlamına geldiği anlayışından esinlenmiştir. Tanrı iyiyi ve kötüyü buyruklarıyla belirleyebilecek tam bir bağımsızlığa sahip olmalıdır. Sıklıkla belirtildiği gibi, bu Occamcı düşünce çizgisinin sonraki gelişmeleri bu yüzyılın bilimsel devriminde önemli bir rol oynamıştır.[3] Neticede mekanik bir evren, egemenliği sonsuz emir verme bağımsızlığı bağlamında tanımlanan bir Tanrı'yla uyumlu tek evrendi.

Mekanizmin yükselişinin altında yatan en güçlü etkenlerden birisi aslen bu düşüncenin ilk olarak Tanrı bağlamında, "kontrol"le bağlantısı idi. Fakat daha sonra insan da hak sahibi olarak görülmeye başlandı ve gerçek 17. yüzyıl devrimiyle birlikte bu etkenler ayrılamaz bir şekilde iç içe geçmeye başladı. Descartes'a göre, mekanizm hâlâ belli bir teoloji ile bağlantılıdır. Descartes Tanrı hakimiyetini bizim "ebedi hakikatler", örneğin matematik aksiyomları olarak algıladığımız şeylerin dahi ilahi irade tarafından yapıldıklarına inanma noktasına kadar zorlar.[4] Ancak aynı zamanda yeni bilimi bizi yeryüzünün "efendileri ve malikleri" kılacak bir bilim olarak görür.[5] Bu araçsal (*instrumental*) kontrol sadece haddi zatında değerli değildir; aynı zamanda bu kontrol eğer dünya hakikaten bir

• • • •

3 Bkz. Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science", *Church History* 30 (1961), 433-457.

4 Bkz. 15 Nisan 1630 Mersennes'e mektubu, A&T, I 145.

5 *Discours de la méthode*, VI, A&T VI 62.

makineye benziyor ise, olması gerektiği gibi, bilimsel hakikatin bir kıstası olarak (belki de Bacon'ı takiben) tanımlanır.

Her şeyi yerli yerinde yapan (*punctual*) birey şeklinde adlandırdığım modern karakter, bu bağımsızlaştırmayı daha da ileri götürdü; aynı motivasyonlar/güdüler bu konuda belirli bir bilgi anlayışıyla iç içe geçmiş bir kontrol arayışını da teşvik etti. Bağımsızlaşma, daha da ileriye götürülerek öznenin kendisinden de bağımsızlaştırılması noktasına götürüldü. Descartes bu hareketi önceden başlatmıştı. Bu, normal dünyayı ve kendimizi olağan deneyimleme şeklimizden bizi uzaklaştıran bir duruş benimsemeyi gerektirir. Eğer Descartes düşüncesinde temel rol oynayan, ikincil nitelikler ve bedensel duyular örneklerine geri dönersek, bunun ne anlama geldiğini daha iyi anlayabiliriz.

Belirsiz ve şaşkın düşünce biçimi, bu durumda, bu özellikleri ilgili cisimlerin "içinde" görmek olacaktır. Olağan, derin düşünmeyen kişi rengin ya da tatlılıkla ilgili olarak bu özelliklerin elbisede ya da şekerlemede bulunduklarını düşünür; acıyı dişe, karıncalanmayı da ayağa yerleştirir. Descartes bütün bunların gerçek ontolojik mevkilerinin zihinde olduğunu ileri sürer. Bunlar elbisenin, şekerin, dişin ve ayağın belli özelliklerinin neden olduğu fikirlerdir ancak bunların yeri zihindedir. Bunlar birincil niteliklerin –şekil, sayı, boyut– düşüncesi gibidirler. Ancak bunlardan farklı olarak nesnedeki başka herhangi bir şeyi temsil edemezler. Cisim kare olduğu şekilde kırmızı değildir.

Eşyayı bu şekilde görmek onlar hakkında açık ve belirgin bir anlayışa sahip olmaktır.[6] Ancak bu, dünyadaki normal varoluş şeklimizden caymayı gerektirir. Bu tecrübeler içinde normal olarak yaşarken, kırmızı elbise ya da diş ağrısı tecrübemiz, bizim için bu nesnelerin mevcut olma şekilleridir. Kırmızı elbise, görme yoluyla benim için mevcuttur; diş sürekli bir şekilde ağrıdığını haykırır durur. Merleau-Pontyve Michael Polanyi'nin çeşitli şekillerde tanımladıkları gibi, nesneyle tecrübe vasıtasıyla ilgilenirim.[7] Descartes'ın bizden yapmamızı istediği şey, tecrübede ya da tecrübe vasıtasıyla yaşamayı terk edip, tecrübenin kendisini başka birine ait de ola-

• • • •

6 Bkz. Bölüm 8, dipnot 6.

7 Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), giriş; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (New York: Doubleday, 1966), Bölüm I.

bilecek bir şey gibi, bir nesne ya da nesneyle aynı şey ne ise onun gibi değerlendirmemizdir. Bunu yaparken tecrübenin "yönelimli" (*intentional*) boyutunu yani onu bir şeyin tecrübesi yapan şeyi askıya alırım. Doğal olarak, bu tecrübenin bir şeye ait olma talebinde bulunduğunun ya da tecrübenin (varsayılan) yönelimli nesnesini zorunlu bir şekilde bize hatırlattığının farkına varırım. Ancak tecrübeyi bütün yönleriyle içsel duygular gibi yönelimli olmayan tecrübeler olarak ele alırım ve bunların durumundaki gibi tecrübeyi artık varsayılan bir nesneyle değil harici bir nedenle ilişkilendiririm. Tecrübeyi nesnelleştirirken, artık onu bu niteliklerin bilgisine sahip olma normlarını benim için belirleyen ölçüt olarak kabul etmem.

Bizim eşyayı tecrübe etme şeklimizi kesinlikle değiştirebilecek olsa da bu iptal edilmiş duruş sadece eşyayı tecrübe etmenin bir başka şekli değildir. Bu konuda bütün bir Kartezyen-ampirist gelenekte bir kargaşa mevcuttur. Descartes ve ampirist halefleri, bazen "yakın" tecrübeye odaklanmanın bizim gerçek birinci şahıs tecrübemizin bilincine daha iyi varmamızın neticesinde ortaya çıktığından bahsederler. Ancak dişteki bir çürümenin sebep olduğu, sinirlerle beyne (ya da hayvani ruhlarla beyin epifizine) sinyaller gönderen diş ağrısını sadece zihindeki bir fikirmiş gibi *tecrübe etmeme* imkân yoktur. Bağımsızlaşmanın gerçek tabiatı olağan birinci şahıs tecrübesini terk etme olduğu için, böylesi bir tecrübeyi yaşayabilmem şaşırtıcı olurdu. Bağımsızlaşma birinci şahıs duruşumuzdan dışarıya çıkmamızı ve eşyanın işleyişi konusunda bazı teoriler ya da varsayımları benimsememizi gerektirir. Descartes'ın, acıların ve gözlemlenen ikincil özelliklerin organların ya da nesnelerin çeşitli (birincil) niteliklerinin sebep olduğu zihindeki fikirler olduklarını varsayarken yaptığı şey işte buydu. Bir kez tecrübelerimizden bağımsızlaştığımızda ve artık onlarda yaşamamaya başladığımızda yorumsal boşluğu üstlenmek ve vazgeçmekte olduğumuzun yerine bir açıklama temin etmek için bazı varsayımlara başvurulmalıdır. Descartes ve ampirist haleflerine göre, bu varsayımlar (doğal olarak) mekaniktir.

Birinci şahıs tecrübesinin nesnelleştirilmiş, kişisel olmayan bir şekle dönüşümünü göz önünde tuttuğumuzda, bağımsız kontrol duruşunu farklı bir Augustinuscu içe dönüklük biçimi olarak sınıflandırmak şaşırtıcı görünebilir. Ancak bu sadece yüzeysel bir çeliş-

kidir. Bu duruşun temeli radikal dönüşlülüktür; çünkü söz konusu duruşu bu şekilde dönüştürebilmek için birinci şahıs tecrübesine odaklanmak zorundayız. Bütün sürecin amacı bir tür kontrol kazanmaktır. Tecrübelerimizin olağan eğilimlerince hataya sürüklenmek yerine geriye çekilir, ondan uzaklaşır, tecrübeyi tarafsız bir şekilde yeniden yorumlar daha sonra da bu tecrübeden savunulabilir sonuçlar çıkarmayı öğreniriz. Kontrolü "şehvetlerimizden ve deneyimlerimizden"[8] almak için bir tür radikal kendine dönüşlülük uygulaması yapmak zorundayız. Tecrübeyi, bir büyü ve hata kaynağı olan gücünden mahrum bırakmak için sabitleriz.

Bir yanda serbest kalma ile nesnelleştirmek, öte yanda bir tür güç ya da kontrol arasında; bu güçle de rasyonelliği tanımlayan doğru bir süreç, düşüncelerimizi bir araya getirmenin ya da yapılandırmanın uygun şekli ideali arasında; son olarak da rasyonellik ile bilgi edinimi arasında yukarıda taslakları verilen bağlantıları görebiliriz. Bu bağlantılar modern kültüre ait belirli alanlarda öylesine güçlü bir hale gelmişlerdir ki mümkün olan yegâne anlamlandırma gibi görünebilirler. Ancak azıcık bir inceleme, daha sağlam bilgiye giden yolun özgürleşme ve yöntemci akıldan geçtiği önermesinin her zaman için doğru olmadığını gösterir.

Gündelik durumları ele alırsak, şaşırtıcı ya da endişelendiren ya da tam olarak göremediğimiz bir şey gördüğümüzde, normal tepkimiz o şeye daha yakından bakmak olur. Bu durumda duruşumuzu değiştirir, belki de gözlerimizi ovuşturur, o nesne üzerine daha dikkatle yoğunlaşır ve benzeri tepkilerde bulunuruz. Kendimizi bu durumdan bağımsızlaştırmak yerine adeta o tecrübenin içine kendimizi daha fazla atarız. "Bütün benliğinle orada" olmayı, daha dikkatli bir şekilde tecrübemizin "içinde" olmayı gerektiren bir tür arayış söz konusudur. Daha önemli bir bağlam da, bir insan ya da bir olay hakkında ne hissettiğimizi daha net olarak anlamaya çalıştığımız durumdur. Bu kendine dönüşlülük ve kendini tanımayı gerektirir, ancak bu kesinlikle bağımsızlaşmacı bir türde değildir. Aksine, tam olarak ilgili şahsı tecrübe etme tarzı olarak, o kişi ya da olay hakkında düşünür ve bu konuda da duygularımıza tam bir yetki veririz.

Duygularımızdan bağımsız kalmaya çabalamak çok daha farklı bir eylemi gerektirir. Yukarıda olduğu gibi, burada da yönelimli

• • • •

8 *Discours de la méthode*, II, A&T, VI 13.

boyuttan geri çekilmeyi deneriz. Mabel teyzenin mizah anlayışını belki de rahatsız edici bulursun. Onun dikkati kendine çekmek ve başka yere kaymasını engellemeye yönelik mizah anlayışı yapmacık ve dikkat çekmeye yönelik görünebilir. Ancak kendi kendine bu konuda aşırı tepki gösterdiğini söylersin. Tamamen normal bir varoluş şekline böyle tepkide bulunmana neden olan etken sadece seninle ilgili bir şeydir. Böylece hislerine rahatsız edici özellikler konusunda geçersiz bir algı olarak muamele etmek suretiyle, tepkini bastırmaya çalışırsın. Yaptığımız ya da hissettiğimiz bir şeyden ötürü suçluluk hissetmememiz gerektiğine karar verdiğimizde ya da bir takım kasılmalara çocukluk eğitimimizden kalma irrasyonel bir tutum gibi davrandığımızda da benzer şeyler yaparız. Bağımsızlaşma ve kendini vererek keşif diye adlandırabileceğimiz olgu oldukça farklı iki şeydir. Bunlar bizi zıt istikametlere götürürler ve birleştirilmeleri aşırı derecede zordur.

Bu karşılaştırmanın amacı, bağımsızlaşmaya ve kontrole ayrıcalık tanıyan bir epistemoloji seçeneğinin apaçık doğru olmadığını görmektir. Bu seçenek, belli varsayımları gerektirir. Eğer rasyonalizm ve ampirizmin büyük çağı "fikirlerin biçimi" üzerinde başladı ise, bunun nedeni söz konusu akımların belirli şeyleri varsaymalarıdır. Az evvel belirtildiği üzere, epistemolojik bakımdan, bu çağ kısmen anlamlı düzen, ontik logosa karşılık, mekanikçiliğe olan bir inanca dayandırıldı. Dünyayı idelerin tecessümü olarak görmek, bilginin ruhun bakışlarına uyum sağlamakla elde edildiğini düşünmektir. Bu noktaya, bahsedilen düzenle tam anlamıyla ilgilendiğimizde; Platon'un imgesine göre ruhun gözünü bu düzene çevirmekle; Aristoteles'in formülasyonuyla, aklımızın (*nous*) *eidos*'u ve nesneninki bir olduklarında bu kavrayışa erişiriz. Bilgiye ulaşımımızın betimlemesi, dikkatlice inceleyerek modeli ayırt etmeye başlamamızın da betimlemesidir. Bunu meşhur tutuklanmış ayaktakımı imgesinde görürüz.[9]

Ancak hepsi bu kadar değildir. Kendini nesnelleştirme hareketi mekanik fiziğe inanmaktan daha fazlasını gerektirir. Cudworth ve Leibniz gibi onyedinci yüzyıl sonlarının bazı büyük düşünürleri, konu hakkında teleolojik bir görüşü sürdürmeye ya da yeniden inşa etmeye çalışırlarken, her biri kendine özgü bir yolla mekanik-

• • • •

9 Aristotle, *Posterior Analytics*, II 19, 101a 10-14.

liği kabul eder. Bireyden bağımsızlaşmada daha ileri bir adım ise böylesi bütün çabaları reddetmeyi gerektirdi. Bu adımı ise, insan faile hakikat ya da iyi hakkında bazı kalıtsal eğilimler çerçevesinde bir tanımlama getirmek anlamındaki teleolojinin radikal bir şekilde reddedilmesi beslemiştir. Böyle bir teleoloji, tabiatımızın hakiki eğilimleri hakkında kendimizi vererek yapılan keşifler için bir meşrulaştırma sağlayabilir.

Locke, Aydınlanma ve sonrasında her şeyi yerli yerinde yapan bireyin tanımlandığı şartları belirleyen gerçek bir tavizsiz duruş benimsedi. Descartes'ın ötesine geçerek doğuştan gelen fikirler doktrininin bütün şekillerini reddetti. Bu genellikle epistemolojik olarak temellendirilmiş bir hareket olarak görülür. Locke burada Descartes'ın abartılı rasyonalizminden ziyade daha Baconcı ya da Gassendci bir bilim modelini izler. Locke, bu modelde kendisini delilleri Newton tarafından sağlanan, uzun bir entelektüel devrimden başarıyla sadır olacak bir modelle aynı eksene koyar.

Şüphesiz bu hakikatin bir parçasıdır. Ancak burada bir başka yönü de ortaya çıkarmak istiyorum. Doğuştan olmayı reddetmekle, Locke insan tabiatı hakkında, hem bilgi hem de ahlak bakımından teleoloji karşıtı görüşünü ifade etmiş olur. Bunun nedenleri karmaşıktır ve belirli bir tür kontrol kazanmakla da çok alakalıdır.

Bilgiyle alakalı olarak, Locke kendisini, bizi doğal olarak hakikate meyilli ya da hakikatle uyumlu gören bütün görüşlerin karşısına koyar. Bu görüşler, bizi eşyanın rasyonel düzenini tanımaya doğuştan yatkın rasyonel varlıklar olarak gören antik görüşleri ve doğuştan gelen fikirlerimizin olduğunu ya da hakikat doğrultusunda düşünce açımlayan doğuştan gelme bir eğilimimizin olduğunu savunan modern görüşleri de kapsar. Locke'un daha sonra *Essay*'de yayımlayacağı görüşleri geliştirdiği zamanda Ralph Cudworth da post-Kartezyen bir Hıristiyan Platonculuğunu geliştirmekteydi. Cudworth, "bilginin zihnin kendisinin içsel ve aktif bir enerjisi olduğunu, onun doğuştan gelen gücünü göstermekle objesini zapt ettiğini, ona hâkim olduğunu ve onu yönettiğini, böylece kendi içinde açık, dingin, başarılı ve tatminkâr bir anlayış vücuda getirdiğini" ileri sürer.[10] Cudworth, "ruhun çıplak ve pa-

• • • •

10 Ralph Cudworth, *Concerning Eternal and Immutable Morality* (Londra, 1731), Kitap IV, Bölüm I, s. 126.

sif bir şey, ne kendisine ait doğuştan gelen bir donanıma, ne de içinde herhangi bir şeye sahip olmayan sadece Rasa Tabula (boş bir levha) olmadığından, dışarıdan zihne sokulan şeylerden ibaret olduğundan" emindir.[11]

Ancak Cudworth'un içsel eylemlerimizden oluşturabileceğimizi iddia ettiği "evrensel temeller (*rationes*) ya da bütün şeylerin anlaşılabilir tabiatları ve özleri"[12] Locke tarafından adetler ve otoritenin kıymet verdiği, ancak asla akılla temellendirilmemiş pek çok gereksiz bileşim olarak görülür. Bunlar Locke'un *Essay*'inde çürüttüğü, "Peripatetik tartışmacıların" uydurmalarıyla aynı kategoridedir (4.6.II).[13]

Locke, bu geleneksel fikirlerle ilgili yargıları askıya almayı ve bu yargıları kabul etmeden evvel bunlara ait temellerini incelemeyi önerir. Bunun altında, dünya anlayışlarımızın aslen duyular ve düşünceden elde ettiğimiz fikirlerden oluşturulmuş sentezler olduğu düşüncesi yatar. Ancak bu sentezler tutkuların, adetlerin ve eğitimin etkisi altında bilinçsizce ve sağlam temellere dayandırılmaksızın inşa edilirler. Sağlam ve elzem görünen ancak hiçbir geçerliliği olmayan şeylere inanmaya ve düşünceleri kabul etmeye başlarız. Ancak bu fikirler bütün düşüncelerimizin araçları olduğu için bunların sorgulandığını kabul etmek zordur.

> Muğlak ve önemsiz konuşma şekilleri, dilin kötü kullanımları uzun süre bilim sırları diye kabul edildiler; azıcık anlam taşıyan ya da hiç anlamı olmayan zor ve yanlış kullanımlı kelimeler alışılagelmiş bir şekilde derin bilgi ve yüksek bilgi ürünü olarak algılanma hakkına sahiplerdi. Öyle ki ne bunları ifade edenleri ne de bunları dinleyenleri; söz konusu ifadelerin cehalet kılıfları ve

• • • •

11 *a.g.e.*, s. 287. 1688'deki ölümünden sonra ancak 1731'de yayımlanmasına rağmen, Cudworth'un eseri Locke'un *Essay*'i ortaya çıkmadan yazılmıştı. Eserde "beyaz kâğıt, bütün karakterlerden yoksun" şeklindeki meşhur zihin tanımı da mevcuttu (2.1.2). Burada Cudworth doğrudan Locke'a cevap vermez; Locke da Cudworth'a bir cevap niteliğinde yazmaz. Ancak eğer bu ikisi birbiriyle doğrudan bir polemik içinde olsalardı, aralarındaki zıtlık bu kadar açık olamazdı.

12 *a.g.e.*, s. 242.

13 Parantez içindeki referanslar Locke'un şu eserindendir: *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975). Rakamlar sırasıyla kitaba, kısıma ve bölüme işaret eder. Giriş niteliğindeki *Epistle* bunun dışındadır; burada referans sayfa numarasını gösterir.

> bilgi konusunda hakiki engeller olduklarına inandırmak kolay olmayacaktır. (*Essay*, Epistle, s. 14)

Bu nedenle ilk önemli görev bir yıkımdır ve Locke "zemini biraz temizlemek ve bilgi yolundaki çöpün birazını bertaraf etmek için bir işçi olarak görevlendirilmek" arzusundan bahseder. (*a.g.e.*)

Locke yıkmayı ve yeniden inşa etmeyi önerir. Haddi zatında bu yeni bir şey değildir; Descartes'ın öne sürdüğü şeyin aynısıdır. Daha genel anlamda, adetlerin ve sıradan eğitimin telkin ettiği hataları eleştiri en az Platon kadar eskidir. Hatta duyu tecrübesi üzerine yeniden yapılandırma önerisi de bütünüyle yeni değildir. Aristotelesci-Thomascı gelenek de duyuyu dünya hakkındaki bilgimizde temel olarak kabul eder. Radikal olan şey ileri sürdüğü bağımsızlaştırmanın derecesidir.

Platon'un yaptığı gibi, akla yönelik doğuştan eğilimimizi izlemek için adeti inkâr etmeyiz. Bu tecrübe vasıtasıyla karşılaştığımız şeylerin şekillerini ayrıştırmak için duyusal tecrübeyi birincil de kılmayız. Aynı şekilde, doğuştan gelen (*innate*) herhangi bir ilkeyi de kabul etmeyiz. Esas itibarıyla, bizim zihnin herhangi bir düşünce öncesi (*prereflective*) eylemine güvenmemiz yıkımı durdurmaz. Yıkımın nihai önlenme yeri tecrübe, duyular ve düşüncelere dayanan belirli fikirlerdir. Bunlar mümkün olan en düşük derece olarak görülmelidir, çünkü kesinlikle eylem ürünleri değildirler. "Bu bölümde anlayış sadece pasiftir; adeta bilgi malzemesi gibi, anlayışın bu başlangıçlara sahip olup olmayacağı kendi elinde değildir" (2.I.25; ayrıca bkz. 2.30.3, Locke burada zihnin "basit fikirleri itibarıyla bütünüyle pasif" olduğunu söyler). Basit bir fikri ne yaratmak ne de mahvetmek bizim kendi elimizde değildir (2.2.2).

Bu ikincil niteliklerin ve bedeni duyuların tecrübesinden daha esaslı bir bağımsızlaşma daha söz konusudur; Locke bunu da Descartes'tan devralır. Bu bağımsızlaşma bütün zihni aktivitemize etkide bulunur. Daha evvelki bağımsızlaşma gibi, bu da yeni bir birinci şahıs tecrübe şeklinin meyvesi olmayıp daha ziyade bir zihin nesnelleştirme teorisine dayanır. Öncekinde olduğu gibi, bunda da teori egemen mekanist görüşten son derecede yararlanmıştır.

Locke zihni olağanüstü bir seviyede somutlaştırır. İlk olarak, düşünür zihni bir atomculuğu benimser; bizim eşya anlayışımız basit fikirlerin oluşturduğu yapı taşlarından bina edilir. Yapılandırma ve

malzemeyi birleştirmeyle ilgili metaforlar, Locke'ta oldukça belirgindir ve bu metaforlar sadece bir teori ya da bir görü "inşası"ndan bahsettiğimiz gibi olağan anlamda kullanılmazlar. Fikirler "malzemelerdir" ve "sanat ve yetenekle ne şekilde kullanılırlarsa kullanılsın, insanın gücü eli için yapılmış malzemeleri birleştirmekten ve ayrıştırmaktan öteye geçemez" (2.2.2). 2.12.I'de, basit fikirlerden karmaşık fikirler şekillendirmekten bahsettikten sonra, Locke şöyle devam eder: "bu insanın gücünün ve etkinlik şeklinin maddi ve entelektüel dünyada hemen hemen aynı olduğunu gösterir. Her iki varlık şeklindeki malzeme söz konusu olduğunda da, ne bu malzemeyi yapacak ne de yıkacak gücü olmayacağı için, insanın bütün yapabileceği ya onları bir araya getirip birleştirmek ya da birbir dizmek ya da tamamen birbirinden ayırmaktır".

Başka bir somutlaştırma imgesinde beyin "zihnin mevcudiyet-odasıyla" ilişkilendirilir (2.3.I); yine bir başkasında karanlık bir odayla (2.II.17) ilişkilendirilir. Bütün bunlar sadece Locke'u değil, fakat bütün bir "düşünceler teorisi" geleneğini etkileyen şu temel karışıklığa katkıda bulunur: bunlar bazen zihindeki atıl nesneler olarak bazen de önerisel varlıklar olarak değerlendirilir. Düşünce bazen hareket ettirilebilen bir yarı-nesne olarak bazen de tam olarak yalnızca bir "budur..." yan cümleciği ile tanımlanabilecek bir varlık olarak görülür. Sık sık işaret edildiği üzere bu bütün ampiristlerin "genel fikirler" konusundaki şu problemlerinin altında yatar: acaba genelde üçgen fikrimiz, ikizkenar üçgen ya da eşkenar olmayan üçgen ya da eşkenar üçgen için de düşünüldü mü? Locke zihinlerimizdeki genel anlamı olan fikirlerin bile tikel oldukları-nı savunmaya çalıştı (4.17.8). Buradaki derin karışıklık, bütün bir "yapı taşı (*building block*)" düşünce teorisinden kaynaklanır.

İkinci olarak, atomların kendileri yarı mekanik bir süreçle, zihinde duyuları etkilemek vasıtasıyla bir tür iz bırakmayla vücut bulurlar. Fikirler "duyularımızdaki duyarsız parçacıkların etkisiyle... üretilirler" (2.8.13; 4.2.II'de Locke "kürecikler"den bahseder). Üçüncü olarak da, bu atomların birbirlerine bağlanmaları önemli ölçüde yarı mekanik bir birleştirme süreciyle açıklanır (2.23).

Bu parçalara ayırmanın amacı, dünya betimlememizi, bu kez daha sağlam bir temel üzerine, güvenilir birleştirme kurallarını izleyerek yeniden kurmaktır. Matematik bulgular ya da tümdengelimle temellendirilen hakikatler bir yana, deneye dayalı bilgimizin

büyük çoğunluğu ile alakalı kurallar Locke'un bilhassa IV. kitapta tanımlamaya yardım ettiği şekliyle, mümkün kanıta (*probable evidence*) ait kurallardır. Bu ikili askıya alma ve inceleme hareketini gerçekleştirmekle, düşünme kontrolümüzü zorla ele geçirir, bakışımızı tutkudan, adetten ya da otoriteden öteye yönlendirir, bunlar yerine sorumluluğu kendimiz üstleniriz. Locke'un teorisi, bir bağımsızlık ve kendinden sorumlu olma ideali doğurur ve bunu ifade eder; bu yerleşik adet ve yerel hâkim otoriteden bağımsız bir akıl anlayışıdır.

"Kendinden sorumluluk" (*self-responsibility*) terimini, Locke'un Descartes'la paylaştığı ve modern bağımsız aklın otoriteye karşı temel muhalefetiyle ilintili bir şeyi betimlemek için Husserl'den[14] ödünç aldım. Her iki yazar ve inşa ettikleri gelenek, bizi kendi kendimize düşünmeye davet ederler. Tıpkı Descartes gibi, Locke'a göre de bilgi, sen kendi kendine geliştirmediğin müddetçe hakiki bir bilgi değildir:

> Çünkü bizlerin öteki insanların gözleriyle görmeyi umut ettiğimiz kadar onların anlayışlarıyla da bilmek isteyebileceğimizi düşünüyorum. O halde Hakikat ve Akıl hakkında ne kadar çok düşünür ve onları kavrarsak, o derecede gerçek ve doğru bilgiye sahip oluruz. Başka insanların görüşlerinin zihnimizde gezinmesi bu görüşler doğru bile olsalar bizi zerre kadar daha fazla bilgili yapmaz. Onlardaki bilim, bizde sadece bilgiçliktir, saygın isimleri onaylamaktan vazgeçerken, onların yaptıkları gibi kendi aklımızı saygın isimlere ünlerini kazandıran hakikatleri anlamak için kullanmayız... Fen bilimleriyle uğraşanların her biri çok bilgilidir, çünkü bilim adamı şunu gerçekten bilir ve anlar: tek inandığı ve güvendiği şey sadece zerrelerden ibarettir. (I.4.23)

Platon da benzer şeyler söyler. Gerçekten bilmek bir şeye inanmaktan farklıdır. Bilmek için "bir açıklama sunabilmek",[15] neden öyle olduğunu söyleyebilmek zorundasın. Bu da toplumunun kabul görmüş, geleneksel pek çok inancıyla ilişkiyi kesmeyi gerektirir. Ancak modernlerde farklı olan bir şey mevcuttur; onların bireyin

• • • •

14 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen* (The Hague: Mouton, 1950), s. 47.

15 "*Logon didonai*", *Republic*, 534B.

bunu zorunlu olarak kendi kendine yapması gerektiği yönündeki anlayışlarının daha radikal ve dışlayıcı olmasıdır; bunun nedeni de onların akıl anlayışlarıdır.

Platon bize hakikate erişebilmek için adet ve "zanlar"a karşı direnmeyi tavsiye eder. Ancak eriştiğimiz hakikat bir eşya düzeni tasavvurudur. İlke olarak, bizim hakikate erişmemizin en iyi yolunun belli bir otoritenin kılavuzluğu olabileceği kesinlikle göz ardı edilmez –aslında popüler görüşün bozuk ve yanlış otoritesi değil de, bilgelik sahibi birinin otoritesi gereklidir. Bilime sahip olduğumuzda artık doğal olarak kılavuzu bir kenara atabiliriz; ancak kılavuz bize bu bağımsız hale erişmemizde yardımcı olabilir.

Aksine modern akıl anlayışı yöntemcidir (*procedural*). Yapmamız istenen şey, varlık düzenini müşahede etmek değildir; aksine rasyonel düşünme ilkelerini izleyerek bir eşya betimlemesi inşa etmemizdir. Descartes ve Locke bunları farklı algılamışlardır, ancak bu temel akıl anlayışında hemfikirdirler. Amaç eşyanın gerçekte oldukları şekle varmaktır, bu ilkeler de bunu başarmakta bize en fazla umut vaadeden şeylerdir. Rasyonellik her şeyden ötede düşünme sürecine ait bir niteliktir, düşüncenin asli içeriğine ait değildir.

Locke'un yukarıda alıntılanan pasajda sürekli bir şekilde işlediği ayrım işte budur. Ancak gördüğümüz üzere metot temelde kendine dönüşlü bir metottur. Temelde birinci şahıs bakış açısını gerektirir. Benim kendi doğal inanç ve sentezlerimi inceleme altına alabilmem için, bunlardan bağımsızlaşmam/ayrılmam gerekir. Bu her bir kişinin kendisi için yapması gereken, eşyanın doğasında olan bir şeydir. Bilimi elde ettiğimizde hemen bağımsızlaşmayız; sonuç bilim olacaksa, bağımsızlığa giden yolumuzun tamamı temelinde bağımsız olmak zorundadır.

İşte bu nedenledir ki bu akıl modeli radikal ve uzlaşmaz bir şekilde otoriteyi dışlar. Locke'un durumunda, bu bağımsız akıl koşulu Protestan kişisel bağlılık ilkesince daha da güçlendirilmiştir. Az evvel alıntıladığım pasajda Locke bizi şu konuda temin eder: "Şu söylevde ne terk etmeyi ne de herhangi bir otoriteyi izlemeyi görevim addetmedim: benim tek amacım hakikattir" (I.4.23). İşte bu nedenle Locke akıl probleminden dramatik şekilde kölelik ve bağımsızlık karşıtlığı bağlamında sık sık bahsedecektir. Bağımsızlık zordur; kendi düşünce sürecini takip etmek suretiyle, kendi kendine onu elde etmek zordur. Ancak bunu yapmayı başaramayanlar,

akıntıya kapılıp giden sıradan, kaygısız kişiler olarak boyunduruk altındadırlar. Locke seçkinlerden olan ancak bu düşünme yükümlülüğünden kaytarmaktan mutlu olan kişilere sert bir uyarı gönderir. "Kör olanlar daima görenlerce yönlendirilecek ya da hendeğe yuvarlanacaklardır. Anlayışında böyle olanlar kesinlikle en bağımlı, en köleleştirilmiş olanlardır" (4.20.6).

Essay bütünüyle "doğuştan" olduğu söylenen ilkeler gibi, sözümona şüphe götürmez gerçekte sahte ilkelerle başkalarını kontrol edenlere karşı yöneltilmiştir. Locke "efendi ve öğretmen olma eğilimindekiler"den bahsederken şöyle der:

> Bu inancı –doğuştan ilkelerin olduğu inancını– bir kez yerleştirince bu kanaat, söz konusu ilkeleri izleyenlere benzer bazı doktrinleri benimseme gereksinimini yükler. Bu gereksinim, söz konusu ilkeleri benimseyenleri kendi akıllarını ve muhakemelerini kullanmaktan vazgeçirip, onların daha fazla incelemeksizin bu ilkelere inanma ve güvenmelerini sağlamak demektir. Böyle olunca da, bu insanlar kör bir safdillik tavrı içinde, yönetme ve yönlendirme yeteneğine ve mevkisine sahip bir takım insanlarca kolaylıkla idare edilebilir ve kullanılabilirler (I.3.25).

Bu anti-teleolojik zihni nesnelleştirme görüşü, sadece hakikate karşı doğuştan bir eğilimi varsayan bilgi teorilerini bertaraf etmekle kalmaz; fakat aynı zamanda bizi yaradılıştan iyiye eğilimli gören –pek tabii ki öncelikle antik Platoncu, Aristotelesci ve Stoacılardan intikal eden ana geleneklerden oluşan– ahlak teorilerine de karşı çıkar. Bağımsızlaşma, motivasyon teorimizi de değiştirmelidir. Kendisinden önceki öteki anti-teleolojik kuramcıları ve Gassendi'yi izleyen Locke da, hedonist bir teori benimser. Zevk ve acı bizim için iyi ve kötüdür. "O halde şeyler zevk ya da acıya göre iyidirler ya da kötüdürler" (2.20.2). Bizi bunlar motive ederler. "Zevk ve acı ve bunlara neden olan şeyler, –iyi ve kötü– tutkularımızın bağlı olduğu menteşelerdir" (2.20.3). Ancak zihni nesnelleştirme görüşünü izlerken, Locke bu antik teoriyi somutlaştıran bir şekilde dönüştürür. Bizi harekete geçiren şey, doğrudan iyi, yani zevk beklentisi değil, "huzursuzluktur" (2.21.31). Locke arzuyu bir tür huzursuzluk olarak görür. "Ne tür olursa olsun bedendeki bütün acılar ve zihindeki endişeler huzursuzluktur" (*a.g.e.*). O halde bir şeyi arzulamak bu sınıfa ait bir tür olarak görülür. Bu iyi eksik-

liğinin neden olduğu bir huzursuzluktur. Ancak bizim için iyi olan her şey yokluklarında huzursuzluğa neden olmaz; hatta bizim için iyi olduğunu bildiğimiz her şey de böyle bir şeye neden olmaz. Görünürdeki büyük iyi bizi daima harekete geçirmez; düşünürün iddiasına göre, eğer geçirse idi çabalarımızın büyük bir kısmını ebedi kurtuluşumuzu güvence altına almaya harcardık (2.21.38).

Herhangi bir iyinin bizi harekete geçirebilmesi için içimizde bir huzursuzluğu tetiklemesi gerekmektedir. İyi bizi sadece bu endişeyle ilişkisi vasıtasıyla harekete geçirir. "Mevcut ve eksiği iyi ve kötünün zihni etkilediği doğrudur. Fakat zaman zaman iradeyi her bir gönüllü eyleme acilen azmettiren şey *arzunun huzursuzluğu*dur" (2.21.33). Locke tipik olarak bunun böyle olması gerektiğini şöyle bir yarı mekanik argümana başvurarak gösterir: "İradeyi azmettiren şeyin tek başına huzursuzluk olmasının bir başka nedeni de şudur: tek başına mevcut olan iradedir ve mevcut olmayan şeyin mevcut olmadığı yerde faaliyet göstermesi eşyanın tabiatına aykırıdır" (2.21.37). Locke'un teorisi eylemi dışlayan meşhur mekanik ilkeye dayanır.

Bu şekilde Locke bağımsızlaşmayı benzeri görülmemiş boyutlara taşır: bize zevk veren şeylere motive olmuş eylemlerimiz bile kurulum düzeninde en aşağı tabaka değildir. Bu düzen herhangi bir hakiki objesi olmayan içsel bir durumca oluşturulan bir bağlantı vasıtasıyla ortaya çıkmak zorundadır. Burada modern indirgeyici psikolojinin ve kuvvetlendirme teorisinin nüvelerini görürüz. Yirminci yüzyıl psikologları "alışkanlıklar"dan bahsederken, Locke her birimizin içsel huzursuzluk ile bize 'haz veren' belirli iyiler arasında kurduğumuz bağlantıdan bahseder (2.21.56).

Bu, insanların değişmez bir biçimde en güçlü arzularınca harekete geçirildiklerini düşünen, tümüyle determinist motivasyon teorisinin temeli olabilir ve olagelmiştir. Locke 2.21.46'da, "en baskılayıcı" huzursuzluğun doğal olarak iradeyi belirleyen olduğunu söylerken bu istikamette yol almaktadır. Ancak o, bilgi teorisinde olduğu gibi somutlaştırmada da kontrolü mümkün kılmayı amaçlar. Locke iradeyi ortaya koyar. Filozof zihnin "iradenin herhangi bir arzusunun icrasını askıya alacak gücü" olduğunu; "arzuların amaçlarıyla tek tek ilgilenmek, arzuları her yönüyle incelemek ve ötekilerle karşılaştırmak konusunda serbest olduğunu" (2.21.53, ve 48) söyler. Rasyonel bulgu ilkelerini izleyerek en iyinin ne oldu-

ğuna karar verebilir ve kendimiz bunu araştırmayı arzulayabiliriz. Dahası bu bizim eğilimimizi düzeltecektir, böylece eğilimimiz güdüsel bir değer kazanacaktır. Böylece,

> Bir kimse önerilen bir nesnenin lehine ya da aleyhine bir tercihte bulunma eylemini askıya alabilir; bu o kimsenin söz konusu nesnenin kendinde ve neticeleri bakımından kendisini mutlu etme ya da etmeme açısından hangi tabiatta olduğunu incelemesine kadardır. Çünkü o kimse bu nesneyi bir kez seçtiğinde ve o nesne böylece onun mutluluğunun bir parçası olunca, bu nesne kişide arzuyu ortaya çıkarır ve bu arzu ise nesnenin ağırlığı ölçüsünde bir rahatsızlık doğurur (2.21.57).

Böylece, tıpkı fikirlerimiz ve inançlarımızın durumunda olduğu gibi, kendimizden ve mevcut "eğilimimiz"den geri çekilmek, bize kendimizi daha rasyonel ve faydalı bir biçimde yeniden yapılandırma olanağı sağlar. Bizler mutlak anlamda şarta bağlı ilişkileri olan varlıklarız: bizler belirli alışkanlıkları oluşturduk. Ancak bu alışkanlıklardan kurtulabilir ve onları yeniden biçimlendirebiliriz.

> Adet ve ortak fikir yanlış düşünceler yerleştirmiştir ve eğitimle adetler ve kötü alışkanlıklar yerleşir, varlık hakkında doğru değer hükümleri yiter, böylece insanın tat alma duyusu bozulur. Bunları düzeltmek için acı çekilmelidir; aksi alışkanlıklar zevklerimizi değiştirir ve bize mutluluğumuz için gerekli ve yardımcı bir eğilim kazandırır (2.21.71).

Radikal bağımsızlaşma kendi kendini yeniden yapma ihtimalini doğurur.

Bu yeniden yapılanmanın rasyonel amaçlarına gelince, Locke bu sürecin, zaman zaman tabiat kanunu olarak da adlandırdığı, Tanrı tarafından belirlenen kuralı izlemesi gerektiği konusunda nettir. Bu sadece normalde ahlaki açıdan yapmamız gereken şey değildir; aynı zamanda da, Tanrı'nın mükâfat ve ceza olarak vaat ettiği "anlatılamaz" sevinç ve aynı derecede korkunç acıları dikkate aldığımızda da açıkça görüldüğü gibi, bize en fazla mutluluğu getirecek şeydir. Aslında Locke'un tanımlamasına göre, acıyı emirlerine iliştirebilecek bir kanun koyucu tarafından belirlendiği *için*, bu en üstün ahlak yoludur.

> Ahlaki iyi ve kötü... sadece bir yasaya gönüllü uymamız ya da onu ihlal etmemizdir; bunun neticesi olarak yasa yapıcının iradesinden ve gücünden iyi ya da kötüye maruz kalırız. Yasa yapıcının bildirmesiyle belirlenmiş yasaya uymamız ya da ihlal etmemize göre gelen iyi ya da kötü, haz ya da acıya ödül ya da cezalandırma deriz (2.28.5).

Bu suretle Locke kendisini teolojik gönüllülük (*theological voluntarism*) geleneğine yerleştirir. Bu gelenek, daha önce gördüğümüz üzere, mekanizmin yükselişiyle yakından ilişkilidir. Yine Locke'un tabiat kanunu yönetim teorisi onu Pufendorf'la ve zamanındaki etkili bir düşünce akımıyla aynı çizgiye yerleştirir. Ancak Locke, Tully'nin de işaret ettiği gibi, gönüllülüğü hedonizmle birleştirir.[16] Bu pozisyonun ahlaki bir görüş olarak ne anlama geldiğini aşağıda ele alacağım.

Burada bu pozisyonu, yeni, eşi benzeri görülmemiş bir şekilde radikal bir kendi kendini nesnelleştirme (*self-objectification*) tarzı olması yönüyle ele almak istiyorum. Hem düşünce faaliyetlerimizden ve hem de düşünceden bağımsız arzularımızdan ve beğenilerimizden ayrılmak, kendimizi geniş kapsamlı reformasyonun nesneleri olarak görmemize olanak sağlar. Rasyonel kontrol, alışkanlıklarımızı ve dolayısıyla da kendimizi yeniden yaratmaya kadar genişleyebilir. "Alışkanlık" anlayışı bir değişime uğrar: artık alışkanlıklarımız *hexeis*'lerimizin belirli bir eğilime sahip olan bir tabiat arka planında şekillendiği Aristotelesci gücüne sahip değildir. Alışkanlıklar artık doğal uygunluk ilişkileri bulunmayan unsurlar arasında bağıntı kurarlar. Uygun bağlantılar tamamen aletsel olarak, en iyi sonucu, en fazla zevki ya da mutluluğu getirecek şeylerle belirlenir.

Yeniden yapılandırma amacıyla kendisine karşı bu tür radikal bir bağımsızlaşma duruşunu takınabilen özne "her şeyi yerli yerinde yapan" (*punctual*) birey diye adlandırdığım bireydir. Bu duruşu benimsemek, kendini nesnelleştirme ve yeniden yapılandırma gücüyle özdeşleştirmek ve bu eylemle potansiyel değişimin amacı

• • • •

16 Bkz. James Tully, "Governing Conduct", *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. E. Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Sadece Locke'u değil aynı zamanda yeni-Stoacılarla başlayan ve Locke için zemin hazırlayan bütün bir modern siyaset ve düşünce hareketini anlamamda James Tully'nin eserine çok şey borçluyum.

olan her bir nitelikten kendini uzaklaştırmaktır. Gerçekte bizler bu niteliklerin hiçbiriyle özdeş değiliz; ancak kendini bunları onarmaya ve üzerlerinde çalışmaya yetili gören varlıklarız. İşte bu, geometrik nokta imgesinin ifade etmeyi amaçladığı şeydir: gerçek birey "uzamsızdır"; o hiçbir mekânda mevcut olmayıp ancak bu eşyayı nesneler olarak düzeltebilme gücünde mevcuttur.

Bu güç bilince bel bağlar. Bu nedenle de Locke *Essay* 2.27'de kişisel kimlik tartışmasında, bireyi ya da şahsı maddi ya da gayrimaddi herhangi bir özle özdeşleştirmeyi reddeder ve bunu bilince bağımlı kılar.

> Çünkü herhangi bir akıllı varlık herhangi bir geçmiş eylemin fikrini ilk zamanındaki aynı bilinçle ve herhangi bir mevcut eylemin bilinciyle aynı bilinçle tekrarlayabildiği kadarıyla, bu varlık aynı benliğe sahip bireydir. O kimse şu andaki düşünceleri ve eylemleri hakkındaki bilinciyle *kendi bilinci karşısında bir bireydir*. Aynı bilinç geçmişteki ve gelecekteki eylemlere de uzanabildiği ölçüde o kimse aynı birey olacaktır. Zaman aralığı ya da beden değişimi nedeniyle iki ayrı birey olmaz; sadece dünkülerden farklı elbiseler giyen bir kimse olur, arada kısa ya da uzun zaman uyku uyumuştur. Aralarında mesafe bulunan bu eylemleri aynı kişiyle birleştiren unsur aynı bilinçtir; eylemleri oluşturan özler ne olursa olsun (2.27.10, vurgu orijinal metinde mevcuttur).

Yine:

> Bilincin genişletilebildiği kadarıyla –geçmiş zamanları da kapsamak kaydıyla– zamansal olarak birbirinden çok uzak olan varlık durumlarını ve eylemleri aynı bireyde birleştirdiği açıkça ortadadır. Bilinç aynı şeyi yakın geçmişteki varlık durumları ve eylemleri için de gerçekleştirir. Böylece, şimdiki zamandaki ve geçmişteki eylemlerin bilincinde olan şey bu iki tür eyleme de sahip olan aynı kimsedir (2.27.16).

Locke, bu radikal subjektivist birey görüşünü[17] bir dizi tuhaf düşünce deneyimleri ile savunmuştur: farklı bedenlere yerleşen aynı

• • • •

17 Locke'un birey algısında dahi bir tutarsızlık görülür; nitekim bu bireyin kişiliği kendi kimliği ile ilgili bilincine dayanır. Herhangi bir konu için, p'nin var olup olmadığı meselesinin gerçek bir mesele olabilmesi için –ki bu, konuyla→

bilinç ya da aynı bedeni paylaşan iki bilinç ya da bilinçleri karşılıklı değişen bedenler gibi. Bölüm I.2'de değindiğim Parfit'in spekülasyonlarının temeli de bunlardır.[18] Ancak burada kaçınılan problem evvelce bilinmeyen bir şeyi açığa vuran bir problemdir. Bilinç ya da kendini bilme diye adlandırdığımız bir şeyin açıkça kendi tecessümünden ayırt edilebileceği ve ikisinin çeşitli düşünce deneylerinde ayrışıp yeniden bir araya getirilmelerine olanak sağlandığı, kişisel farkındalığın bir şekilde kendi tecessümünden ayrılabilir olduğu varsayılır. Bir prensin bir ayakkabı tamircisinin bedeninde uyanması betimlemesi altında bizden sözümona tuhaf ancak açık bir şeyi tasavvur etmemiz istenir. Fakat bunu bir ayakkabı tamircisinin geçmişini unutarak uyanması durumundan, sözde çok önce ölmüş insanların tecrübelerine sahip insanlar gibi, başkasının tecrübelerini hatırlamasındaki tuhaf duygudan ayıran şey nedir?[19]

• • • •

ilgili bir gerçekliğe bağlıdır– p'nin gerçek olması ile bana p'nin gerçek görünmesi arasında gerçek bir ayrım yapılmak zorundadır. Ancak Locke'un bilinç kriteri, E'nin benim bilincimdeki tecrübelerini de ihtiva ettiği ve bu tecrübelerin tümünün bana ait olduğu gerçeğini vurgular. Butler bu itirazı ortaya koyan ilk kimselerden biri olmuştur. Bkz. John Mackie, *Problems from Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1976), s. 186-187. Locke bu ithamdan temize çıkabilse de, bizim meselenin kuramsallaştırılmadan önceki özü ile ilgili kavrayışımızın onun kriteri ile yakalanamayacağı açıktır. Başka şeyler yanında, bu kriter "aynı kişi olarak" ilişkisini geçişsiz yapacaktır. Ben liseden mezun olan aynı ergen kişi olurum, çünkü hâlâ mezuniyetimi hatırlarım. Bir başkası da beş yaşında bir doğum günü partisi yapılan kimse olur, çünkü o söz konusu partiyi hatırlar. Fakat ben aynı beş yaşındaki çocuk olamam, çünkü yıllar geçince bu partiyi unutmuş olurum.

18 *Essay*, 2.27.12 ve devamı; Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), Bölüm 10-13.

19 Locke bu özel durumu geleneksel peri masalı diliyle açıklar; prensin "ruhu" ayakkabı tamircisinin bedenine girer ve onu bilgilendirir. Burada destekleyici bir dil kullanmak, bu varsayıma farazi açıklığını ve kesinliğini kazandırır. Buradaki temel mesele insan faile verilmiş nesnelleştirilmiş tabiatın, bütün bir ruh anlayışının savunulabilir olup olmadığıdır. Günümüzde Merleau-Ponty ve diğerleri aksi yönde ikna edici bir savunma yaparlar.

Bir kişinin bir başka kişinin tecrübesini hatırladığı ya da hatırlar göründüğü *paramnesia* fenomeni Locke açısından aşılamaz bir problem doğurur. Acaba Napoleon'un Jena savaşındaki düşüncelerini benim kendi düşüncelerim gibi hatırlamam beni onunla aynı kişi yapar mı? Locke bir yerde (2.27.13) bu olasılıkla yüzleşir: "Hiç yapmadığı bir şeyin adeta kendi yapmış gibi, belki de bir başka fail tarafından yapılmış bir entelektüel gerçekliğin neden kendinde temsil edilmediği... [sorusunun] eşyanın tabiatından hareketle çözümlenmesi zordur." Ancak filozof dipsiz bir boşluğa bakar bakmaz, hemen geri döner: ↠

Kusursuz bir şekilde ayrıştırılabilir bilincin bir yanılsama olduğunu ileri sürebilirim, ancak bu her şeyi yerli yerinde yapan bireyin biçimlendirdiği bir gölgedir. Ayrılma (*detachment*) duruşu, bütünüyle bağımsız bir bilinç olarak kendi betimlememizi yaratır. Bu da söz konusu duruşu destekler ve haklı çıkarır; bu duruş aynı zamanda radikal kendine hâkim olma sözünün ve bu sözün vaat ettiği yeniden yapılandırmanın temelidir. Locke'un subjektivist birey doktrini ile kendini meydana getirme bakışı arasında yakın ilişki vardır. Bu bağlantı Locke'un bize "şahsın" –birey için kullandığımız addır– "eylemleri ve eylemlerin değerini teşhis eden hukuki bir terim olduğunu, bu nedenle sadece yasa yapabilen, mutluluğa ve kedere ehil akıllı faillere ait olduğunu" (2.27.26) anlattığı bu bölümdeki tartışmalarda gün ışığına çıkar. X gibi olan aynı kişi, X'in yaptıklarından ve hatalarından dolayı haklı olarak mükâfatlandırılabilen veya cezalandırılabilen varlıktır: "bu şahsi kişilikte bütün ödül ve ceza hakları yapılandırılır; herkesin kendi adına ilgilendiği varlıklar, hangi özden kaynaklandığı, bilinçle birleşmediği ya da ondan etkilenip etkilenmediği hiç önemli olmayan mutluluk ve ızdırap" (2.27.18). Locke burada kendi üslubuyla birinci kısımda (bölüm 2.2) irdelediğim birey algımızla ahlaki ben anlayışımız arasındaki yakın ilişkiyi kabul eder. Locke'un bireyi, gelecekteki cezalandırılmanın ışığında kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen ahlaki faildir. Soyutlanmış birey betimlemesi sorumlu fail idealini aslına uygun olarak yansıtır.

9.2

Locke'un sadece epistemolojisi değil, onun radikal bağımsızlaşma ve insan psikolojisinin nesnelleştirilmesi anlayışları da Ay-

• • • •

bu zorluk "en iyi Tanrı'nın iyiliğiyle çözülebilir; Tanrı her bir akıllı mahlukunun mutluluğu ya da mutsuzluğu söz konusu olduğunda, onların herhangi bir büyük hatası nedeniyle, onların kendisi vasıtasıyla ceza ya da mükâfat kazanacakları bilinçlerini birinden diğerine geçirmez." Mackie'nin çok zekice işaret ettiği gibi (*Problems*, s. 184-185), bu bahane dahi hayati soruyu gündeme getirir. Eğer benim X ile özdeşleşmem benim bu kişiliğin bilincine sahip olmamı gerektiriyorsa, o halde ben Napolyon olurum. Tanrı da beni onun günahları sebebiyle cezalandırırsa bir adaletsizlik yapmış olmaz. Mackie'nin söylediği gibi, "Tanrı'nın iyiliğine, engellemesi için yalvarılabilmesi... hata olmayacaktır." Bir kez daha, Locke düşünce öncesi kimlik bilincimiz konusunda tökezler. Onun bilinç kriteri, bu konuyu kavramakta son derece başarısız kalır.

dınlanma hareketinde son derece etkiliydi. Bunun bir nedeni hiç şüphesiz Locke'un bilgi ve Newtoncu kusursuz model görüşleri –en azından Kartezyen alternatifine oranla– arasındaki bağıl alakadaki uygunluktur. Ancak hepsi bu kadar da değildir. Locke'un her şeyi yerli yerinde yapan bireyinin Aydınlanma ve sonrasındaki muazzam etkisi, kültürümüzdeki birey konusundaki bağımsız, disiplinli tutumun hayati konumundan da kaynaklanır. Daha evvel bu dönemde askeriyede, hastahanelerde, okullarda ve sistemli bürokratik kontrol ve organizasyonlarla ilgili uygulamalarda yapılan geniş kapsamlı disipline edici uygulamaların belirmesinden bahsetmiştim.

Pek tabii ki Locke'un teorisi bu tür uygulamaların olası yegâne haklı çıkarması değildi. Bu uygulamalar, Locke'un teorisi geliştirilmeden çok önceleri yayılmaya başlamışlardı bile. Bunlar bazen modernite hakkındaki çağdaş tartışmalarda Locke felsefesiyle ayırt edilemez bir şekilde özdeşleştirildiği için, bu ayrımın yapılması önemlidir. Fakat böyle bir özdeşleştirmenin yapılması saçmadır. Bu özdeşleştirme oldukça farklı türde şeyleri birbirine karıştırır: bir yanda, bireye karşı yeni, bağımsız bir duruşu gerektiren yeni kendi kendini kontrol ve kendi kendini yeniden inşa etme güçlerinin gelişimi, öte yanda bireyi prensipte bir tür tam bağımsızlığa ehil olarak betimleyen özel bir teoriyi birbiriyle özdeşleştirir. Bu sonuncusu, bir teori olarak onaya ya da inkâra muhatap olabilir (teorinin tamamen ikinci türde bir tepkiyi hak ettiğinden eminim); yukarıdaki kendini kontrol ve yeniden inşa seçeneğine gelince, bunu ya başarırız ya da başaramayız (gerçekte sonuç ne olursa olsun böyle bir şeyi başardık– ve bu bir zenginlik yarattı).

Aynı zamanda bu ikisi arasındaki ilişki yakın olagelmiştir. Teori, bir takım uygulamalarla uyum içindedir; nitekim bu teori söz konusu uygulamalara son derece bağlı olan kimselere kendisini tavsiye eder, bu uygulamaları rasyonelleştirir, haklı çıkarır ve uygulamaların insan hayatındaki yararları ile ilgili geniş kapsamlı umutlar vaat eder. Bu teorinin, takipçilerinin çağdaş kültürün bir ucundan ötekine zaptedici yürüyüşüne katkıda bulunduğu muhakkaktır.

Locke'u Aydınlanmanın büyük öğreticisi kılan şey şu iki faktörü birleştirmesidir: yeni bilimin bireyin rasyonel kontrol teorisiyle birbirine geçmiş muteber bir bilgi olarak anlaşılır bir açıklamasını sunmuştur ve de bu ikisini rasyonel kendi kendinden sorumlu

olma ideali altında bir araya getirmiştir. Bilim ve eylem sahasındaki pek çok şey, gerçekte bu tanımlamaya layık olmasalar da, otoriter bir şekilde doğru ilan edildi. Rasyonel, kendi kendinden sorumlu fail bunlarla ilgisini kesebilir, bunlara bağlılığını askıya alabilir ve bu doğruları geçerlilik testine tabi tutmak suretiyle onları yeniden inşa edebilir veya yerlerine başkalarını koyabilir.

Paketi bir arada tutmak bağımsızlığın ve yöntemci akıl anlayışının desteklediği bir özgürlük ya da bağımsızlık idealidir. Locke'un görüşüne sadece on sekizinci yüzyılda değil, günümüze kadar gelen muazzam etkisini kazandıran şey işte budur. Locke'un doktrinlerinin pek çoğunu kabul etmeyenler bile kuramının gücünü hissederler. Daha evvel bahsettiğim gibi bir bakıma bunu bazı çağdaş kişilik tartışmalarında görebiliriz.[20] Onun doktrini modern psikolojiye de nüfuz eder. Locke'un kuramının modern öğrenme kuramlarındaki bariz gelişmelerin yanı sıra[21] "strüktürel" modele ait, tam gelişmiş Freudcu "ego" anlayışının da temeli olduğunu düşünmekteyim. Gerçekte bu ego kendine ait içgüdüsel güçten yoksun tam bir yönlendirme mekanizmasıdır (ego işlevselliği için bilinçaltından (*id*) güç almak zorunda olmasına rağmen). Egonun görevi bilinçaltının, süper egonun ve harici gerçekliğin hazırladığı içinden geçilmesi olanaksız engelli rota boyunca manevra yapmaktır. Bu egonun güçleri Locke'un her şeyi yerli yerince yapan bireyininkilerden kıyaslanamaz şekilde daha azdır, ancak selefi gibi aslen bağımsız bir aletsel akıl failidir.

Bu nedenle kendi kendini kontrol temasını Batı geleneğimizin iniş çıkışları boyunca izlediğimizde, kozmik bir düzen görüşü olarak akıl hegemonyasından aletsel kontrol uygulayan bağımsız her şeyi yerli yerince yapan bireye kadar oldukça derin bir dönüşümle karşılaşırız. Bu dönüşümün, bugün bizlerin kendimizi niçin "bireyler" olarak algıladığımızı açıklamamıza yardımcı olduğunu iddia edeceğim.

Antik ahlakçılara göre, hayati yeti, kozmosta (Platon'a göre) ya da insan amaçlarındaki öncelikte (Stoacılara göre) düzeni görme kapasitesi idi. İçebakış Platon'a göre hiçbir önem taşımazken, Sto-

• • • •

20 Bkz. Parfit, *Reasons and Persons*.

21 Watson'dan Hull'a ve Skinner'e, temelde öğrenmeyi "güdülenme" ile "tepki" arasındaki yakın bağlantıları elde etme olarak yorumlayan davranışçı ekolü kastediyorum.

acılar tarafından da önemsiz bir unsur olarak düşünüldü. Stoacılar bizi olağan mutluluklarla yetinmememiz gerektiği konusunda ikna etmek için akıl, tabiat ve kendi kendine yeterlilik hakkında bir kanıt sunarlar; ancak bizden kendimizi incelememizi talep etmezler.

Aksine modern bağımsızlık ideali kendine dönüşlü bir tutum gerektirir. İçimize dönmek ve kendi eylemlerimizin ve bizi şekillendiren sürecin farkına varmak zorundayız. Kendi dünya temsilimizi inşa etme sorumluluğunu üstlenmek zorundayız; aksi halde dünya temsilimiz düzensiz, dolayısıyla da bilimsiz olarak gelişir. Karakterimizi ve görüşlerimizi şekillendiren ilişki süreçlerinin yükümlülüğünü almak zorundayız. Bağımsızlaşma bizim yalnızca bedende ya da geleneklerimiz ya da alışkanlıklarımız içinde yaşamayı bırakmamızı, bunları kendimiz için nesneler haline getirmek suretiyle esaslı bir gözden geçirmeye ve yeniden yapılandırmaya tabi kılmamızı talep eder.

Alışkanlık ve adetlerle düşüncesizce yaşamayı terk etmemizi pek tabii ki büyük klasik ahlakçılar da salık verirler. Ancak onların tefekkürü bizi amaçlı bir düzene yönlendirir. Aksine modern bağımsızlaşma bizi kendi kendimizi nesnelleştirme yoluyla kendimizle ayrışmaya çağırır. Bu sadece birinci şahıs perspektifiyle gerçekleştirilebilecek bir işlemdir. Modern bağımsızlaşma kavrayışı, bize Stoacılık gibi insanlar için aslında neyin değerli olduğunun farkında olmayı ya da Platon gibi aklın özelliklerine, arzuya ve bunların mutlu yaşamla alakalı bildiklerimizle ilişkilerine odaklanmamızı söylemez. Benim düşünme eylemimin ya da alışkanlık süreçlerimin farkında olmam, böylece bunlardan ayrılarak onları nesnelleştirmem çağrısında bulunur. Aslında bu modern dönüşün bizi aşina kıldığı, kendimin nesnelleştirilmiş tabiat olarak tam bir betimlemesi (tuhaf ve kesinlikle sorgulanabilir bir inşa), yalnızca bağımsızlaşma diye adlandırdığım özel bir tür kendine dönüşlü tutum vasıtasıyla elde edilebilir. Bizler, sadece özümseyici doktrinler vasıtasıyla değil, fakat daha çok modern yaşam şeklimizden ayrılamayan disiplinler vasıtasıyla böylesi bir bağımsızlaştırmayı gerçekleştirmek için eğitilir ve hatta zorla buna itiliriz; bu disiplinler ekonomi, ahlak ve cinsel yaşam alanlarındaki kendi kendini kontrol disiplinleridir. Bu görüş özel bir kendine dönüşlülük tutumunun neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de, kendimizi onun terimleriyle anlamaya ve yargılamaya göre yetiştirilmiş olan

bizler, kendimizi doğal olarak bu tutuma ait "birey", "ben", "ego" gibi kendine dönüşlü ifadelerle tanımlarız.

Bu en azından hikâyenin bir kısmını oluşturur. Diğer kısmı ise şudur: bizim verili tabiatımızdan nesnelleştirme ve ayrıştırma yoluyla ortaya çıkan birey, bu verili tabiattaki herhangi bir unsur ile özdeşleştirilemez. Bu birey kolayca tabii dünyanın bir parçası olarak algılanamaz. Ruhları ya da zihinleri basitçe başka varlıklar yanında saymamız zordur. Bu durum modern döneme ait sabit bir felsefi problemin kaynağıdır; antik filozoflar arasında bu problemin tabii bir benzeri yoktur. Çeşitli çözüm önerileri ortaya atılmıştır –indirgemecilik, 'aşkın teoriler', düalizme dönüşler– fakat bu sorun çözümsüz olarak bizi rahatsız etmeye devam etmektedir. Burada bu sorunla ilgilenmeyeceğim. Benim göstermek istediğim daha ziyade nesnelleşen öznenin bu temelsiz 'dünya ötesi' konumunun onu bir birey şeklinde tanımlama konusundaki mevcut güdüyü vurguladığıdır. Tüm diğer tanımlamalar onu başka varlıklar arasındaymış gibi, eşyaların listesinde bir yere konumlandırır. Her şeyi yerli yerinde yapan fail, bir 'birey'den, bir 'ben'den ibarettir.

İşte bu noktada modern felsefenin en büyük paradokslarından birinin kaynağını görürüz. Bağımsızlaşma ve nesnelleştirme felsefesi, öznelliğin son kalıntılarının atıldığı belirli materyalizm formlarında en aşırısını gördüğümüz bir insan betimlemesi yaratmaya yardım etmiştir. Bu tamamıyla üçüncü şahıs perspektifinden bir insan betimlemesidir. Buradaki çelişki şudur ki, bu aşırı görüş birinci şahıs bakış açısına merkezi bir konum verişle ilgilidir; hatta daha doğrusu bu bakış açısı üzerinde temellendirilmiştir. Radikal nesnellik ancak ve ancak radikal öznellik vasıtasıyla anlaşılabilir ve ulaşılabilirdir. Heidegger bu paradoks üzerinde, örneğin öznellik eleştirisinde, çokça durmuştur; Merleau-Ponty de aynı şekilde bu paradoks üzerinde çok durmuştur. Her iki filozofun da iddia ettiği gibi, bu ilişki bir kez görüldüğünde, artık modern natüralizm aynı kalamayacaktır. Ancak bu bağlantıyı görmeyen filozoflara göre "Ben" problemi bastırılmış bir düşünce gibi, adeta çözümsüz bir bilmece gibi geri döner.[22]

• • • •

22 Örneğin bkz. D. Dennett ve D. Hofstadter, *The Mind's "I"* (New York: Basic Books, 1981).

Bize göre özne, antiklere göre olamayacağı şekilde, bir bireydir. Antik ahlakçılar, Foucault'nun yakın zamanda bize hatırlattığı gibi,[23] sık sık "kendine iyi bak" öğüdünü ifade ederler. Epictetus bizim için gerçekten önemli olanın bizim kendi *hēgemonikon*'umuz, bazen "zihin" bazen de "irade" olarak tercüme edilen yönetici melekemiz olduğuna bizi ikna eder. Bazen çağdaşlarımız gibi görünebilirler. Ancak gerçekte bizimle onlar arasında bir uçurum bulunmaktadır. Bunun nedeni, bizim için hayati olan kendine dönüşlülüğün, yedinci bölümde ortaya koyduğum anlamıyla radikal olmasıdır. Bağımsızlaşma birinci şahıs duruşunu gerektirir.

İşte klasik yazarları Descartes'ın, Locke'un, Kant'ın takipçilerinden ya da modern dünyadaki herhangi birinden ayıran şey de budur. Kendine dönmek artık zorunlu bir şekilde birinci şahıs perspektifinde kendine dönmektir –bir birey olarak kendine dönmek. Radikal kendine dönüşlülükle kastettiğim şey işte budur. Bu anlayış bizi çok derinden etkilediği içindir ki, dönüşlü dile erişmemiz kaçınılmaz olmuştur.

• • • •

23 '*Epimeleia heautou*', Foucault'nun *Histoire de la sexualité*, c. 3, *Le Souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984).

10. İnsan Durumunu Keşfetme

Modern kimliği oluşturan içselleştirmenin bir kolunu izlemekteyim. Bu süreç beni Platon'dan, Augustinus'un neden olduğu içedönük değişime, oradan da Descartes'ın başlattığı ve Locke'un daha da güçlendirdiği yeni serbest kalma/bağımsızlaşma (*disengagement*) tutumuna götürdü. Bu gelişimi izlemek, modern bireye ait bir yapı taşının oluşumunu da gözlemlemek anlamına gelir. Kendine karşı bağımsızlaşma tutumunu benimsemek –Lockecu her şeyi yerli yerinde yapma aşırılığına kadar gitmese bile– yeni bir insan fail anlayışı ile bu failin belirleyici güçleri hakkında yeni bir anlayışı tanımlar. Bu anlayışla birlikte de yeni bir iyilik anlayışı ile yine ahlak kaynaklarının yeri konusunda yeni algılar ortaya çıkar. Bu, kendi kendinden sorumlu olma ideali ve buna eşlik eden yeni bağımsızlık ve akıl tanımları ile bunlarla ilintili bir saygınlık anlayışıdır. Bu tanımla yaşamaya başlamak –modern hayatın pek çok yönüne ve uygulamasına nüfuz etmiş olması ve bunları rasyonelleştirmesi nedeniyle bu kaçınılmazdır– dönüşmek demektir. Bu dönüşüm sonucunda, biz bu şekilde var olmayı olağan görmeye başlarız; bunu tıpkı fiziki organlarımız gibi, kalıcı insan tabiatında yerleşmiş bir gerçeklik olarak görme noktasına geliriz. Böylece tıpkı vücudumuzda başımızın olması gibi, bir benliğe/kişiliğe (*self*) de sahip olduğumuzu düşünmeye başlarız. Ancak bir "benliğe" sahip olduğumuz ya da bir ben/birey olduğumuz, insan failin aslen "birey" olarak tanımlandığı fikrinin kendisi, modern anlayışımızın ve bu anlayışın gerektirdiği radikal dönüşlülüğün dilsel bir ifadesidir. Bu anlayışla son derece içli dışlı olan bizler zorunlu olarak bu dile erişiriz; ancak geçmişte bu her zaman böyle değildi.

Bu konu, anlatılan sürecin sadece bir koludur. Anlatımımda yol gösterici hat olarak ahlaki kendine hâkim olma idealinin ardışık anlayışlarını esas aldım. Bu Platon ile Descartes arasındaki

tezadın temeliydi. Ancak Augustinus aracılığıyla gelişen hat da modern kültürü önemli oranda şekillendiren kendini keşfetme metotları yarattı.

Augustinus'un ortaya çıkardığı içedönük dönüşüm Batıda olağanüstü etkili oldu; ilk olarak, Augustinus'un etkisi bir dizi Hıristiyan manevi yaşam modelini açığa çıkarmıştır. Bu yaşam modelleri ortaçağ boyunca sürmüş ve Rönesans'ta tekrar canlanmıştır. Ancak daha sonra aynı içedönük dönüşümün seküler sürümleri ortaya çıkar. İçimize döneriz, ancak bu zorunlu olarak Tanrı'yı bulmak için yapılmaz; hayatlarımız için bir düzen, bir anlam ya da bir haklı çıkarma bulmak ya da vermek için içimize döneriz. Geçmişe bakıldığında, Augustinus'un *İtiraflar*'ı çok önemli bir türün ilk temsilcisidir; daha sonra Rousseau'nun aynı isimli eseri, Goethe'nin *Dichtung und Wahrheit* adlı eseri ve Wordsworth'un *Prelude* adlı eseri aynı türü temsil eden büyük eserlerdir –Hippo başpiskoposunun haleflerini bin yıllık bir dönemden fazla öncelemesi hariç.

Bu türde bir kendi kendini keşfetme algısının kültürümüzde esaslı bir yer edinmesi neticesinde, bağımsızlaştırma yanında başka bir radikal dönüşlülük tavrı daha bizim için hayati bir önem kazanır. Bu bağımsızlaştırmadan farklıdır ve bazı açılardan ona zıttır. Kendi tabiatımızı nesnelleştirip ve dolayısıyla onu kimliğimizle alakasız olarak konumlandırmaktan ziyade, bu tavır bu kimliği keşfetmek için ne olduğumuzu keşfetmeye yönelir. Bunun nedeni ise modern kendi kendini keşfetme algısının temelinde halihazırda bizim kim olduğumuzu bilmediğimiz varsayımının yatmasıdır.

Bu süreçte belki de temsilcisi Montaigne olan bir dönüm noktası vardır. Yazarın, düşüncelerini şekillendirirken onların her birimizin içindeki varlığın kalıcı, sağlam ve değişmez özünü keşfetmeye yaraması gerektiği konusundaki geleneksel görüşe bağlı olduğuna dair elimizde deliller vardır. Bu antik düşüncenin neredeyse ittifakla kabul ettiği bir yönelimdi. Buna göre, akıl dışı ruhun değişken arzularının altında ve dış dünyanın inişli çıkışlı kaderinin karşısında bizim gerçek tabiatımız, aklımız sarsılmaz ve kalıcı bir temel oluşturuyordu.

Buna inanan biri açısından modern kimlik problemi anlaşılmazdır. Bizim yegâne araştırmamız kendi içimizdeki tek ve evrensel tabiatı keşfetmeye yönelik olmalıdır. Ne var ki Montaigne'nin serüveni böyle gelişmemiştir. Elimizdeki bilgilere göre, yazmaya

niyetlendiğinde ve kendisine döndüğünde, kendi içinde son derece korkutucu bir dengesizliği tecrübe etmiştir. "Ruhum... ürkek, ahlaksız ve edepsiz bir kadın gibi... içimde bir sürü acayip fikirler doğuruyor, birçok hayali canavarlar, birbirleri üzerine binen düzensiz, sebepsiz yığınlar."[1] Yazarın bu duruma karşılık tepkisi düşüncelerini, duygularını ve cevaplarını gözlemlemek ve tasnif etmek olmuştur: "Onların kaydını tutmaya başladım."[2] Bu kayıttan da insan hayatının geçiciliği ve belirsizliğine karşı oldukça farklı bir duruş ortaya çıkar; bu hem Epikürcü hem de Hıristiyan kaynaklarına dayalı bir sınırları kabullenme tavrıdır.

Kalıcılık konusundaki arzu tamamen terk edilmiş değildir. Montaigne bütün her şeyin ve özellikle de insan yaşamının değişebilirliğinin son derece farkındadır:

> Ne bizim için ne de öteki nesneler için sürekli bir mevcudiyet söz konusu değildir. Bizler, yargılarımız ve başka bütün ölümlü şeyler ardı arkası kesilmeksizin devinir, dönüşür ve ölürüz... Varlıkla hiçbir iletişimimiz yoktur; çünkü her insani tabiat doğma ve ölme arasında ortada bir yerdedir; kendisinden hiçbir şey vermeyen sadece bulanık bir görünüm ve gölge ile müphem ve zayıf bir görüş bırakan bir varlıktır insan. Belki de varlığını yüklenmesi için düşüncelerini düzenlesen bile, bu adeta birinin suyu yakalamaya gitmesi gibi olurdu.[3]

Sürekli değişim yalnızca bizde değil her yerdedir: "Dünya tekerlekler üstünde ilerler. İçindeki her şey de fasılasız hareket eder; evet dünya, Kafkasya'nın kayaları ve Mısır piramitleri hem birlikte hem de kendi kendilerine hareket ederler. Sürekliliğin kendisi cansız ve müteredditbir danstan ibarettir".[4]

Ancak bununla birlikte ya da belki de sadece bundan ötürü Montaigne kendisini tanımlamayı önerir. Aslında az önce alıntıla-

• • • •

1 *Essais*, I.viii, *Les Essais de Michel de Montaigne*, ed. Pierre Villey, ed. V. L. Saulnier, 2 c. (Paris: PUF, 1978), I 33 (bundan sonra V/S); *The Essayes of Montaigne*, Florio çevirisi (New York: Modern Library, 1933), 24 (bundan sonra F). M. Screech, *Montaigne and Melancholy* (Londra: Duckworth, 1984)'deki ilginç tartışmadan çok etkilendim.

2 *Essais*, I.viii, V/S I 33; F 24.

3 *Essais*, II.xii, V/S I 601; F 545.

4 *Essais*, III.ii, V/S II 804; F 725.

nan cümlenin amacı örnek niteliğinde olmayı, evrensel ya da öğretici olmayı değil sadece bir varlığın, kendisinin, değişen gerçekliğinin dış hatlarını belirtmeyi amaçlayan kendine has öz betimlemeyi haklı çıkarmaktır. Bu hayat "bayağı ve değersiz" olsa da, gerçekliği öteki yaşamlar kadar gözler önüne serecektir; çünkü "her bir insan, insan durumunun bütün belirtilerini taşır".[5]

Montaigne –sürekli olan da dahil– değişim içindeki kendi özel yaşama şeklini temsil eden modelleri tanımlayarak ve onlarla uyum sağlayarak belirli bir dengeye erişmeye çabalar. "Varlıkla hiçbir iletişimimiz olmasa" da, Montaigne "gizemli tabiatı"nda[6] bir tür manevi huzur araştırmış ve bulmuştur. Kendimizi tanıma, kendimizi kabullenebilmenin vazgeçilmez anahtardır. Şartlarımızın sınırları dahilinde kendimizi rahat hissetmeye başlamak bu sınırları kavramamızı, bir bakıma bunların dış hatlarını içerden çizmeyi öğrenmemizi gerektirir.

Evrensellik iddiasından yoksun, bu yeni anlamıyla tabiat bir kez daha bizim kanunumuz olabilir.

> Kendi adıma şu antik kaideyi acemice ve basitçe kabullendim: "Tabiatı takip etmek konusunda hata yapamayız". Bir kimsenin kendisini tabiata uyumlu kılması için kanun metni tabiattır. Ben (Sokrates gibi) doğal gidişatımı akıl gücü ve faziletiyle düzeltmiş değilim, ne de eğilimlerimi sanatla engelledim.[7]

Bu temel ilkeyi işte bu haleti ruhiye ile anlamak zorundayız: "hayatımı tabii şartlarına uygun olarak yönlendirmeliyim".[8] Doğru yaşamak sınırlar dahilinde yaşamaktır, insanüstü tinsel özlemleri varsaymaktan kaçınmaktır. Ancak benimle ilgili hudutlar benimdir; evrensel bir modele göre yaşamak, Epikürcü akıl ve Hıristiyan tevazusunun kaçınmamız için bizi uyarması gereken gerçekleşmesi imkânsız hayali hedeflerden bir diğeridir.

Montaigne, bu kıstasa ulaşmak için aşırı ahlaki katılık tutumu ve aşırı tutkular ile kendi arasına mesafe koyar.

• • • •

5 *Essais*, III.ii, V/S 805; F 726.

6 *Essais*, I. I, V/S I 302; F 261.

7 *Essais*, III.xii, V/S II 1059; F 958.

8 *Essais*, III.ii., V/S II 809; F 730.

> Şimdiye dek kendimi şehvetlere karşı koruduğum gibi, şimdi de kendimi ölçülülükten muhafaza ediyorum. Ölçülülük beni çok gerilere, hatta aptallığa sevk etti. Şimdi her bakımdan kendi kendimin hakimi olacağım. Erdemin de aşırılığı söz konusudur ve aşırı ölçülü olmaya, sonrasında da ahmaklığa gerek yoktur.[9]

Montaigne ahlak geleneğinin çoğunlukla tavsiye ettiği insanüstü standartları reddeder.

> Felsefenin bu hiçbir insanın edinemeyeceği ve alışkanlık haline getiremeyeceği bu cennete dönük ve güzel ahlaki ideallerinin amacı nedir? İşimize yaramayan ve gücümüzün üzerindeki bu kurallar acaba hangi amaca hizmet ederler?[10]

Bunun kaynağı kibir ve boş bir tatmin duygusundan ibarettir: "doğal olanın ötesindeki bütün yetkinliklerimiz tamamen anlamsız ve gereksizdir".[11] İnsani dengeyi bulmak zorundayız: "bana göre, hem tabii bedensel arzuları kalbe karşı benimsemek, hem de bunları kalbe fazla yakın şekilde kabullenmek aynı şekilde haksızlıktır".[12] Montaigne bu iddialı aşırı kuralcılığın kötü sonuçlarına karşı yaptığı uyarıyla Pascal'ın habercisi olur:

> Gökleri aşan yüce fikirler ve topraktan daha aşağı derecede bayağı tutumlar aramızda mevcuttur; ben daima bunların birbiriyle uyumlu olduğunu düşünmüşümdür... İnsanlar onlardan muaf tutulacak ve insanlardan kaçınacaklardır. Bu tamamıyla ahmaklıktır. İnsanlar kendilerini meleklere dönüştürmek yerine, sadece canavarlaşır... Bu tür aşkın gülünçlükler, sarp, yüksek ve erişilmez yerler olarak beni korkutur.[13]

Lukretius gibi, Montaigne de artık ahlaki kusursuzluğun taleplerinin bir vasıtası olmayan, bunun yerine bu gereksinimlerde bulunan aşırı ve gaddarca unsurlardan bizi kurtarmakta kullanılabilecek bir tabiat fikrine sahiptir. Buradaki mücadele tanrılarla ve onlar tarafından cezalandırılma korkusuyla yapılan Epikürcü bir mücadele

• • • •

9 *Essais*, III.v, V/S II 841; F 756.

10 *Essais*, III.ix, V/S II 989; F 896.

11 *Essais*, III.xii, V/S II 1039; F 939.

12 *Essais*, III. xiii, V/S II 1106; F 1003.

13 *Essais*, III. xiii, V/S II 1115; F 1012.

değildir; aksine bu mücadele, iddialı standartların neden oldukları ve ifade ettikleri tabii varlığımızın aşağılanması ve küçümsenmesi anlayışlarına karşı yürütülür. Bu aşağılama genellikle bedensel varlığımıza yönlendirilir. Ancak "daima durumu olağanüstü bir şekilde fiziksel olan insan gerçekliğiyle yaşamak zorundayız".[14]

> Oldukça müşterek, tutarlı ve kardeşçe benzeşmeyle tanzim edilmiş bir çerçeveyi ne diye parçalarız. Tersine birbirinin yerine geçebilir görevler vasıtasıyla aynı şeyi onaralım ve yenileyelim.[15]

Bir bakıma mücadele, ne olduğumuzu kabullenmeye yönelik bir çabadır. Göreceğimiz üzere, bu konuda Montaigne modern kültürün sıkça kullanılan temalarından birini başlatır.

Kendimizin bilgisine ulaşmayı arzularız, ancak bu Platon'un anladığı şekliyle insan tabiatı hakkında şahsi olmayan bir bilgi anlamına gelmez. Her birimiz kendi şeklimizi keşfetmek zorundayızdır. Evrensel bir tabiatı aramıyoruz; her birimiz kendi varlığımızı bulmaya çalışıyoruz. Böylelikle Montaigne son derece ferdi yeni bir tür düşünceyi başlatır. Bu düşüncenin amacı, tutkunun ya da tinsel kıvancın diktiği kendi kendini aldatma perdelerinin arkasından bakmaya başlayarak kendini tanımaya erişmek olan bir öz açıkla-

• • • •

14 *Essais*, III.viii, V/S II 930; F 840.

15 *Essais*, III.xiii, V/S II 1114; F 1011. Ayrıca bkz. II.xvii V/S I 639: "Ceux qui veulent desprendre nos deux pieces principales et les sequestrer l'une de l'autre, ils ont tort. Au rebours, il les faut r'accoupler et rejoindre. Il faut ordonner á l'ame non de se tirer á quartier, de s'entretenir á part, de mespriser et abandonner le corps (aussi ne le sçauroit elle faire que par quelque singerie contrefaicte), mais de se r'allier á luy, de l'embrasser, le cherir, luy assister, le contreroller, le conseiller, le redresser et ramener quand il fourvoye, l'espouser en somme et luy servir de mary... Les chrestiens ont une particuliere instruction de cette liaison: car ils sçavent que la justice divine embrasse cette société et jointure du corps et de l'ame" ("İki temel taşımızı (ruh ve bedeni) birbirinden ayırmak, koparmak isteyenler yanılıyorlar; tam tersine onları çiftleştirmek, birleştirmek gerek. Ruhtan istenecek şey bir köşeye çekilmek, kendi kendine düşünmek, bedeni hor görüp kendi başına bırakmak değil (Hoş bunu ancak sahte bir maymunlukla yapabilir ya), ona bağlanmak, onu kucaklamak, sevmek, ona arkadaşlık ve kılavuzluk etmek, öğüt vermek, yanlış yola saptığı zaman geri çevrimek[tir] (...). Ta ki ikisinin hareketleri arasında başkalık ve karşıtlık değil, uygunluk ve benzerlik olsun." Türkçe çeviri: Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, 1993, s. 45.)

madır. Bu üçüncü şahıs gözlem yargılarından çok az faydalanan, "bilim"den ise hiç yardım almayan bir birinci şahıs araştırmasıdır.

Montaigne başka bir tür modern ferdiyetçiliğin, hem amaç hem de yöntem bakımından Kartezyen yöntemden ayrılan bir kendi kendini keşif anlayışının çıkış noktasında bulunur; bu nedenle de onunla Descartes arasındaki zıtlık dikkat çekicidir. Bu ferdiyetçiliğin amacı, Kartezyenciliğin öznenin genel özü bakımından bilimsel bir bilgi sunduğu yerde, bireyi yinelenemez farklılıklarıyla betimlemektir. Bunu yaparken de şahsi olmayan usavurum delilleri değil, birinci şahıs öz algı yorumlarını merkeze alan eleştirme yöntemi benimsenir. Bu bireyselcilik, benim kendi taleplerimi, özlemlerimi, arzularımı asıl hallerinde anlamamla sonuçlanır; bu arada bunların çoğu toplumun ve benim acil isteklerimin beklentileriyle ters düşebilir.

> Her bir fert (eğer kendisini dinlerse) kendi içindeki kendisine karşı olan tutkuların yerleşimine ve ayartmalarına karşı mücadele eden, özel bir unsurun, tesirli bir mekanizmanın varlığının farkına varabilir.[16]

Descartes modern ferdiyetçiliğin kurucularından biridir, çünkü teorisi düşünen bireyi kendi sorumluluğuna geri döndürür, ondan kendisi adına birinci tekil şahısta bir düşünce düzeni inşa etmesini talep eder. Ancak birey bunu evrensel ölçütleri kullanarak yapmalıdır; herkes gibi akıl yürütmelidir. Montaigne ise her insanın kendi benzersizliğine yönelik arayışının mucididir; bu sadece farklı bir arayış olmayıp, bir bakıma Kartezyen metoda aykırıdır. Her biri bir anlamda bizi içimize döndürür ve ruhumuza bir düzen getirmeye çalışır; ancak bu benzerlik, aralarındaki çatışmayı daha da büyütür.

Kartezyen arayış mümkün olduğu alanlarda araçsal kontrole temel oluşturacak bir bilim düzenini, evrensel şartlarda açık ve seçik bir bilgi düzenini amaçlar. Montaigne'in beklentisi ise, sürekli olarak böyle genel "normal" işlem kategorilerinin etkisini azaltmak ve yavaş yavaş öz algımızı evrensel yorumların devasa ağırlığından kurtarmaktır. Montaigne, böylelikle bizim bağımsızlığımızın görünür hale gelmesini ister. Amacı entelektüel bir düzen bulup bunun vasıtasıyla varlıkları genel olarak gözlemlemek değil, aksine tikelin görmezlikten gelinmesini önleyecek ifade şekilleri bulmaktır.

• • • •

16 *Essais*, III.ii, V/S II 811; F 731.

Hugo Friedrich'in ifade ettiği gibi, Montaigne insan hissiyatının tikelliğini ifade etmeye çalıştığı yerde Descartes "tinin üzerine... özenle düzenlenmiş bir sınıflandırma ağı gerer".[17] Montaigneci teşebbüsün gerçek tabiatı, tini böyle bir sınırlandırma eyleminden kurtarmaya yönelik olmalıdır. Aslında, bu iki girişimin bireyle ilgili tavırları açıkça birbirine zıttır. Kartezyen girişim olağan tecrübeden esaslı bir şekilde bağımsızlaşmayı gerektirir; Montaigne ise kendi hususiliğimize daha bir sıkı bağlanmamızı talep eder. Modern ferdiyetçiliğin bu iki yönü bugüne kadar çatışma içinde olagelmiştir.

Ancak Montaigne'in çalışması kendi tarzında en az Descartes'ınki kadar radikal bir şekilde kendine dönüşlü olmak zorundadır. İçimize dönmek zorundayızdır.

> Dünya sürekli olarak doğruyu arar; bense bakışımı içime çeviririm, orada görüşümü düzeltir, orada düşüncemi eğlendiririm. Her insan kendi önündekine bakarken ben içimdekine bakarım.[18]

Bu başlangıcından itibaren genel bir doktrinle çerçevelenmeyen bir birey incelemesidir. Montaigne bu girişimin kolaylıkla nasıl yanlışa sapabileceğinin farkındaydı. Aynı zamanda incelenen gerçekliğin kullanılan terimlerce şekillendirilmeye ne kadar elverişli olduğunun da farkındaydı:

> Kitabımı ben yazmadım ancak o beni yazdı. Bir kitabın özü yazarınınkiyle aynıdır: yazmak özel ve çok yerinde bir uğraştır. Hayatımın bir parçasıdır. Bütün öteki kitaplar gibi tuhaf ve yabancı bir meşgale ve amaç değildir.[19]

Montaigne, kendi kendini büyük emek harcayarak incelemek suretiyle, tikel hakkında derin bir arkadaşlıkta aniden ortaya çıka-

• • • •

17 "Descartes legt ein sauberes Netz der Klassifizierung... über die Seele/Descartes ruhu tasnif etme konusunda temiz bir sayfa açar"; Hugo Friedrich, *Montaigne* (Frankfurt: Francke, 1967), s. 166.

18 *Essais*, II.17, V/S I 657; F 596.

19 *Essais*, II.xviii, V/S I 665; F 602. Ayrıca bkz. III.ix, V/S II 980: "Je sens ce proffit inesperé de la publication de mes meurs qu'elle me sert aucunement de regle. Il me vient par fois quelque consideration de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique declaration m'oblige de met enir en ma route, et á ne desmentir l'image de mes conditions".

bilecek kuşatıcı bir kavrayışı hedefler. Montaigne'in kendisi böyle bir dostluk tecrübesini yaşamıştı ve söz konusu bağlantının farkındaydı. Aslında yazar projesini, arkadaşı La Boétie'yi kaybetmesine atfetmiştir; eseri adeta ikinci en iyi konumundadır: "Benim hakiki karakterimi yalnızca o paylaştı ve kendisiyle birlikte onu alıp götürdü. İşte bu nedenledir ki ben kendimi garip bir şekilde yorumluyorum".[20] Birey kelimelerle hem inşa edilir hem de keşfedilir; her iki şeyi gerçekleştirmek için en iyi kelimeler ise dostların diyaloglarında sarf edilen kelimelerdir. Bunun yokluğunda ise, yalnız yaşayan bireyle yapılan iç tartışma diğerine nazaran çok gerilerdedir ve topallayarak ilerler. Dostlar arasındaki konuşmalara böylesi önemli bir konum veren Epikür de, bu konuda benzer düşünceler taşımış olabilir.

Ancak Montaigne'i anakronik bir şekilde okumanın cazibesine direnmek gerekir. Böylesi bir ayartma, Montaigne'in bizim için önemli olan pek çok şeye öncülük etmiş olması nedeniyle daha da güçtür. Montaigne'in başlattığı, insanın benliğini kendi kendisiyle hesaplaşmak için araması, modern kültürümüzün temel temalarından biri haline geldi ya da ben böyle olduğunu düşünüyorum. Amacı içimizde hâlâ tınlamaktadır: "bir insan için kendi varlığından samimi bir şekilde nasıl hoşnut olacağını bilmesi mutlak bir yetkinlik, bir bakıma tanrısal bir özelliktir".[21] Bu da bize kendimizi kendine dönüşlü terimlerle düşünmemiz için bir başka neden sunar. Kendimiz hakkında herhangi bir insan tabiatı doktrininin yeterli derecede yanıtlayamayacağı –"kimlik" terimiyle kabaca dikkat çekebileceğimiz– bir problem mevcuttur. Kimlik arayışı, gerçekte ben neyim arayışı olarak anlaşılabilir. Ancak bu artık tin, akıl, irade gibi bazı evrensel insan betimlemeleriyle tatmin edici bir şekilde tanımlanamaz. Hâlâ benim hakkımda bir soru olacaktır ve işte bu nedenle de ben kendimi bir birey olarak düşünmekteyim. Bu kelime artık bir sorgulama alanının etrafına çizgi çekmektedir. Bu kelime bu kimlik sorusunun sorulabileceği bir varlık türüne işaret etmektedir.

Anakronizm şeytanını çağırmak için kendimize modern kimlik probleminin post-Romantizm dönemine ait olduğunu hatırlatma-

• • • •

20 *Essais*, III.ix, V/S II 983, n. 4.

21 *Essais*, III.xiii, V/S II 1115; F 1013.

lıyız. Bu dönemi, Herderci ekspresyonizmde asıl olan her bir ferdin kendi asli varlık şekline sahip olduğu görüşü belirler. Bu konuyu daha detaylı olarak ileride tartışacağım. Montaigne, Augustinuscu içedönüklüğün modern hayata dahil olmuş başka bir sürümünü temsil eden örnek bir kişiliktir; bizim birey anlayışımızı oluşturmamıza önemli katkıda bulunmuştur.

Pek tabii ki Augustinuscu kendi kendini inceleme algısı, her türlü şekilde, her iki mezhep taraftarları arasında Rönesans boyunca yankılandı. Kendi kendini keşfetme, ötekilerin yanı sıra Cizvit ve Püriten disiplinlerinin bir parçası olmuştur. Püritenler için kendini keşfetmenin önemi çok daha belirgindir, çünkü bu anlayış modern İngiliz edebiyatının, bilhassa da roman türünün tartışmasız kaynaklarından biridir. Ancak bu kendi zatında çok çarpıcı bir görüngüydü. Augustinus'un günah doktrinini tek yönlü ve tavizsiz bir şekilde benimseyen Calvin, Tanrı'nın inayetiyle iradeyi dönüştürmesini kurtuluşun anahtarı yapar. Püriten fert, inayet ve seçim işaretlerini görmek ve de düşüncelerini ve duygularını inayetle bahşedilmiş Tanrı'ya sena ve şükran durumuyla aynı hizaya getirebilmek için sürekli bir şekilde iç hayatını tefekkür etmeye teşvik edilir. Bu disiplinde dikkat çeken şey, bunun yalnızca küçük bir grup seçkine yönelik olmayıp aksine Hıristiyanlara yönelik olmasıdır. Bu uygulama doğal olarak bir grup seçkin Hıristiyan tarafından sahiplenildi; ancak yine de bu seçkinler, daha öncekilere oranla çok daha geniş bir tabana yayılmıştı. Amerika'da "neredeyse okuryazar her Püriten bir tür günlük tutmuştur".[22] İngiltere'ye gelince, Lawrence Stone şöyle yazar: "Onyedinci yüzyıldan itibaren çoğunluğu giderek sekülerleşen sıradan İngiliz erkek ve kadınlarından oluşan büyük bir grubun kişisel duygu ve düşüncelerini kaydettiği kelimeler seli birden kâğıtlara hücum eder".[23] Bunyan'dan, Pepys'e ve Boswell'e ve tartışmasız Rousseau'ya kadar, Protestan içgözlem kültürü, itiraf ile ilgili bir otobiyografi şekli olarak sekülerleşmiştir. Aynı zamanda da bu on sekizinci yüzyılda Defoe, Richardson ve diğer yazarların kalemlerinde İngiliz romanınca benimsenen yeni bir formun şekillenmesine de yardım eder.[24]

• • • •

22 P. Miller ve T. H. Johnson, *The Puritans* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924), s. 461.

23 Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800* (Londra: Weidenfeld, 1977), s. 228.

24 Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Londra: Chatto & Windus, 1957), Bölüm 3.

11. İçsel Tabiat

Böylece on sekizinci yüzyılın başlangıcıyla birlikte, modern birey gibi ayırt edilebilir bir olgu yapılanma sürecindeydi, en azından kuzeybatı Avrupa'nın ve bunların Amerika'daki sürgünlerinin (*offshoots*) toplumsal ve manevi seçkinleri arasında durum böyleydi. Modern birey anlayışı, iki tür radikal kendine dönüşlülüğü dolayısıyla da içselliği, bazen güçlükle bir arada tutmaktaydı. Bunlar, her ikisi de Augustinuscu mirastan kaynaklanan kendi kendini keşfetme ve kendini kontrol etme yöntemleriydi. Bunlar sırasıyla yeni oluşan modern ferdiyetçiliğin iki önemli yönünün, yani bir yanda kendi kendinden sorumlu bağımsızlığın ve öte yanda geçerliliği kabul edilen özerkliğin zeminlerini oluşturuyordu.

Bir üçüncü yön de belirtilmelidir. Bu ciheti kişisel bağlılık/sorumluluk ferdiyetçiliği olarak tanımlayabiliriz. Yedinci bölümde kabul etme ya da etmeme gücümüz boyutuyla Stoacı irade anlayışı –Chrysippus'un *synkatathesis* ya da Epictetus'un *prohairesis* anlayışı– mirasından bahsetmiştim. Bu anlayışı insanın temel ahlak gücüne çevirmek, bağlılığı en önemli husus olarak gören şu görüşe yol açma anlamına gelir: Hiçbir hayat şekli, tabiatla ne kadar uyumlu olursa olsun, bütün bir iradeyle desteklenmedikçe hakikaten iyi değildir. Augustinuscu miras, bu görüşe sıcak bakıyordu –Augustinus günah kuvvetini, tam olarak yeterince irade edememek olarak tanımlar.[1] Rönesans hümanizminin, örneğin Erasmus'un ya da daha sonraki neo-Stoacıların çeşitli saf etik görüşlerinin albenisi kısmen, genelde toplumun talep ettiği daha gevşek ve asgari kurallar karşısında bütün bir irade etiğini öneriyor oluşlarından kaynaklanıyordu.

• • • •

1 'Ex toto velle', *Confessions*, VIII.9.

Protestan Reformunun neredeyse imanla kurtuluş doktrini kadar önemli olan itici güçlerinden biri bu tam teslimiyetin sadece "olgunluk öğütleri"ni benimsemiş bir seçkinler sınıfının görevi olarak görülmeyip, ayrım gözetilmeksizin bütün Hıristiyanların vazifeli oldukları bir özellik olarak görülmesi fikriydi.[2] Reformcuların manastır sisteminin bütün sözüm ona özel memuriyetlerini şiddetle inkârları temelde bu fikre dayanıyordu.

Bu üç boyutlu ferdiyetçilik modern kimlik kavramında esastır. Bu kavram, varlığımızda demirlenmiş, ezeli ve yorumdan bağımsız yanılsamayı terk eden birey anlayışını onarmaya yardım eder. Modern kişiliğin temel niteliklerinin bu iki yüzyıldaki oluşumunu gözlemleyebiliriz. Bunlardan ikisini burada incelemek arzusundayım.

Birincisi modern lokalizasyonla ilgilidir. Bunların bir yönü bu bölümlerde tartıştığım temel konu olmuştu. Bu tinsel hayatta kendine dönüşlülüğün giderek artan önemiyle bağıntılı bir şekilde içsellik şekillerinin gelişimi ve bunun neticesi olarak ahlak kaynaklarının değiştirilmesi meselesiydi. Ancak sağduyumuza daha asli ve tartışmasız gelebilecek olan konu, genel anlamıyla o şey içindeki bir şeye ait niteliklerin ve tabiatın yeri, özellikle de düşüncenin zihindeki yeridir. Bu çok bilindik edatla yeni bir eşyayı ayırt etme ve düzenleme metodu iletilir; nasıl ki bu söz konusu bilindik edat sözlüğümüzden silinemezse, aynı şekilde bu metot da gerçeklikle o derecede birleşik ve ayrılamaz görülür.

Yeni durumda, duygu ve düşünceler –psikolojik görüngüler– zihne hapsedilmişlerdir. Bunun ardından dünyadan soğur, Weber'in deyimiyle dünyanın "büyüsü"nden koparız. Eşyanın düzeni ontik bir logos oluşturduğu müddetçe, fikirler ve değerler de yalnızca öznede değil dünyada konumlanmış olarak görülür. Aslında bunların öncelikli mevkisi kozmosta ya da belki de kozmosun ötesinde, dünyanın ve tinin iştirak ettikleri ideler diyarındadır. Bu Platon'un ve Aristoteles'in bilgi teorilerinin altında yatan eşyanın fıtratı anlayışıdır. Aristoteles, "gerçek bilgi nesnesiyle özdeştir"[3] ya

• • • •

2 Luther Dağ Vaazı'nın özellikle ağır prensiplerin sadece seçilmiş bir azınlık gruba hitap eden "mükemmellik öğütleri" olduğu, on emrin ise herkes için geçerli olduğu şeklindeki düşünceyi göz ardı edecektir. Bkz. *Von weltlicher Obrigkeit*, bkz. *Luther*, ed. K. G. Steck, H. Gollwitzer (Frankfurt: Fischer, 1955), s. 145-146.

3 *De Anima*, 430a20, 431a1.

da "akıllı öznenin ve idrak yeteneği olan aklın faaliyeti bir ve aynı faaliyettir ve yine de varlıkları arasında fark vardır"[4] dediğinde, Descartes ve Locke'ta hâkim olan temsili yorumlamadan[5] çok ayrı bir bilme anlayışıyla çalışmaktadır. Bilgi, Formların gerçeği şekillendiren eylemleri ile aynı formların benim zihnimi (*nous*) şekillendirirkenki faaliyetlerinin üst üste gelmesinden meydana çıkar. Doğru bilgi, doğru değerlendirme yalnızca öznede konumlanmaz. Bir bakıma onların esas mevkilerinin gerçeklikte olduğu söylenebilir; doğru insan bilgisi ve değerlendirmesi bizim kendimizi eşyanın ontik olarak zaten sahip olduğu anlamla doğru bir şekilde ilişkilendirmemizden kaynaklanır. Bir başka anlamda, gerçek bilgi ve değerlendirmenin ancak bu bağlantı kurulduğunda ortaya çıktığı söylenebilir. Her halükarda bu iki –bize göre– "psikolojik" eylem ontik olarak konumlandırılmıştır.

Walter Ong, kitabı *Ramus*'ta bir örnek alıntılar. Geleneksel retorik tartışmalarında kelimelerin "övgü"sünden (bazen *laus*, bazen "honos/onur", bazen de kelimelerin *lumen*'inden bahsedilir).[6] Burada övgü övgüye layık nesnelere atfedilir. Öznelerin yerine getirdiği ya da belirli nesnelerle ilgili faaliyetini düşündüğümüzde – burada değer verme eylemini– gelenek değerlendirmeyi nesnelerin kendisine atfeder. Ya da daha iyisi, atfedilen değer hem değerli nesnelerde hem de bu nesneleri övme eylemindedir.

Ong şöyle satırlar alıntılar: "şairimizin baş övgüsü ve becerisi karakterlerini ihtiyatlı kullanmasındadır" ya da *Merchant of Venice*'den şu satırları alıntılar:

> Zaman kaç nesneyi yıllandırdı
> Haklı övgüleri ve gerçek kusursuzluklarıyla![7] (5.I.108-109)

Yukarıda başladığım şekliyle değerin değerli nesnede olduğundan bahsetmek yanıltıcı olur. Çünkü değerlendirme bizim için ol-

• • • •

4 *a.g.e.*, 425b26-27.

5 Epistemoloji teorisindeki bu dönüşümü şu makalemde ele aldım: "Overcoming Epistemology", *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

6 Walter Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), s. 278.

7 *a.g.e.*, s. 279.

duğu gibi, aynı anlamda methedenin zihninde ya da nesneyi övme eyleminde değildir. Ontik logos teorisinde ise, lokalizasyon anlayışı tamamen farklıdır. Durum en iyi şekliyle, nesne ile özne arasında boşluk olarak düşündüğümüz bu iki arada duruşu belirtmekle ifade edilebilir. Tıpkı bilginin gerçeklikte nesnenin gerçekliği ile sürekli oluşu gibi övme eylemimiz (doğru olduğunda) eşyadaki değerle süreklilik taşır. Övgü nesnesi olmanın önemi adeta övülmeye değer şeylerde mevcutur. Övülmeye değer olmak adeta bu nesnelerden çıkan bir şey gibi düşünülebilir. (*Lumen* teriminin *laus* terimiyle karşılıklı değiştirilebilir bir şekilde kullanılması da bundan kaynaklanır.)

Bu ilişkinin en önemli örneği tabii ki Tanrı'nın yüceliğidir. Tanrı'yı yüceltiriz; bu nedenle bu övgü sanki bizim Tanrı'ya verdiğimiz bir şey gibi gelebilir, gerçekte ise bunu yapmakla yalnızca Tanrı'nın yüceliğine mukabele ediyoruzdur.[8] Aynı terim (*doxa*) hem Tanrı'nın niteliğini ve hem de bizim bahşettiğimiz şeyi ifade eder. Övgümüz "doğru" ya da "haklı" olduğunda bunların ikisi birleşir (yani, biz *orthē doxa*'ya sahip olduğumuzda).

Dünyayla bağımızı kopardığımızda ve bunun neticesi olarak ontik logos teorileri bizim için anlamını yitirdiğinde bütün bunlar değişir. Bütün bu geleneksel lokalizasyon türü anlamını yitirir. Dünya çeşitli şekillerde tepki verebileceğimiz bir nesneler alanını ihtiva eder. Bu nesnelerle ilgili belirli fikirler geliştirir ve bunlara karşı değer biçen tavırlar takınırız. Bu değerlendirmeleri bütünüyle keyfi olarak seçilmiş olarak değil de, temelli ya da temelsiz olarak düşünebiliriz. Bir başka ifadeyle değer hakkında hâlâ nesnelci olabiliriz –bununla birlikte pek çoğu yeni ontolojiden subjektivist neticeler çıkarmışlardır. Ancak değerler temelli olduklarında, bunların temelli oluşları yeni bir tarzda gerçekleşir. Örneğin modern bir kimse, bir nesnenin Tanrı'nın düzeninde bir işlevi yerine getirmesi nedeniyle değerli olduğunu düşünebilir. Bu durumda bu değerlendirme nesneldir. Ancak bu önem, ontik logos teorilerine has bir şekilde nesnede ifade edilen ya da nesnelleştirilen bir önem değildir. Artık değer nesnede değil bizim ya da Tanrı'nın zihnindedir.

• • • •

8 Bu yüzden Latin Ekmek-Şarap ayininin *Gloria* ilahisi "glorificamus te" ifadesini içerir, hemen ardından da "gratias agimus tibi propter mangam gloriam tuam/yüce şanını methederiz" ifadesi gelir.

Bu nedenle önümüze çıkan yalnızca yeni bir düşünce lokalizasyonu, değer –hatta göreceğimiz üzere duygu– değil, fakat aynı zamanda yeni bir tür lokalizasyondur. İki dünya görüşü bağdaştırılamazlar. Bu iki dünya görüşü, içlerinden farklı yerleri seçebildiğimiz benzer haritaları belirlemezler; aslında onlar bütünüyle farklı mekân anlayışları belirlerler. Modern bağımsız özneye göre, düşünce ve değerlendirme yeni ve daha vurgulu bir anlamda zihindedir, çünkü artık zihinler, yeni bir anlamda "fizik" olarak adlandırılabilecek bu tür gerçekliklerin *yegâne* mahalleridirler. Bu terimi tereddüt etmeksizin uyarlamaya hazır oluşumuz, eski lokalizasyonları biraz tuhaf ve anlaşılması güç buluşumuz, bunun bize hatları belirsiz bir lokalizasyon olarak görünüşü hep bu yeni, özel lokalizasyonla tanımlanan yeni öz algıyı ne kadar benimsemiş olduğumuzu gösterirler.

Bu yeni bir özne ve nesne anlayışını tanımlar. Bu anlayışta özne adeta nesnenin karşısındadır. Aslında modern anlamlarıyla özne ve nesne anlayışlarının bu yeni lokalizasyon içinde var olmaya başladığını söyleyebiliriz. Modern anlayışta özne ve nesne birbirinden ayrılabilen varlıklardır. Yani ilkesel olarak –belki hakikatte olmayabilse de– biri bir diğeri olmaksızın var olabilir. Descartes'a göre bedensiz zihinler var olabilirdi. Bu çerçevede prensipte kendi kendine mevcut olabilen iki varlığın ilişkisi hakkında bir dizi problem gündeme gelir.

Ancak varlığı bu şekilde algılamak, eski tür görüşte hiçbir anlam ifade etmezdi. Aristoteles'in *nous*'u Formlar dünyası olmaksızın var olamazdı. Yani, *nous*'un bağımsız mevcudiyetine dair herhangi bir tutarlı varsayımı Aristoteles'in varlık anlayışı içinde formüle edemeyiz. Aynı şekilde tikel varlıklar dünyası da, Formlar olmaksızın var olamaz, dolayısıyla da düşünceden bağımsız olamazlardı.

Bağımsız bir mevcudiyet olarak modern bir özne fikri yeni, güçlü lokalizasyonun sadece bir başka yüzüdür. Artık fikirleri bu bağımsız varlığın "içinde" mevcut olarak düşünebiliriz, çünkü fikirleri *başka bir yerde* değil de burada olarak görmek anlamlıdır. Karşılıklı olarak, bir ayrılma fikri, yeni bir mevki anlayışını gerektirir. Belki de tanımlamakta olduğum değişimin en etkili açıklaması, Platoncu idelerden Kartezyen "fikirler"e doğru meydana gelen dönüşümdür. Platon'a göre ideler ontik gerçeklikler olup gerçekliğin temelidirler; Descartes'ın fikirleri ise zihne ait muhtevalardır.

Bu değişim yeni bir subjektivizm olarak düşünülebilir. Bu Heidegger'in tanımıdır ki anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Bu şekilde adlandırılabilmesinin nedeni bu değişimin modern anlamıyla bir özne anlayışını ortaya çıkarmış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, değişim yeni bir lokalizasyonu beraberinde getirmiştir. Bu lokalizasyon vasıtasıyla daha evvel bir anlamda bilen/fail ile dünya arasında mevcut, onları ilişkilendiren ve birbirinden ayrılmaz kılan şey olarak görülen şeyi öznenin "içine" yerleştiririz.

Öznenin nesneye muhalefeti yeni güçlü lokalizasyonun ortaya çıkış şekillerinden biridir. Bir başkası ise psişik olan ile fiziksel olan arasına bariz bir sınır çizmektir. Psikosomatik ya da psikofizik bağlantılar hakkındaki modern görüşlerimiz bu sınır algısına dayanır. Bu meseleyi, bir başka geleneksel örneği ele alıp bunu herhangi bir şekilde algılayabilmemizin ne kadar zor olduğunu görerek açıklayabiliriz.

Melankoli siyah safradır. Melankolinin anlamı budur. Günümüzde bu şekilde ifade edilen bir ilişkiyi psiko-fiziksel bir sebep sonuç ilişkisi şeklinde düşünebiliriz. Buna göre, vücut sistemimizdeki bir maddenin, siyah safranın, aşırılığı melankoliye neden olur. Böyle bir sürü ilişkiyi kabul ederiz, böylece organik kimya anlayışlarımız atalarımızınkinden oldukça farklı da olsa, bizim için bu ilişki kolaylıkla anlaşılabilir olur.

Aslında bu açıklama ile geleneksel vücut salgıları teorisi arasında önemli bir fark vardır. Eski anlayışa göre, siyah safra sadece melankoliye neden olmakla kalmaz; melankoli bir şekilde safrada mevcuttur. Madde bu önemi cisimleştirir. İşte bu melankoliyle örneğin yine bu anlamı cisimleştiren Satürn'ü ilişkilendiren şeydir.[9]

Siyah safra melonkolik duygulara neden olur, çünkü bu duygular siyah safranın ontik mantıki konumunu ortaya çıkarırlar. Fizik bu maddenin kendisini açığa vurduğu vasıtalardan biridir. Ancak siyah safra melankolidir ve bunun nedeni de sadece psiko-fiziksel nedensel bir bağlantı değildir.

Vücut sıvıları teorisi ontik bir logos anlayışına dayanıyordu. Bu anlayış ortadan kalkınca, yeni ve daha katı bir lokalizasyona zorlanırız. Artık melankolik duyguların yeri zihindir. Geleneksel

• • • •

9 Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy* (Londra: Nelson, 1964).

teoriye benzer önermelerde bulunmak için kalan tek yol psiko-fiziksel ilgileşimden bahsetmek olabilir. Siyah safranın fazlası bizi melankolik yapar.

Meseleyi bu şekilde çözümlemek bize "zihni" ve "fiziksel" olandan adeta iki ayrı kategoriymiş gibi bahsetmeyi doğal gösterir.[10] Bu doğaldır, ancak zorunlu değildir. Modern felsefelerin çoğu bu tür düalizmle mücadele etmiştir. Ancak bu düalist anlayış kolayca etkisine kapılabileceğimiz bir düşünce şeklidir. Düalizmin üstesinden gelmek isteyenler, bu konuda delil getirme ve emek verme gibi bir yükümlülükle karşı karşıya kalır. Bu ise modern birey ve mahal anlayışlarımızın gücünü ölçmenin bir başka yoludur. Bu arada çağımızın sağduyusu ikna etme yükünü bize yükler.

Modern düalizm doğal olarak kendine ait natüralist, mekanist monizmini yaratır –bununla birlikte, daha evvel iddia ettiğim gibi, bu görüş bağımsız özneler şeklindeki özalgımıza dayandığı için, düalizm burada tam anlamıyla üstesinden gelinmekten ziyade bastırılmıştır. Ancak böyle natüralist görüşleri benimser isek, kolay anlaşılır başka bir anlamda, melankolimin nedeni benim siyah saframdır demek isteyebiliriz (geleneksel vücut salgıları teorisinin modern bir endokrinolojik algıya dönüşümünü kabullenerek). Bunu yaparken modern algıyla alakalı başka bir anlayış gelişimi, bir başka güçlü lokalizasyon değişimi bize yardım eder.

Post-Kartezyen fizik evren anlayışında bir şeyin tabiatı, daha önceki görüşlerle tam bir benzerlik olmaksızın, yine o şeyde lokalize edilebilir. Aristoteles'in Formlarının genellikle, Platon'unkinin tersine, bilgisini verdikleri şeylerde olduğu söylenir; çünkü Aristoteles Platon'un aksine Formlarının maddi olmayan bir alanda bağımsız mevcudiyetler olmalarına müsaade etmez. Ancak bu Formlar güçlü modern anlamıyla şeylerin içinde de değillerdir.

Örneğin insan Formu sadece sende ya da bende olan bir şey değildir. Bu hepimizin insaniyetinin ardında yatan şeydir, ebeveynimden bana, sonra da benim çocuklarıma geçer. Önemli bir anlamda, Form tikel durumları önceler; tikel durumları meydana getirir; tikel durumlar bu forma uyarlar. Bu algıyla çağdaş görüşümüz

• • • •

10 Örneğin bkz. Herbert Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), c. II.

arasındaki önemli fark, Form ile Formun şekillendirdiği fert arasındaki ilişkiye baktığımızda ortaya çıkar. Formun fertlerde yerleşik olması, mevcudiyetinin fertlere bağlı olduğu anlamına gelmez. Bunun geçerli olduğu bir tikel ya da tikeller grubu mevcut değildir. Herhangi belirli bir insan yok olabilir, Form ise var olmaya devam eder. Ancak bu belki de sadece bizim çok küçük bir birlikle ilgileniyor olmamız anlamına gelir. O zaman başlangıçtan itibaren bütün fertlerin mecmuu olan insan ırkına ne demelidir? Ancak bu bütün bile, Formun mevcudiyeti için bağlı olduğu bir tikel olamaz. Formlar bağımsız mevcudiyetler değillerdir; onlar bir Formlar düzeninde var olurlar. Bu nedenle onlar şekillendirdikleri maddeye ontik olarak tamamen bağlı olarak düşünülemezler. İşte bu nedenledir ki, bir Formun birliği birleşen tikellerin bulunması meselesi değildir. Yine bu nedenle, Formlar aklın (*nous*) da bilgisini verebilirler ve bilgi akılla nesneyi bağlayan aynı eyleme (*energeia*) bağlıdır. Evrim anlayışının sahip olduğu farklı canlı türlerinin ortaya çıkabilecekleri ve sonrada yok olabilecekleri şeklindeki fikrin, başlangıçta çok rahatsız edici ve inanılmaz karşılanmasına neden olan şey de işte bu görüşün kalıntıları idi.

Aksine modern anlayış tabiatı bir nesne içinde lokalize eder. Yani, Aristotelesci tabiatın en yakın analoğu olarak betimleyebileceğimiz, bir varlığı olduğu şekliyle işlev görmesini sağlayan güçler ya da sebepler, ilgili varlığın kendisinde olarak düşünülür. Tabii ki bunun ifade ettiği şey, o şeyin davranışının coğrafi olarak kendi sınırlarını aşan bir güçler alanına bağlı olamayacağı değildir; daha ziyade bu "tabiat"ın ontik olarak bütünüyle onu temsil eden tikellerin mevcudiyetine bağlı olduğu anlamındadır. Eğer söz konusu tikeller yok olurlarsa bu tabiat da yok olur. Olguların tabiatları kendi içlerinde eylemde bulunan sebeplerle özdeştir. Bu son derece nominalist bir anlayıştır. Bir "tabiat"ın kimliğinin yegâne ölçütü bir grup varlıkta eylemde bulunan sebeplerdir ve bu şekilde tanımlanan her bir 'tür' bütün ötekilerden ontolojik olarak bağımsızdır. O şey nedensel olarak bir grup varlığa bağlı olabilir, ancak tabiatı, bir ontik logos teorisindeki gibi, o varlığın bütündeki yeriyle tanımlanamaz.

Bu, modern görüşle ortaya çıkan bir başka güçlü lokalizasyondur. Bu daha evvel betimlediklerimle tam olarak uyuşur. Eğer kendimi bir "akıl" olarak düşünmek istemez isem, psikolojik özellikle-

rimi benim bir organizma olarak varlığımın bir parçası şeklinde düşünebilirim. Bu modern nominalist görüşe göre, melankolik duygularımı ortaya çıkaran nedensel özellikler siyah safrada bulunabilir.

Ancak bu daha önceki vücut salgıları teorisinden bütünüyle farklı bir teoridir. Çünkü modern lokalizasyonun siyah safrası sadece fiziksel bir maddedir. Artık o "melankoli" olgusunun bir bedenleşmesi değildir. Duygu bu anlamda bir maddenin içinde yer alamaz, ancak onun sebebi bu maddede olabilir.

Modern lokalizasyon sadece eski teorilerin külleri üzerinde yükselmez. Dünyayı farklı bir şekilde görenler yalnızca filozoflar değildir. Vücut salgıları teorisinde formüle edilen görüş yalnızca bir düşünce ekolüne ait herhangi bir doktrinden ibaret olmayıp, yaygın bir öz algıdır. Psişik hayatı bu şekilde görenler yalnızca eğitimli insanlar değildi. On sekizinci asırda, hatta on dokuzuncu asrın önemli kısmında sıradan insanlar duygusal hayatlarının kısmen vücut salgılarına bağlı olduğuna inanırlardı. Bugün bile "soğukkanlı" ya da "sıcakkanlı" insanlardan bahsederiz. Daha başka bir sürü alanda psişik ile fizik arasındaki sınırın kesin bir şekilde çizilmemiş olduğunu görebiliriz.

Büyüye olan popüler inanç bunu yansıtır. Bu inanç böylesi açık bir sınır gerektirir. Aşk iksirleriyle ya da sığırlarda hastalığa sebep olmak ya da bir hastalığı iyileştirmek için yapılan büyüyle uğraşan sihir, yalnızca modern tıbba alternatif bir teknoloji değildir. Bu ilişkinin modern dönem öncesi anlamında belli güçlerin belirli maddelerde ya da belirli söz edimlerinde bulunduğu düşüncesine dayanır. Weber'in teriminin (*entzaubert*) ima ettiği gibi, "büyüsü bozulmuş" bir dünyada buna yer yoktur.

Gücün bir nesnede bulunması, sadece o şeyin sebepsel nitelikleri meselesi değildir; ancak bu gücün aynı zamanda bir dereceye kadar bir anlamın ifade ediliş şeklinde var olmasında ya da bir ruhun canlandırdığı bedende yaşamasında (bu ilişki hakkında Kartezyencilik öncesi anlayışa göre) payı vardır. Modern psişe algısını ve onun güçlü lokalizasyonu fikrini üreten devrim, öncelikli olarak geleneksel ontik logos teorilerini bir kenara kaldırmak zorundaydı. Aynı zamanda da, insan hayatı ve onun tabiattaki yeri konusunda, bir dizi büyü inancının altında yatan ve bunları mümkün kılan son derece kökleşmiş popüler algıların da altını oymak ve değiştirmek zorundaydı.

Bu "zihniyet" değişimini bütün kapsamıyla ele aldığımızda, meselenin sadece bilimin önünde zayıflayan bir büyü meselesi olmadığını görebiliriz. Yeni bağımsızlaşma hareketi, tinsel bakış açısındaki derin değişimler sayesinde gerçekleştirilmiştir. Büyü aleyhine çalışan ve büyüsü bozulmuş bir dünya görüşünü yerleştirmeye çabalayan en güçlü kuvvetlerden biri, doğaüstü güçlerle bu şekilde haşır neşir olmaya son derece şüpheyle yaklaşan Protestan Reformuydu. Büyü faaliyetlerine, ilahi gücün yerinde bir kullanımı olarak müsaade edilemezdi, çünkü bu tavır insanın ilahi güç üzerinde kontrolünü varsayma gibi, Reformun ruhuna muhalif olan bir yaklaşımdı. Aslında Katolik sakramentler Reformcular tarafından büyü yapmaya benzetilmiş ve benzer anlayışlarla kınanmıştır. Onlara göre, böylesi bir güç mevcut olsa dahi, şeytani olmalıdır; Protestanlar büyü konusunda geleneksel Hıristiyan şüphesinin altını çizmiş oldular. Keith Thomas bu tutumun 14. yüzyılda Lollardların proto-Reformasyon hareketine kadar dayandığını gösterir. İşte Lollardların 1395'teki ifadelerinden birisi:

> Kilisede ekmek ve şarap, mum, su, tuz, yağ ve tütsü, adak taşı, papaz elbiseleri, piskoposluk tacı, haç ve hacıların değnekleri üstüne yapılan şeytan kovma ve kutsamalar kutsal teolojinin öğretilerinin uygulanmasından ziyade *nekromansi* (ruh çağırarak gelecekten haber alma) uygulamalarıdır. Bu sonuç böylece ispatlanır. Çünkü böylesi şeytan kovma uygulamalarıyla yaratıklar kendi türlerinden daha yüce erdeme sahip olmakla sorumlu tutulur ve böyle büyülenmiş yaratıkların hiçbirinde değişim adına hiçbir şey görmeyiz ancak yanlış inanç şeytan maharetinin esasıdır.[11]

Büyü faaliyetleri, Thomas'ın açıkladığı gibi Protestan toplumlarda geriler; Jansenizmden etkilenmiş Katolik toplumlarda ise bu gerilemenin daha hızlı gerçekleştiğine dair bazı kanıtlar vardır. Dünyanın büyüsünden kurtulma, yeni bir ahlaki/tinsel dünya görüşünce güdülenmiştir ve böylesi bir yeni bakışla ilişkilidir. Aşağıda Baconcı bilim anlayışının Protestan arka planını tartışırken bunu göreceğiz. Söz konusu büyüden kurtulma, yeni bir dindarlık anlayışıyla ilişkilendirilir. Bizim bu dönemde filizlendiğini gözlem-

• • • •

11 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra: Weidenfeld, 1971), s. 51.

lediğimiz değişim de bu dindarlığın beslediği yeni bir özgürlük ve içsellik anlayışıdır.

Büyünün temelinde yatan dünya görüşünün düşüşü, aslında yeni bir bağımsızlık ve öz hakimiyet anlayışının yükselişinin diğer cephesidir. Bu yeni birey anlayışının bakış açısına göre, büyü dünyası esarete, bireyin esrarengiz birtakım harici güçlerde hapsolunması ve hatta bireyin esir edilmesi ya da kaybolması anlamına gelir. Bu faaliyetler, öz hakimiyetin tam karşıtı olan bir niteliği tehdit eder. Modern kimlik içinde oldukça rahata ermiş ya da kendini hapsedilmiş hisseden çağdaşlarımıza göre, büyülü şeylerle oynamak halinden memnun olan için zevkli bir heyecan sağlayabilir ya da dünyanın büyüsünden kurtulmanın baskısını hissedenler için bir kaçış yolu bile sunabilir. Ancak bu kimlik ortaya çıktığı zamanda işler oldukça farklı olmalıydı.

Belki de bu, 15. yüzyıldan 17. yüzyıl ortalarına kadar uzanan ve erken dönem ortaçağına has şüphecilik anlayışı ile garip bir şekilde ters düşen muammalı bir fenomeni, Avrupa'daki büyü deliliğini açıklamaya yardımcı olabilir. Burada örneğin Aquinas'ın, bu konuda örneğin Bodin'den çok daha "modern" görünmesi tuhaf bir şekilde çelişiktir. Belki de cadılara karşı takıntı derecesinde bir ilginin ortaya çıkması, cadılara inancın olağanüstü yükselişi ve onların sebep olduğu tehdit duygusu kısmen kimlikler arası geçişte bir kriz dönemi olarak anlaşılabilir. Büyüyle delilik derecesinde ve kendinden geçercesine alakadar olma, belki de ontik logos düzenine bağımlılığımızı sona erdirecek ve kendi kendini tanımlayan bir özneyi oluşturacak kimlik anlayışının gün yüzüne çıktığı zamanda ve seviyede daha bir önem kazandı ve saplantı haline geldi. İnsanların anlamlı bir evren düzeninde konumlandırılmalarını herhangi bir direnç göstermeksizin kabul ettikleri bir dönem ile bu evrenin paramparça olduğu bir dönem arasında uzanan büyü çılgınlığı, gelişmekte olan bir kimliğin kendisini yerleştirirkenki kırılganlığına bir tepki, bu kimliğin gelişmemişliğinin ve dayanıksızlığının bir işlevi olabilir.

Hem serbest kalma/bağımsızlaşma hem de eşyanın tabiatının kendi içinde olduğu algısı, yeni bir ferdi bağımsızlık anlayışının doğmasına yardım etti. Serbest kalmış bir özne bağımsız bir varlıktır; bu bağımsızlık söz konusu ferde ait model amaçların kendisinin de bir parçası olduğu daha geniş bir düzenin dikte ettiği

hedeflerden ziyade, kendi içinde bulunması anlamına gelir. Bu anlayışın meyvelerinden birisi, on yedinci asırda yükselen, özellikle Grotius'un, Pufendorf'un, Locke'un ve diğer teorisyenlerin toplumsal sözleşme teorileriyle şekillenen yeni siyasi atomizmdir. Aslında sözleşme teorisi bu yüzyılda pek de yeni bir şey değildi. Gelenek içinde bu teoriyle alakalı zengin bir arka plan vardı. Toplumsal sözleşme teorisinin kökleri Stoacı felsefeye ve ortaçağdaki haklar teorilerine kadar uzanıyordu. Dahası geç ortaçağda özellikle de kilisedeki "uzlaşmacı (*conciliar*)" hareket etrafında, muvafakat/rıza (*consent*) teorileri önemli bir gelişme göstermişti. On altıncı asır ise, Suarez gibi büyük Cizvit yazarların sözleşme teorilerine tanıklık eder.

Yine de on yedinci yüzyıl teorilerinde önemli bir yenilik söz konusuydu. Daha evvel muvafakat meselesi devlet yönetimini sözleşmeyle kuran bir topluluk bağlamında ele elınmıştı. Önceki bütün sürümlerde toplumun varlığı halihazırda mevcut olan bir şey olarak görülüyordu. Hatta insanların her şeyden evvel yanlız yaşayan gezginler (*solivagi*) oldukları şeklindeki orijinal Stoacı fikre geri dönen Gerson gibi yazarlar dahi, siyasi otoriteyi kuran rızayı bir toplumun rızası olarak anlarlar.[12] On yedinci asır sonrası bir okur açısından ise şu kaçınılmaz soru gündeme gelir: Bu topluluk nasıl oldu da ortaya çıktı? Toplum, kurucu fertleri üzerindeki siyasi otoritenin tabiatına karar verme yetkisini nereden alır? On yedinci asırdan önce bu konu göndemde değildi. Grotius ve ondan sonraki sözleşme kuramcılarının büyük buluşu bu meselenin üzerinde durmalarıydı; artık bu meselenin ele alınması gerektiği apaçık ortadaydı.

Yeni teoriler, yönetimi kuran geleneksel sözleşmeye, onu önceleyen ikinci bir sözleşme ilave etti: bu bir birliktelik sözleşmesiydi. Bu, siyasi bir toplumu kuran ve bu topluma bir yönetim şekli belirleme gücü veren umumi bir anlaşma idi. Bu iki tür sözleşme teorisi arasındaki değişim, insanın ahlaki durumu konusundaki algıda gerçekleşen bir değişime işaret eder. Daha önce, insanların bir topluluğun üyeleri oluşu tartışmasız bir ön kabuldü. Bu kabulün daha temel bir duruma izafeten açıklanmaya ihtiyacı yoktu. Ancak şimdi teori başlı başına ferdin kendisinden başlamaktaydı. Ortak bir karar verme yetkisiyle bir toplumun üyesi olmak artık ferdin

• • • •

12 Bkz. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 c. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), II, kısım II, bölüm 4.

öncelikli rızasıyla açıklanmaya ihtiyacı olan bir şeydir. Doğal olarak, her bir fert bir başka anlamda sosyal bir varlık olarak düşünülebilir. Locke'un tabiat durumu betimlemesi insanlar arasında pek çok karşılıklı değişimi gerektirir. Ancak bir toplumun üyeleri üzerinde karar verme gücüne sahip olduğu artık varsayılamayacak bir kabuldü. İnsanlar başlangıçta siyasi atomlar/hücreler idiler.

Bu atomcu sözleşme kuramının temelinde yeni ferdiyetçiliğin iki unsuru bulunur. Kozmik bir düzenden serbest kalma insan failin daha geniş, anlamlı bir düzenin bir unsuru olarak anlaşılamaması anlamına gelir. Onun model amaçları bundan böyle kendi içinde aranmalıdır. O artık kendi kendine var olur. Kozmik düzen için geçerli olan şey siyasi topluma da uyarlanacaktır. Bu "doğası gereği" herhangi bir otoriteye bağlı olmayan hükümran bir fert betimlemesine yol verir. Otorite altında olma durumu *yaratılması* gereken bir şeydir.

Buradaki soru, bu durumu neyin yaratabileceğidir? Bize göre bunun apaçık yanıtı rızadır. Ancak on yedinci yüzyılda bu soruya verilen yanıtlar sadece bununla sınırlı değildi. Taraftarları için bu cevabı makul kılan şey ferdileşmenin bir başka yönünün gücü, kişisel sorumluluk vurgusu idi. Bu vurgu Kalvinist özellikle de Püriten toplumlar için özellikle önemliyli. Yalnızca bir azınlığın hakikaten kurtarılacağı ya da manen yeniden doğacağı görüşüyle birlikte, inananın kişisel olarak sorumlu olması düşüncesi, giderek kurtarılmışlar arasındaki birliğin önem kazanmasına sebep oldu. Bu ise, en azından erken, daha devrimci zamanlarda, bu birliğin insanların kendilerini içinde buldukları mevcut gruplar ve toplumlarla uyumlu olmadığı düşünüldü; çünkü bütün mevcut topluluklar yeniden doğmuşlar ile lanetlenmişler arasında bölünebilirdi.

O halde Tanrı'ya adanmış fertler, kurtarılmışlar topluluğuna bağlanabilmek için ailesiyle, yerel toplulukla, siyasi toplumla iplerini koparmaya hazır olmak zorundaydı. "Yakınlar ve komşular seni yarı yolda bırakabilir; hısım ve akrabalar yarı yolda bırakabilir, ancak Tanrı'nın yardımı ve din asla yarı yolda bırakmaz. Eğer erdemleri ve iyiliklerinden dolayı Tanrı'ya adanmışlara bağlanırsak, onlar felaketler ve sıkıntılar dolayısıyla asla bizleri yalnız bırakmayacaklar".[13] Püritenizm başlangıçta doğal, belirlenmiş,

• • • •

13 Michael Walzer tarafından Püriten vaizleri John Dod ve Robert Cleaver'dan iktibas edilmiştir, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), s. 187.

tevarüs edilen toplum anlayışlarının değerlerini düşürerek kişisel bağlılık ilkesiyle oluşan toplum anlayışı lehine bir tavır benimsedi. Tanrı'ya adanmış insanların toplumu, iradeye dayanan bir muvafakat toplumu olmalıydı. Bazıları bu konuda kendilerini Tanrı'dan uzak olanlardan tecrit etmek ve Hıristiyan bir toplum oluşturmak için okyanusu geçerek Yeni İngiltere'nin vahşi tabiatına gidecek kadar ileri gittiler.

Doğal olarak, buradaki ironi böyle bir ayrı topluluk oluşturan Püritenlerin kendilerini putperest insanlar arasında kurtarılmış bir cemaat olarak görmeye başlamalarıydı. Bu onların kendilerini eski İsraillilerle özdeşleştirmelerinin nedenlerinden biriydi. Onlar kurtarılmışların çocuklarının bizatihi kurtarılmış olacaklarına inandılar; bu nedenle de aile ve toplum bir kez daha neredeyse tartışmasız bir sadakatle bağlanılan kurumlara dönüştü. Ancak yine de önemli bir şey değişti. Kişisel sorumluluğun merkezi önemi, bütün bu toplulukların daha fazla rıza temelinde anlaşılması neticesini doğuruyordu. Evlilik taraflar arasında bağımsız bir anlaşmaya bağlı bir ilişki olarak görülmeye başladı.[14]

Püritenlerin ahit fikrine, Tanrı ile insanları arasındaki anlaşmaya verdikleri önem, toplumun, üyeleri arasında anlaşmaya dayalı bir birliktelik olarak anlaşılmasına yol açtı. Kişisel bağlılık üzerine kurulan Tanrı'ya adanmış bir toplulukta iki ahit bir ve aynı ahdin farklı yönleri olarak görülebilirdi.

Püritenler arasında oldukça belirgin olan sözleşme ve muvafakatin rolü konusundaki bu yeni anlayış, aynı açıklık ve vurguyla olmasa da başka alanlarda da gelişiyordu. Hür, bağımsız fert anlayışıyla birleşen bu gelişme bu yüzyılın rıza doktrinlerinin üretilmesine yardım etti. Kişisel bağımlılık düşüncesinden etkilenmiş olanlara göre, otoriteyi yaratabilecek tek şeyin ferdin rızası olduğu apaçık ortadaydı. Böyle bir ferdin iradesi ve amaçları kendisine aitti. Sadece fert kendi iradesini ve amaçlarını daha büyük bir şeye bağlayabilir ve itaat etmek için kendisine bir zorunluluk yaratabilirdi.

Kişisel sorumluluk doktrinlerinin az gelişmiş olduğu yerlerde atomizmin meydan okumalarıyla başa çıkmanın başka yolları olmak zorundaydı. Varlık ya da toplum düzeninde doğal ya da verili

• • • •

14 Bkz. Walzer, *Revolution*, s. 183-198.

bir şey olarak kabul edilen otorite anlayışının zemin kaybetmesi, şu sorunun cevaplandırılması gereğini doğurdu: otorite karşısında meşru itaatin kaynağı nedir? Meşru hiçbir otoritenin olamayabileceği anlayışının müsamaha edilemeyecek derecede tehlikeli olduğu aşikârdır. On yedinci yüzyılda sözleşme teorisine alternatif olan bir teori de ilahi krallık hakkı doktrini idi. Önceki ortaçağ ilahi otorite yapısı doktrinlerinin tersine, ilahi hak teorisi özünde modern bir doktrindi. İlahi hak atomizmi varsayıyordu; bir başka ifadeyle, insanlar arasında doğal hiçbir otorite ilişkisinin olmadığını peşin olarak varsayıyor ve daha sonra ilahi gücün sadece krallara özel bir şekilde verilişinin anarşi ve kaosun önüne geçebileceğini savunuyordu. Daha evvelki doktrinler, insan topluluklarının otoriteye sahip olduklarını kabul ediyor, –cumhuriyetçi ya da monarşik– bu otoritenin neden olduğu siyasi tutumlar içinse Tanrı'nın onayına müracaat ediyorlardı. On yedinci asır doktrini ise atomcu öncüllerden kaynaklandı ve Tanrı'nın özellikle kralları, yeryüzündeki halifeleri olarak yerleştirecek müdahalesini celbetti.

Boussuet bu doktrini savunurken, toplumun da üstünde olan bir otoriteye ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Onun toplum anlayışına göre, toplum toplumsal uzlaşmayı kendi başına sağlayamaz. Toplumun önceki topluluklara göre bir uyum kaynağı olan hiyerarşik yapısı, şimdi bir gerilim sebebi olarak görülür. Daha üstün ve daha aşağı toplumsal statüler ve bunların sebep olduğu çatışmalar nedeniyle, siyasi güç toplumda yaşayamaz, ancak toplumun üstünde olmak zorundadır. Çünkü eğer güç herhangi bir toplumsal statüye yaslanırsa bu ötekiler için mahzurlu ve küçültücü olur. Bossuet'ye göre krala ait güç toplumsal barışın olduğu kadar herkesin saygınlığının da bir koşuludur.[15]

Biz atomculuğu on yedinci yüzyıldan miras aldık. Toplumsal sözleşme teorileri, günümüzde artık benimsenmez (ancak çeşitli dönüştürülmüş sürümler hâlâ popülerdir).[16] Ancak bizler hâlâ siyasi toplumun iradeye dayandığını varsaymayı ya da bu toplumu

• • • •

15 Tartışma için bkz. John Plamenatz, *Man and Society*, 2 c. (New York: McGraw-Hill, 1963), I, Bölüm 5.

16 Örneğin, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

araçsal olarak algılamayı makul buluruz. Araçsal bakış açısından, toplumun temellerinin sözleşmeyle oluştuğunu artık düşünmesek de, yine de toplumun işleyişini fertlere ya da toplumu oluşturan gruplara atfettiğimiz amaçları elde etmeye yarayan bir vasıta olarak algılar ve toplumu bu şekilde değerlendiririz.

Haklar teorilerimizi, kişisel haklar bağlamında yasayla insanlara verilen dokunulmazlıkları düzenleme konusundaki modern eğilimimizi bu yüzyıldan miras alırız. Yukarıda belirttiğim gibi (Bölüm 1.3) bu, özerk ferdi, hukuk sistemimizin merkezine yerleştiren bir anlayıştır. Locke, Brough Macpherson'un "sahiplenici ferdiyetçilik"[17] olarak adlandırdığı, mülk sahipliği modeli üzerine inşa ettiği yararlandığımız en temel dokunulmazlıklar –hayat, bağımsızlık– kavramına etkili bir görünüm katar. Bu yapılandırma Lockecu her şeyi yerli yerinde yapan bireyin kendi varlığına karşı aşırı bağımsızlık tutumunu yansıtır. Bu ferdiyetçiliğin sürekli gücü, bu ben anlayışının bitmeyen cazibesinin bir belirtisidir.

Atomculuk/araçsalcılık manzumesi, iddiayı kanıtlama sorumluluğundan ya da en azından açıklamadan yararlandığı için bize kolay gelen yukarıda bahsettiğim fikirlere aittir. Bu bizim bu fikirlere saplanıp kaldığımız anlamına gelmez. Tam tersine, modern dünyada yeniden daha bir bütünsel toplum görüşüne ulaşmaya, toplumu fert açısından bir aletten ziyade bir ortam olarak anlamaya çalışan bir grup etkili doktrin de mevcuttur. Bunlardan bazıları da siyasi uygulamalarımız açısından önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak bunlar açıklama yükümlülüğünün altında kalmaya devam ederler. Atomcu görüşler daima sağduyuya daha yakın, daha doğrudan ulaşılabilir görünürler. Bu görüşler, iddiayı savunurken pek de işe yarayamasalar da (en azından ben böyle olduğuna inanıyorum), bir nebze açıklama dahi yetersizliklerini göstermek için yeterli de olsa, yine de bu açıklama sürekli bir şekilde gereklidir. Sanki bu konuda özel bir düşünme çabası sarf etmeksizin atomcu/araçsalcı bakışın etkisinde kalmaya daha eğilim gösteririz. Toplumu düşünmeksizin tecrübe ettiğimizde, bu eğilim hâkim olur ya da en azından bu tecrübeden ne öğrendiğimizi formüle etmeye çalıştığımızda kolayca su yüzüne çıkıverir. Bu görüş, baştaki yerleşik ve

• • • •

17 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

daima yenilenen türde bir akla yatkınlıktan faydalanan doğal olarak ayrıcalıklı bir yaklaşımdır.

Modern siyasi hayatın güçlü karşı fikirler yaratmış olması gerçeğine rağmen bu gerçekleşir. Bilhassa "kentli hümanist" olarak tanımlanan bir toplum anlayışı mevcuttur. Bu kendine model olarak antik cumhuriyet ya da şehir devletini esas alır. Bu anlayış kısa bir süre için on beşinci yüzyıl İtalya'sında ön plana çıkmış,[18] İngiliz iç savaşına neden olan problemlerde rol oynamış ve sonra da modern siyasetin şekillenmesinde yardımcı olan Amerika ve Fransa'daki büyük on sekizinci yüzyıl devrimlerinde merkezi bir rol üstlenmiştir.

Montesquieu ve Rousseau'da tanımlandığı şekliyle erdemli vatandaş anlayışı atomcu toplum anlayışıyla birleştirilemez. Erdemli vatandaş anlayışı Montesquieu'nun "erdem"inin dayandığı siyasi hayat şeklinin, önemli bir anlamda fertlerden önce var olduğunu varsayar. Bu siyasi yaşam, vatandaşların kimliklerini yapılandırır, onlara bir ortam sunarak insanların burada gerçek karakterleriyle var olabilmelerini sağlar. Kamu yararına adanmış bir hayatın asil amaçları da öncelikli olarak bu ortamda kavranabilir. Bu siyasi yapılar sadece aletler olarak, amaçları elde etmeye yarayan ve varlıkları zorunlu olmayan vasıtalar olarak görülemezler.

Bir yanda atomcu-araçsalcı bir tür siyasetin sonuçları ile öte yanda katılımcı vatandaş siyasetinin talepleri arasında on sekizinci asır Anglo-Sakson ya da Fransız siyaset modellerinden kaynaklanan bir gerginliğin Batı demokrasilerinde yapıcı bir unsur olduğunu iddia edebiliriz. Bu gerilimde birinci fikrin lehindeki tabii iltimasın biraz rolü vardır. Bununla birlikte, çekinik, yıpranmış ve geri plana indirgenmiş olsa da vatandaş cumhuriyetleri şeklindeki uygulamamızın önemli bir bölümünü kavrayabilmek için vatandaş anlayışına hâlâ gereksinim vardır.[19]

• • • •

18 Skinner, *Foundations*, I, Kısım II.

19 Bu konuyu *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) adlı eserimdeki "Social Theory as Practice" adlı makalemde tartıştım. Modern kimlik aynı zamanda karmaşık bir şekilde vatandaş bilinciyle de bağlantılıdır. Aynı eserde bulunan "Legitimation Crisis" adlı makalemde, günümüzde bu kimliğin siyasi öz algımızı nasıl temellendirdiğini betimlemeye çalıştım. Nitekim bizler kendimizi eşit haklara sahip olan aynı zamanda vatandaş ve üretici olan bireyler olarak algılarız. ➔

Modern kimlik algısının karakteristik lokalizasyonu ve atomculuğuna ilaveten, burada kısaca belirtmek istediğim üçüncü bir özelliği daha vardır. Bu özellik "oluşumcu/*poietik*" güçlerimiz diye adlandırdığım şeye atfedilen anlamdır. Ekonomik eylemlerden bahsetmediğim için "prodüktif" kelimesini kullanmayacağım; böylece bir karışıklığı önlemek için bu neolojizmi türetmeyi tercih ettim. Ulaşmaya çalıştığım nokta inşa edilmiş düzenlerin ve zihni ve ahlaki hayattaki yapay dokunun kazandığı yeni merkezi konumdur.

Spekülatif ya da pratik olsun yeni yöntemci akıl anlayışlarında bir boyutuyla bunu görmüştük. Buna göre bilgi, zihni eşya düzeniyle ilişkilendirmekle değil, gerçekliğin doğru ilkelere göre bir temsilini meydana getirmekle elde edilir. Descartes'ın bizim eşyayla ilgili bilgimizi kendi kendimize yapılandırdığımız öngörüsü, bizim kesin bilgiye ulaşabileceğimiz konusundaki derin özgüvenin temelini oluşturur. Bu özgüven, bizim ulaştığımız bu kesin bilginin haklılığını ispatlamak için kullandığımız delilleri önceler. Kesinlik elde edilebilir olmak zorundadır, çünkü kendi düşünme eylemimiz üzerinde fikir yürütebiliriz: çünkü düşünmek bizim yaptığımız bir şeydir ve çünkü bu düşünme eylemimizle ilgili kesinliğe erişebiliriz.

Descartes'ın temsili bilgi modelini empirisistler devralırlar. Hobbes'a da dayanan empirisistler, bizim dünya bilgimizin konstrüktif boyutunu daha da vurguladılar. Hobbes, Locke ve daha sonra onun on sekizinci asırdaki takipçileri dünya betimlememizi tam anlamı ile yapı taşlarının bir araya getirilmesi olarak düşündüler –bu yapı taşları ise netice olarak tecrübeyle üretilen algılar veya fikirlerdir.

Ahlak alanında, Locke Descartes'ın rasyonel kontrol modeline dayanır ve her şeyi yerli yerince yapan (*punctual*) bireyin sorumluluğuna verilen kendi kendini yeniden yapma görevini tanımlar. Tabiatın gayesine/telosuna tabi olmak yerine, kendi karakterimizi inşa eden ustalara dönüşürüz.

• • • •

Vatandaşlık bilincinin çekinik olması çok önemli bir durumdur, burada geniş bir arka plan anlayışı vatandaşlık pratiğimize ait hayati yönleri kavramamızı zorlaştırır ve böylece bu pratiğin kendisini saptırır ve felce uğratır. Bu meseleler aşağıdaki eserde daha geniş ele alınmıştır: Mimi Bick, "The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism", Doktora tezi, Oxford University, 1987.

Bu yapıcı eylem vurgusu yine Hobbes ve Locke'da görülebilecek yeni bir dil anlayışına yol açar. Bu anlayış, nominalist teorilerin bir yan ürünüdür. Buna göre kelimelere nihai anlamları kelimeleri belirli şeylere ya da fikirlere iliştiren tanımlamalar yoluyla keyfi olarak verilir. Ancak dilin işlevi düşüncenin inşasına yardım etmektir. Eşyanın uygun bir betimlemesini inşa edebilmek için dile ihtiyacımız vardır. Dünyayı, ferdi algı parçalarını, ferdi fikirleri itinayla bir araya getirerek karşılayamayız. Bu tikel fikir ve algıları dil aracılığı ile gruplar ve sınıflar haline getirip birleştirebiliriz. Hakiki bilgiye erişmenin yegâne yolu budur.[20]

Bu akıl yürütmenin devamında doğal olarak kelimelerin aşırı derecede tehlikeli olabileceği fikri ortaya çıkar. Eğer uygun tanımlamalarla tecrübelere sıkıca tutunmamışlar ise, bu durumda kelimeler gerçeklikle ilişkimizi bütünüyle koparabilir. Locke'un ve Hobbes'un kelimelerden sakınmalarının ve zaman zaman neredeyse kelimelerimizin bizi alıp götürebileceği konusunda takıntı derecesinde endişeli oluşlarının nedeni de işte budur. Kontrolü elden kaçırma korkusu, dile verilen düşüncelerimize hâkim olmamıza ve orıları istediğimiz gibi yönlendirmemize yardımcı olma rolünün doğal sonucudur: Daha sonra Condillac, Lockecu doktrini geliştirerek dilin bize "imgelemimiz üzerinde mutlak bir hakimiyet" sağladığını söyler.[21]

On sekizinci yüzyıl sonlarında, dilin inşa edici gücü konusuna yoğunlaşılması sürecinde hayati bir gelişme daha olur. Dil ve genel temsili güçlerimiz, hem bağımsız bir gerçekliğin doğru betimlemesine yöneltilmiş olarak, hem de ifade aracılığıyla ne olduğumuzu ve eşyadaki yerimizi ortaya koyma şeklimiz olarak görülmeye başlanır. Anlatımlı varlıklar olarak, bu yeni öz algımızda, bu ifade etme eylemi kendi kendimizi tamamlama olarak görüldü. Bu anlatımlı devrim yeni bir oluşumsal/*poietik* gücü, yani yaratıcı imgelemi betimler ve yüceltir. Aşağıda bu konuya yeniden döneceğiz, ancak burada sadece bu yeni değişimin ileride bizim oluşumsal kapasite-

• • • •

20 Bkz. Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 4 ve Locke, *Essay*, III. 3.1-4.

21 *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Paris: A. Colin, 1924), Kısım I,İi, Bölüm 4. Bu meseleyi *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) adlı kitabımda bulunan "Language and Human Nature" adlı makalemde daha geniş şekilde ele aldım.

lerimizin önemini artıracağını söylemek istiyorum. Bu kapasiteler insan hayatı açısından çok daha hayati olarak görülürler. Yüzyılımızda bütün formlarıyla –dilde ve sanatsal yapıtlarda– oluşumsal kapasitemizle ilgili zaman zaman saplantı noktasına varan ilginin temeli de işte budur.

12. Tarihi Açıklama Hakkında Konu Dışı Birkaç Söz

Modern kimliğin bu anlamlı boyutunun neredeyse hiç değinmediğim son derece derin bir arka planı vardır. Şimdi bu konuyla ilgilenmek istiyorum, ancak önce şu ana kadar yapmaya çalıştığım şey konusunda açıklanmaya ihtiyacı olan bir mesele söz konusudur.

Şimdiye değin modern kimliğin (bir boyutunun) ortaya çıkışından bahsetmekteyim. Bu kimliğin tarihsel açıklamasıyla benim çalışmamın ilişkisi acaba nedir?

Bazıları bu çalışmanın tarihsel bir açıklama olarak sunulduğunu düşünebilir; bu durumda çalışmam olağanüstü kötü bir girişim olarak görülecektir. Yaptığım şey büyük oranda, popüler zihniyetin çeşitli boyutlarını tuhaf bir şekilde gözden geçirerek, felsefe ve dini bakış açılarındaki belirli gelişmelerin üzerinde durmaktan ibarettir. Bu döneme damgasını vuran, siyasi yapıda, ekonomik uygulamalarda ve askeri ve bürokratik organizasyondaki büyük değişimlere hemen hemen hiç değinmedim. Modern kimliğin bunlarsız tasavvur edilemeyeceği kesindir.

Belki de bütün bu kurumsal ve yapısal değişimleri ikincil bir role indirgeyip, düşünce ve ahlaki görüşlerdeki çığır açan değişimleri takip ederek, bunları destekleyen "idealist" bir anlatım sunuyorumdur. Bu tavır tamamıyla bir çılgınlık olurdu.

Evvela, sadece "düşünceler" ve kültür seviyesinde dahi, modern kimliği oluşturmada ortak rol oynayan bütün akımlara değinmeye henüz başlamadım. Felsefedeki ve dindeki bazı önemli değişimlerden bahsettim. Ancak burada çarpıcı olan şey, öz algı konusundaki böylesine devasa bir dönüşümün çok sayıda kaynaklardan ne şekilde beslendiğidir. Öteki gelişmelerden ise Rönesans bölümünde bahsedilebilirdi.

Bir örnek vermek gerekirse, herkesin alıntıladığı meşhur dönüm noktasını, Pico'nun insan haysiyeti üzerine yazdığı, insana evrende sıra dışı bir konum veren *Oration* adlı eserine değinebiliriz. İnsanlar, öteki varlıkların aksine, belirli bir doğaya bağlı olmayıp, daha ziyade herhangi bir tabiatı kazanma gücüne sahiptirler. Pico, Tanrı'nın Adem'e şöyle hitap ettiğini yazmaktadır:

> Ey Adem, biz sana mahsus ne belirli bir mekân ne bir şekil ve ne de sana has bir işlev bahşettik. Böylece kendi arzuna ve kendi değerlendirmene göre, hangi mekânı, hangi şekli ve işlevi istersen ona sahip olmanı amaçladık. Diğer bütün varlıkların tabiatı bizim tarafımızdan belirlenmiş bir yasaya göre sınırlandırılmış ve belirlenmiştir. Sen ise hiçbir sınırla sınırlanmaksızın, seni yetkisine bıraktığımız kendi bağımsız iraden ile kendi tabiatının sınırlarını kendin için tayin edeceksin. Biz seni dünyanın tam merkezine yerleştirdik ki böylelikle sen oradan bütün varlıkları kolaylıkla gözlemleyebilesin. Biz seni ne gökten ne de yerden, ne ölümlü ne de ölümsüz yarattık; böylece sen seçim hürriyeti ile ve haysiyetle adeta kendi kendinin yaratıcısı ve şekillendiricisi gibi kendini hangi şekilde istiyorsan o şekilde şekillendirebilirsin.[1]

Bu anlayış, Rönesans Platonik ontik logos düzeninde yer alsa dahi, bu düzende daha sonra meydana gelecek olan çok önemli bir kırılmaya zemin hazırlar. Bu ifade, insan hayatının hedeflerinin artık kozmik bir düzen bağlamında tanımlanmayıp, kendi içimizde keşfedildiği (ya da seçildiği) bir dönemi hazırlar. Buna rağmen Pico'nun kendisi böylesi bir evreden hâlâ çok uzaktadır. Varlık düzeni hâlâ yermerkezli ve hiyerarşik bir düzendir ("biz seni dünyanın tam merkezine yerleştirdik") ve insanın herhangi bir tabiat seçme gücü ya kendisini küçültecek ya da yüceltecek bir güçtür. Pasaj şöyle devam eder: "Sen hayvani olan aşağı hayat şekillerine doğru bozulma gücüne sahip olacaksın. Yine sen ruhunun kararına göre, ilahi olan yüce hayat şekillerinde yeniden doğma gücüne de sahip

• • • •

1 Şu eserden alıntılanmıştır: "On Dignity of Man", E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Jr., *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), s. 224-225.

olacaksın".[2] İnsanın hedefleri, hâlâ kozmik olarak gerçekleşen bir iyiler düzenince belirlenir.

Yine, Rönesans'ta insan eylemi yeni bir şekilde vurgulanıyordu. Buna göre, insan Tanrı'nın yaratışını tamamlamakta ve kozmosu gerçek tabiatına eriştirmekte önemli bir rol oynuyordu. Bu görüş, örneğin Cusa'lı Nicholas, daha sonraysa Bovillus tarafından dile getirilir. Dee ve Paracelsus gibi Rönesans hâkimlerinin üretim konusundaki vurgularının Baconcı devrime alt yapı hazırladığı ileri sürülebilir.[3] Burada yine eski düzen içinde yeni düzeni ortaya çıkaracak bir hazırlık evresiyle karşılaşırız. Nitekim insanın üretici gücünün kozmik düzen içindeki yeri konusundaki yeni anlayış, eski kozmik düzen anlayışının altının oyulmasını ve bu anlayışın tamamıyla inkârını getiren süreci hazırlar.

Felsefenin ve bilimin sınırlarının epey ötesindeki başka bir takım akımlar da modern kimliğin hazırlanmasına yardım etti. İnsanın oluşumcu güçlerinin yeni önemi, İtalyan Rönesans'ının eskiler arasında öncülü olmayan görsel ve plastik sanatlarının kazandığı büyük prestijde ifadesini bulur ve bu anlayışı haber verir. Bugün insanın bu gücüne bakış şeklimiz işte böyledir, ancak

• • • •

2 *a.g.e.*

3 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig and Berlin: Bibliothek Warburg, 1927), Bölüm I; Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), Bölüm 5. İnsanın evrendeki rolü hakkındaki bu yeni anlayışın kaynakları Hıristiyanlıktır. Bu görüşün kökeni insanların Tanrı'nın yaratış eylemini tamamlamaya davet edildikleri şeklindeki geleneksel teolojik görüştür. Bu anlayışı Origen, Basil ve Nyssalı Gregory gibi bazı kilise babalarında bulabiliriz. St. Ambrose insanı betimlerken yeryüzünü Tanrı'yla birlikte geliştiren bir çiftçi benzetmesini yapar. İnsan tabiatı Tanrı'ya geri getiren varlıktır. Rönesans'ta bu insan tanımı, bir mikrokozmos olarak insan fikriyle birlikte öne çıkarıldı. Örneğin Cusa'lı Nicolas, Ficino ve Bovillus'ta bu fikirleri görebiliriz. Paracelsus'un insanın önündeki tabiatın tam bitmiş bir tabiat olmadığı, bilakis insan tarafından tamamlanacak şekilde yaratıldığı teorisinin altında da bu fikirler bulunur. Tanrı insana her şeyi, "tıpkı toprağın kendi içinden çıkardığı bütün şeylere yaptığı gibi, bu şeylere en mükemmel şekillerini versin diye verir...Tanrı kendi sırlarının görünür olmasını irade etmez. Onun iradesi bu sırların sırları görünür kılma amacıyla yaratılmış olan insanın yaptıkları neticesinde açığa çıkması ve bilinir olması yönündedir." (şu eserde alıntılanmıştır: Clarence S. Glacken, *Traces from the Rhodian Shore*, Berkeley: University of California Press, 1976, s. 466-467). Ateş ve demirci tanrısı ve arketipal zanaatkâr olan Volkan yaratılışı tamamlamaya davet edilmiştir.

o dönemde de insanların bakış şekilleri böyleydi. Örneğin Alberti ve Vasari'nin yazıları kendi çağlarının görsel sanatlardaki büyük buluşlar (kısmen eskinin yeniden keşfedilmesi) nedeniyle önemli olduğunu ifade ederler. Aslında barbar yıkımından sonra başlayan "ortaçağ"dan sonra, İtalyan Rönesans dönemi insanlarını antik çağın ruhuna iştirak ettiren tabiatın tekrar keşfi görsel sanatlar ve edebiyat alanında da –aslında belki de en başta bu alanlarda– gerçekleşmiştir. Florans yeni-Platonizmi hâkim görüş olmaya başladığında, bazı sanatçıların eserlerini bu görüş çerçevesinde görmeye başlamaları anlaşılır bir şeydir; görsel sanatın işi ideleri açığa çıkarmaktır. Platon bu anlayışı anlaşılmaz ve itici bulurdu; çünkü ideler ancak diyalektik düşünce içinde açığa çıkarılabilirdi.

Michaelangelo dünyevi güzelliğin kendisi aracılığıyla ilahi inayeti gördüğümüz fani bir perde olduğunu düşünürken, yeni-Platoncu fikirden son derecede etkilenmişti. Yazar ya da ressam/heykeltıraş olsun, sanatçı bu saklı gerçekliğin örtü vasıtasıyla ortaya çıkmasını sağlar. Leonardo tabittaki "sebepler"i arıyordu: "Tabiat hiç denenmemiş sonsuz bir sebepler zinciriyle doludur".[4] Aynı yüzyılın sonlarına doğru, sanatla varlıkları biçimlendirme eyleminin bizi "kavranabilir nesnelerin tam bir bilgisine"[5] eriştireceği iddiası ortaya atıldı. Panofsky'ye göre, on yedinci yüzyılda İtalya'da gerçekleşen klasik uyanış, hem tekrarcı hem de natüralist sapmalara karşı, sanatın hakiki tabiatını tanımlamak için yeniden yeni-Platoncu görüşe başvuruda bulunur.[6]

Rönesans görsel sanatının, yalnızca insanın oluşumcu gücünün önemini artırmaktan öte, modern kimliğin ortaya çıkışını daha doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz. Rönesans'ın tabiatı taklit tutkusu, daha bir gerçekçi ve tam bir betimlemeye yol açar: bu artık mimari bağlamıyla "aynı özden" olmayan müstakil bir heykeltıraşlık sanatıdır.[7] Gombrich'in bizim gerçeklik hükümlerimizin

• • • •

4 "La natura é piena d'infinite vagioni que non furano mai in isperienza", Cassirer, *Individuum*, s. 62'de alıntılanır.

5 "Perfetta cognizione dell'obiette intelligible"; E. Panofsky, *Idea* (Berlin: Hessling, 1960), s. 38'de alıntılanır.

6 *a.g.e.*, s. 62-63.

7 Panofsky bağımsız heykeltıraşlığın daha geç Gotik dönemden itibaren başladığını düşünür. Bkz. *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stocholm: Almquist & Wiksells, 1965), s. 60 vd.

bir gelenek ve bağlamla ilgili olduğu[8] görüşünü takip edebiliriz. Ancak yine de burada önemli olan husus, "şeyleri kendi haline bırakmak", tabiatın gerçekliğine, ikonografik geleneğin şekillerinden daha öncelikli bir konum verme niyetinin mevcut oluşudur.

Tabiatı ikonografik gelenekten kurtarma, öznenin yeri konusunda da bir takım neticeleri ortaya çıkardı. Tabiatı taklit etmeye karar veren sanatçı, kendisini nesnenin karşısında görür. Özne ile nesne arasında yeni bir mesafe söz konusudur ve bu ikisi açıkça birbirine nispetle konumlandırılmışlardır. Tam tersine daha evvelki ikonik gelenekte gösterilen gerçeklik böylesi belirlenmiş bir duruma sahip değildi; gerçeklik kesin bir şekilde ne kendi içinde ne de dışında konumlandırılamaz. Yeni sanatta ise mekân ve mekândaki konum önem kazanır. Sanatçı tasvir ettiği şeye belirli bir bakış açısından bakmaktadır. Perspektif elde etmekle birlikte, tasvir edilen gerçeklik belirli bir durumdan görüldüğü şekliyle sergilenir.

Panofsky'nin ifade ettiği gibi, resmedilen yüzey geç ortaçağda sahip olduğu maddiliği kaybeder. Bundan böyle mat ve değişmez bir yüzey olmak yerine, bu yüzey kendisi aracılığıyla gerçekliği o perspektiften göründüğü şekliyle gördüğümüz bir pencereye dönüşür. Panofsky Alberti'den şöyle bir alıntı yapar: "Ressamlar kendilerinin sadece kendi çizgilerinin bulunduğu sade bir yüzeyde ilerlediklerini ve böylece belirlenmiş alanları renklerle doldurmakla başarmayı umdukları tek şeyin varlıkların şekillerinin bu sade yüzeyde sanki saydam bir cam gibi görünmelerini sağlamak olduğunu bilmelidirler". Hatta daha açık bir şekilde Alberti şöyle der: "Hoşuma giden herhangi bir boyutta bir dikdörtgen betimlerim ve bu dikdörtgenin orada tasvir edilen herhangi bir şeyi onun vasıtasıyla seyrettiğim açık bir pencere olduğunu hayal ederim".[9]

O halde nesnenin "serbest bırakılması", beraberinde öznenin de "bağımsızlaşması"nı getirir. Bu bağımsızlaşma daha büyük bir öz bilinç formunda gerçekleşir. Özne nesneden yeni bir uzaklaşma ve ayrışma ile bağlarını koparır; bu ayrılma, tasvir edilen şeyin karşısında olma ve artık onun tarafından kuşatılmama anlamındadır. Panofsky'nin betimlediği şekliyle[10] bu yeni mesafe, "aynı zamanda nesneyi somutlaştırırken özneyi de kişileştirir". Bu, kendi tarzında

• • • •

8 E. Gombrich, *Art and Illusion* (Londra: Phaidon, 1959).

9 Panofsky, *Renaissance and Renascences*, s. 120.

10 "Zugleich das Objekt veregegenstandlicht und das Subjekt verpersonlicht"; Panofsky, *Idea*, s. 26.

öznenin kendisini dünyayı nesnelleştirmek suretiyle kesin olarak bağımsızlaştırdığı daha esaslı bir kırılmaya zemin hazırlamış değil midir? Beni dünyayla karşı karşıya getiren ayrışma, belki de artık dünyayı hayat hedeflerimin belirlendiği merkez olarak görmediğim daha derin bir kırılmanın hazırlanmasına da yardım eder. Ayrışma duruşu, kozmosla iç içe olma şeklindeki derin anlayışın, modern dönem öncesi kozmik düzen anlayışlarınca yaratılan ve onlar tarafından beslenen birey ile dünya arasında açık bir sınırın olmayışı algısının aşılmasına da yardım eder.[11]

Aynı zamanda da, gerçekliğin tasviri ve bu tasvire dayanarak yeni alanların oluşumu hakkındaki yeni öz bilinç, insan oluşumculuğunun rolü hakkındaki bilinci kuvvetlendirir ve önemini geliştirir.[12]

Acaba bu durum elinizdeki çalışmanın, yeterince geniş olmadığı için tarihsel bir açıklama olamadığı anlamına mı gelir? Çalışmamın yeterli bir girişim olabilmesi için, kültürel yaşamın modern kimliğin oluşumuna katkıda bulunmuş bütün akımlarına değinmiş olması mı gerekirdi? Aslında bu yaklaşım, bütün kurumsal ve yapısal değişimleri sadece neticeler olarak ikincil bir konuma indirgeyen "idealist" bir bakışı benimsemek olurdu.

Benim yaptığım şey, tarihi açıklamadan ayrı, ama aynı zamanda onunla ilişkili bir çalışma olarak görülmelidir. Bu çalışmanın farklı oluşu farklı bir soru sormamdan kaynaklanır. Bir açıklamanın cevap olarak beklendiği soru şudur: modern kimliği ortaya çıkaran şey nedir? Bu tarihsel gelişimle alakalı/*diachronic* bir neden sonuç ilişkisi sorusudur. Bizler neden olan şartların neler olduğunu bilmek istiyoruz; bu da bizi erken modern dönemde Batı medeniyetine has niteliklerin açıklamasına yönlendirir. Nitekim söz konusu nitelikler, belli bir kültürel değişimin Batıda gerçekleşmesine neden olmuştur. Benzer bir soru kapitalizmin yükselişi,

• • • •

11 Bu Albert'a ait perspektif Avrupa resmini geçtiğimiz asra kadar, denebilir ki Cézanne'a kadar etkisi altına almıştır. Bu bakış açısının terk edilmesi ressamla nesnesini ayıran mesafeyi ortadan kaldırmak olarak yorumlanabilir. Distal/merkezden uzak nesneden ziyade görme tecrübesini irdelemek ve ifade etmek amaçlanır. Bu konuya 24. bölümde tekrar döneceğim.

12 Bu anlayış sanatsal üretim için "yaratma" kelimesinin kullanılmasında görülür. Bu anlayış Rönesansla başlar ve son iki asırda ise yeni bir önem ve merkeziyet kazanır; özellikle de post-Romantik dönemin sanata verdiği yeni merkezi konumla birlikte. Leonardo hem sanatı hem de bilimi "yaratışlar" olarak görür. *Individuum*, s. 170.

sanayi devrimi, temsili demokrasilerin yükselişi ya da modern Batı medeniyetinin doğuşuna has diğer temel niteliklerin herhangi biri hakkında da sorulabilir –o zamandan beri bunlar hangi miktarda yayılma göstermiş olurlarsa olsunlar. (Bu farklı sorulara verilen yanıtlar doğal olarak birbirleriyle ilgili olacaktır.)

Bu gerçekten iddialı bir sorudur. Bana göre bu aşamada (bu bir olduğundan küçük göstermedir!) doyurucu, iyice ayrıntılı bir yanıt önermek zordur. Marksizmin aşırı derecede basit ve indirgeyici varyantları açık bir yanıt verebilirler. Bunlara göre, tetikleyici koşullar önceki ("feodal") üretim şeklinin yıkılması ve yenisinin yükselişine ("kapitalist") bağlıdır. Ancak bana göre, bu açıklama soruyu ele alış şekline göre ya başka bir sürü soruyu akla getiren ya da aşırı derecede inanılması güç bir açıklamadır. Aşağıda bunun niçin böyle olmak durumunda olduğuna dair bazı genel düşünceleri sunmaya çalışacağım. Şu an için, tarihsel neden sonuç ilişkisi hakkında çok açık ve makul bir hikâyemin olmadığını (bu konuda yalnız da değilim) itiraf etmek istiyorum.

Ancak daha az iddialı ikinci bir soru daha var. Bu yorumsal bir sorudur. Bu sorunun cevabı yeni kimliği tanımlar ve bu tanımsa bu yeni kimliğin cezbedici yönlerini açıklar. İnsanları bu kimliğe sürükleyen şey nedir? Aslında bugün onlara bu kimliği benimseten şey nedir? Bu kimliğe tinsel gücünü veren şey nedir? Modern kimlikte bulunan iyi algılarını ifade ederiz. Bu sorunun cevabını aradığı şey, modern kimlik hakkındaki bir yorumdur. Bu yorum insanların niçin bu kimlik anlayışını inandırıcı/teşvik edici/etkili bulmuş olduğunu (ya da buluyor olduğunu) gösterecek, bu kimliğin içerdiği *idées-forces* (güçlü fikirler) olarak adlandırılan şeyi tanımlayacak bir kimliği (ya da bizi ilgilendiren herhangi bir kültürel olguyu) açıklar. Bu, bir noktaya kadar, tarihsel neden sonuç ilişkisi sorusundan bağımsız şekilde incelenebilir. Şunu söyleyebiliriz: tarih içinde hangi şekilde oluşursa oluşsun, bu fikir/kimlik/ahlak görüşünün gücü şunda ve şundadır.

Ancak bu iki soru düzeni bütünüyle birbirinden ayrılamaz. Daha az iddialı olan sorunun yanıtının daha iddialı olana verilen yanıtla önemli bir ilişkisi vardır. Belli fikirlerin gücünün kaynağını anlamak, tarihte bu fikirlerin bir topluluk için nasıl merkezileştikleriyle ilgili belli şeyleri bilmek demektir. Şüphesiz ki bu, tarihi sebep sonuç ilişkisine ait bir soruyu yanıtlamak için anlamak zo-

runda olduğumuz şeylerden birisidir. Bayağı Marksizmin ikna edici olmayışının bir nedeni Marksizmin, örneğin, dini, ahlaki ya da hukuki-siyasi fikirler konusundaki indirgeyici açıklamalarının, söz konusu görüşlerin asli güçlerini kesinlikle dikkate almayışıdır. Ancak tarih yazımı biliminin tamamı (ve de sosyal bilimler) (büyük oranda içsel olan) insan motivasyonu anlayışına dayanır. Bunlar insanlar nasıl tepki verirler, genelde amaçladıkları şeyler nelerdir, belirli hedeflerin göreceli önemi vb. konulardır. Weber'in meşhur, toplumdaki herhangi bir açıklama "anlamla muvafık" olmak zorundadır, ifadesinin ardındaki hakikat de budur.[13] Bayağı Marksizmlerin problemi şudur: bu noktayı bütünüyle ihmal etmediklerinde ve insan motivasyonunu tamamıyla göz ardı eden anlaşılmaz bazı "yapısal" kararlara dayandıklarında,[14] onların insan motivasyonları konusundaki varsaydıkları resim inanılmaz bir şekilde tek boyutludur.

Burada aynı zamanda çift taraflı bir ilişki de vardır: bir fikrin tarihsel sebep sonuç bakımından ortaya çıkışına dair sahip olabileceğimiz herhangi bir öngörü, bu fikrin tinsel ağırlık merkezini belirlememize yardım eder. İki soru birbirinden tamamen ayrılamayacağı için, daha iddialı olan sorudan uzak dururken daha az iddialı olana cevap aramaya girişmekle, incelememin bazen aksayacağını, başka zamanlarda da çok fazla varsayımı kabul edeceğini kabul etmek zorundayım. Mükemmel bir tarihsel neden sonuç açıklaması ortaya koymaksızın bu tehlikeyi tam olarak bertaraf edemeyeceğimizi düşünüyorum; böylesi bir açıklamanın altından kalkmaya da gücüm yetmez. Tek yapabileceğim, bu incelemenin eksik tabiatı için peşin olarak özür dilemektir.

Ancak bu kaçınılmaz eksiklik bir yana, bu türden bir yorumlamacı çalışmanın özür gerektiren bir yanı olmadığını düşünüyorum. Bazı Marksist çevrelerde bu soruya odaklanma esas itibarıyla "idealist" olarak kabul edilir. Yukarıda söylediğim gibi, eğer buradaki temel iddia güçlü fikirler hakkındaki yorumsal bir incelemenin tarihsel neden sonuç problemini çözmek için yeterli olacağı ise, söz konusu "idealist" yakıştırması haklı olarak bir serzeniş ve suçlama olarak kullanılabilir. Ancak böyle bir tezi kimin savundu-

• • • •

13 Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), I, ii.

14 Bkz. Louis Althusser, Etienne Balibar, *Lire le Capital* (Paris: Maspéro, 1968).

ğu belli değildir. (Eğer bayağı Hegelci gibi bir yaklaşım olsaydı, bu anlayışa sahip olanlar buna inanırdı.) Buradaki karışıklığın nedeni indirgemeci Marksizmin güçlü fikirlere hiçbir sebepsel rolün atfedilmesine müsaade etmemesidir. Bu tutum ise "idealizm"e denk ve zıt bir saçmalıktır. Daha kötüsü, bu tür Marksizm bu iki aşırılık arasında üçüncü bir olasılığın olduğunu kavramakta zorlanır. Ancak, uygun ve yeterli bütün tarihsel açıklamalar da bu orta alanda yer alır. Eğer bu fikirlerin nasıl ortaya çıktıkları anlaşılmak isteniyorsa, insanların öz algılarını ve iyilikle ilgili görüşlerini anlamak gerekmektedir. Ancak fikirlerin anlaşılması sorumluluğu, ikinci sorumluluğun üzerine yıkılamaz; aynı şekilde öz algı ve iyilik görüşü ile ilgili sorumluluk da diğeri lehine atlanamaz.

Çok fazla yanlış anlamayı engellemek için tarihsel neden sonuç açıklamasını algılayışım hakkında bir açıklama yapmak istiyorum. Burada ilgilendiğim düşünce türleri –ahlaki fikirler, insanın durumu ile ilgili anlayışlar, birey görüşleri– büyük oranda hayatlarımızda uygulamalarımızın içinde olarak mevcuttur. "Pratik" ile gayet belirsiz ve genel bir şeyi kastediyorum. Benim amacım açısından, pratik aşağı yukarı biçimi belirli bir yapılabilirler ve yapılamazlar modeliyle belirlenmiş, sağlam herhangi bir ortak eylemler bütününü ifade eder. Çocuklarımızı terbiye etme şeklimiz, sokakta birbirimizi selamlama tarzımız, grup kararlarını seçimlerde oy kullanarak belirlememiz ve eşyayı pazarlarda değiş tokuş etmemiz hep birer pratiktir. İnsan toplumsal hayatının bütün seviyelerinde, aile, köy, milli siyaset, dini toplulukların ritüelleri vb. pratik söz konusudur.

Buradaki temel ilişki fikirlerin pratikleri yapılması ve yapılmaması gereken davranış kalıpları şeklinde ifade etmesidir. Bir başka ifadeyle, fikirler çoğunlukla davranış kalıplarının temelinde yatan gerekçeleri formüle etme ve bunlara bilinçli bir açıklama getirme çabasından ortaya çıkarlar. Bu temel ilişki biçimidir. Bunu söylememin nedeni söz konusu ilişki, yegâne ilişki biçimi olduğu için değil ve fakat başka ilişkilerin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı ve anlaşılabildiği bir ilişki olduğu içindir. Fikirler, ifade edişler olarak önemli bir anlamda davranış modellerine tabidirler ya da bu modeller üzerinde temellenirler. Bir davranış kalıbı, insanların bariz bir gerekçe (henüz) bulunmaksızın, kabul ettikleri ve karşılıklı olarak yerine getirdikleri yapılması ve yapılmaması gerekenler şeklinde var olabilir. Çocuklukta en temel modellerden bazılarını

başlangıçta bu şekildeki öğreniriz. Bu modellerle ilgili açıklamalar sonradan gelir.

Bir davranış kalıbında karşılığını bulmayan fikirler de pekala var olabilir. Hiçbir yerde uygulanmayan ve asla mevcut olamayacağı da hepimizce bilinen tam bir anarşist topluluğun kendi kendini idare etmesine dair hayali bir görüşü tasarlıyor ve bunu ortaya koyuyor olabilirim. Modern kültürümüz mevcut gerçekliği aşan bu tür fikirlerle dolup taşar. Ancak bu türetilmiş bir görüngüdür. Devrimsel projeler ancak var olana karşıt olarak formüle edilebilirler. Bunlar, mevcut durumun/statükonun yerine geçmesi gereken şeyler olarak ileri sürülürler. Bunlar mevcudun bazı –bu durumda genelde aykırı– yorumlarını gerektirirler ve mevcut durum dikkate alınmaksızın da hiçbir anlam ifade etmezler. Bu tür fikirlerin asıl rolünün mevcut pratiklerin düzenlenmesi olduğunu söylerken kastettiğim şey işte budur. Eğer harhangi bir gerekçeyi ifade edecek olursak, bu açıklama mevcut uygulamaya bir yorum getirmek zorundadır; o buna ilaveten yeni ve denenmemiş bir şeyi de yansıtabilir.

Fikirlerin kendi uygulamalarıyla içiçe geçmelerinin çeşitli yolları vardır. Fikrin emir ve yasakların temelinde yatan gerekçeyi yerinde ve çarpıtılmamış bir usulde açıkladığı sabit bir karşılıklı teşvik ilişkisi mevcut olabilir. Aynı şekilde, fikir davranış kalıbını güçlendirebilir ve onu hayatta tutar; bu arada da davranış kalıbının tecrübe edilişi sürekli olarak fikri yeniler.

Yine de bazı insanlar hâkim fikirlerin uygulamayı bozduğunu ve belki de bunun bir sonucu olarak uygulamanın kendisinin yozlaşmış olduğunu düşünebilir. Bu kişiler söz konusu uygulamaların düzeltilmesini talep edebilirler. Muhafazakâr bakış açısına göre, protestocular (en iyi ihtimalle) yeni bir uygulama icat ediyor görünecektir. Fakat yine de, hangi bakış açısından bakılırsa bakılsın, söz konusu mücadelenin sonucunda bir değişim ortaya çıkacaktır; belki de ayrı pratiklere sahip iki topluluğa bölünme gerçekleşecektir –nitekim on altıncı yüzyılda Batı Hıristiyanlık âleminde bu sonuç ortaya çıkmıştır.

Ya da bir pratiğin tamamı, gerekçesiyle birlikte itici görülebilir. Bunun sonucu olarak da başka bir pratiğe geçiş yönünde bilinçli şekilde bağlılık değiştirme yönünde bir talep olabilir–Hindistan'daki paryaların tamamının Budizmi ya da İslamı seçmeleri gibi.

Bunlar, değişimin yeni fikirlerle özdeşleştirilebildiği durumlardır. Ancak değişim başka şekillerde de ortaya çıkabilir. Fikirler ve pratikler birbirleriyle gerçek ölçülerde uyumlu olmayabilirler, çünkü biri ya da öteki kendisini yerli yerinde yenileyememektedir. Asli gerekçelerden bazıları, birtakım yeni öngörülerin etkisi ya da meydan okumasıyla kaybolabilir ya da pratik, nesilden nesile yetersiz bir şekilde aktarıldığı için değişebilir.

En önemlisi de, pratikler gerekçeleriyle ilişkisi olmayan bir sürü sebeple sınırlandırılmış ya da kolaylaştırılmış olabilir, daha az ya da çok yer kaplayabilir. Belirli bir ritüel uygulama, çok maliyetli bir hal alabilir ve daha evvel söz konusu olmayan büyük fedakârlıklar isteyebilir. Yeni bir durumda rakip pratiklerle karşı karşıya gelebilir. Ya da değişen durumlar nedeniyle büyük oranda kolaylaştırılabilir. Sosyal çevredeki bir değişim yüzünden –örneğin, pratiği ağırlıklı olarak uygulayan grubun sosyal derecesindeki bir yükselme gibi– prestij kazanabilir ya da kaybedebilir. Bütün bunlar, bu pratikle ilgili fikirlerin kaderlerini ve tabiatını büyük ölçüde etkileyecektir.

Değişikliğin, bir bakıma, iki istikamette de meydana gelebileceği açıktır. Yeni görüşler ve öngörüler de dahil olmak üzere, fikirlerdeki mutasyon ve gelişmeler, pratiklerde bir takım değişiklikler, kopukluklar, reformlar ve devrimlere neden olurlar. Aynı şekilde, pratiklerin gidişatı, değişimi, daralma ya da gelişmeleri de fikirlerin değişimine, gelişimine ya da düşüşüne neden olur. Ancak bu bile aşırı derecede soyuttur. Tarihteki her somut gelişimde değişimin her iki şekilde gerçekleştiğini söylemek daha iyi olacaktır. Olayların gerçek dizisi, her iki yönde hareket eden ipliklerle birbirine dokunur. Yeni bir devrimsel yorum, kısmen bir pratiğin, belki de fikirlerle hiç alakası olmayan sebepler nedeniyle tehdit altında oluşundan kaynaklanabilir. Ya da varlıklarla ilgili belirli bir yorum, pratik yine fikirle alakası olmayan sebeplerle gelişiyor olduğu için güç kazanacaktır. Fakat sonuçta oluşan bakış açısı değişiklikleri kendi içinde önemli neticeler taşıyacaktır. Sebepler dizisi birbirinden ayrılmazdır.

Modern kimlik doğmuştur, çünkü geniş bir pratik alanıyla –dini, siyasi, ekonomik, ailevi, entelektüel, sanatsal– bağlantılı öz algılamalarındaki değişiklikler, onu üretmek için birleşmişler ve birbirlerini desteklemişlerdir. Örneğin bir Hıristiyan mezhebi üyesinin dini ibadet ve ritüel pratikleri, manevi disiplin pratikleri, yenilenmiş biri olarak kendi kendini hesaba çekme pratikleri, uz-

laşma siyaseti pratikleri, can yoldaşlığına dayalı bir evlilik hayatı, on sekizinci yüzyıldan itibaren gelişen çocuk yetiştirme pratikleri, orijinallik beklentisi altında sanatsal yaratıcılık pratikleri, özel yaşamın sınırlarının belirlenmesi ve savunulması pratikleri, piyasa ve sözleşme pratikleri, gönüllü kuruluşların pratikleri, duyguyu geliştirme ve gösterme pratikleri, bilimsel bilgi araştırma pratikleri bunlara örnek olarak verilebilir. Bu saydığım örneklerin her biri ve daha başkaları, bu kitapta incelemekte olduğum özne ve öznenin ahlaki eğilimleri hakkında bir dizi fikrin gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu uygulamalar ve aracılık ettikleri fikirler arasında gerginlikler ve karşıtlıklar mevcuttur. Ancak yine de bu uygulamalar, halihazırdaki birey ve iyilik anlayışlarımızın içinde geliştiği ortak bir anlayış alanı oluşturmaya yardım etmişlerdir.

Eğer bu fikirleri pratiklerinden soyutlayarak düşünürsek, çoğu zaman onları tam olarak anlayamayız. Örneğin daha evvel betimlediğim Lockecu "sahiplenici ferdiyetçilik" düşüncesiyle, kapitalist piyasa toplumunun ekonomik pratikleri arasında önemli bir bağ vardır. Ancak bu ilişki tek yönde seyreden nedensel bir ilişkiyle birbirine karıştırılmamak zorundadır. Bu öz algı biçiminin piyasa ilişkilerinin büyümesini kolaylaştıran bir rol oynadığını belirtmek kadar, pazar ekonomisinin her yerde yaygınlaşmasının insanların kendilerini bu şekilde algılamalarını doğal görmelerine neden olduğuna işaret etmek de önemlidir. Bir başka ifadeyle, buradaki nedensel ok her iki istikamette de ilerler.

Dahası her iki istikamet arasındaki denge zamanla değişebilir. Burada incelenen bazı temel güçlü fikirler söz konusu olduğunda, yönelimin erken dönemde genelde fikirden ekonomik pratiklere doğru gerçekleştiği görülebilir; bu fikirlerin asli kaynakları ise dini ve ahlaki yaşamda bulunuyordu. Endüstri devrimi sırasında piyasa ilişkilerindeki çok büyük gelişimden önce ortaya çıkan "sahiplenici ferdiyetçilik" bu şekilde gerçekleşmiştir. Ancak daha sonraki evrede sosyal elit arasında oluşan yeni fikirlerden bazıları bütün bir toplumun ortak malı haline geldiğinde ağır basan istikamet genellikle aksi yöndeydi. Örneğin tarım alanlarından yeni endüstri merkezlerine doğru kovalanan eski köylü yığınlarına emekçi/proleterya statüsünün etkin bir şekilde dayatılması, o insanların bugünkü torunlarının büyük çoğunluğunca atomcu öz algı anlayışının (yeni

işçi sınıfı dayanışması fikirleri buna sıklıkla karşı çıkmıştır)[15] kabullenilişini önceler ve buna neden olur.

Aslında bu, modernitenin belli uygulamalarının kendi çıkış noktalarının dışında, genellikle zalimce dayatılmaları şeklindeki genel sürecin sadece bir örneğidir. Bunların bazılarına göre, bu dayatma karşı konulmaz bir hareketin parçasıydı. Teknoloji odaklı bilim uygulamalarının milletlere gelir getirdiği, böylece söz konusu milletlerin başka milletler üzerinde kümülatif bir teknolojik avantajla gelişebildiği ortadadır. Daha önce açıkladığım disipline edilmiş askeri manevraya verilen önemin sonuçlarıyla bu uygulamaların bir araya gelmesi, on yedinci yüzyıldan neredeyse yirminci yüzyıl ortalarına kadar Avrupalı ordulara Avrupalı olmayanlara karşı çok önemli ve giderek artan bir askeri avantaj kazandırmıştır. Bu askeri avantaj ve kapitalizm diye adlandırdığımız ekonomik pratiklerin sonuçları birleştiğinde, bu durum Avrupalı güçlerin bir süre için dünya hegemonyası kurmalarına sebep olmuştur.

Bu hegemonyanın söz konusu pratiklerin yayılmasında olağanüstü bir önem taşıdığı açıktır. Böylesi bir avantaja sahip olanlar karşısında hiçbir toplum direnme gösteremediği için, bu tür başarı, söz konusu pratiklerin fiilen yayılmasını sağlamıştır. Bütün toplumların hayatta kalabilmek için ihtiyaç duydukları askeri disiplinleri ve teknolojik ekonomik imkânları kazanmak için yarışırcasına gerçekleştirmeye çabaladıkları bütün pratikleri anlamak şöyle dursun, kaydetme imkânımız dahi yoktur. Ancak bu pratiklerin "karşılığı"nın, hem Avrupalı hem de Avrupalı olmayan toplumların gelişiminde önemli bir etkiye sahip olduğu kesindir. Bu pratiklerle eşleştirilen öz algıların saygınlıkları –yorumlandıkları şekilleriyle– kültürlerin gelişimlerinde tayin edici bir katkıda bulunmuşlardır.

Tarihsel nedensellik sorusuna verilen bütün yanıtlarda temel unsurları oluşturan bütün bu gelişmeler, benim analizimde ancak çok sınırlı olarak yer alacaktır. Burada çeşitli evrelerinde modern kimliği ifadelendirmeye çalışarak daha çok yorumsal soruya yoğunlaşacağım. Bu bölümde yaptığım açıklama, okuyucunun elinizdeki çalışmamı tarihsel bir açıklama olarak görmemesi konusunda bir uyarı niteliğindedir. Aynı zamanda bu bölüm, kimliğin

• • • •

15 Bkz. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Classes* (Londra: Gollancz, 1964).

içinde geliştiği pratik bağlamını ve bu pratikleri şekillendiren güçlü etkenleri gözden kaçırmamam için bana da bir uyarı niteliği taşır. Betimlemekte olduğum bir medeniyetin tarihi üzerindeki bu çok ağır baskılar, –haklı olarak– dikkat merkezi olmadığı anlarda bile aklın bir köşesinde tutulmak zorundadırlar. Umarım bundan sonraki bölümlerde bunu yapmayı başarabilirim.

Üçüncü Kısım
GÜNDELİK HAYATIN BENİMSENMESİ

13. "Tanrı Belirteçleri Sever"

13.1

Burada modern kimliğin ikinci temel niteliğini irdeleyeceğim. İkinci kısımda çok boyutlu bir birey anlayışının gelişimini inceledim. Bu, bağımsız akıl yetisi, –kendisine iliştirilen kendi kendinden sorumlu bağımsızlık ve saygınlık idealleriyle birlikte– kendini keşfetme ve bireysel kararlılık güçleri ile donatılan bir bireydir. Esaslı şekilde bir kendine dönüşlülüğü gerektiren bu güçler –en azından ilk ikisi– belirli bir içedönüşlülük anlayışının temelleridir. Ancak bunlar modern iç dünya algısını tam anlamıyla açıklamaz. Bilhassa "iç derinlikler" duygumuzu açıklayamazlar –Conrad'ın romanındaki ana karakter hâlâ ufkumuzun dışındadır.[1]

Bunu anlamak için bir başka gelişmeye, modern tabiat anlayışımızın doğuşuna ve bu anlayışın gündelik hayatın benimsenmesi olarak adlandırdığım algıda bulunan köklerine bakmamız gerekir.

• • • •

1 İleride (21. bölüm) iç derinlikler imgesinin asla tam olarak vakıf olamayacağımız bir alanın ifade edilmesi anlamında kendi kendini keşif kavramıyla alakalı olduğunu öne sürmek istiyorum. Kavram Romantik dönemden önce nadiren görülür. Beklenebileceği üzere, bu imge Montaigne'de görülür. Montaigne güçlü bir tikellik algılayışına sahiptir ve zaman zaman günümüz Herder'ine ya da Humbold'a benzer. *Essais* II.6, s. 48'de şunları söyler: "C'est une espineuse entreprinse, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques des replies internes." ("Ruhumuzun ele avuca sığmayan akışını gözlemek, onun karanlık derinliklerine kadar inmek, türlü hallerindeki bunca incelikleri ayırdedip yazmak sanıldığından çok daha zahmetli bir iştir." Türkçe çeviri: Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, 1993, s. 30.)

"Gündelik hayat" terimi insan hayatının üretimle ve çoğalma ile ilgili boyutlarına, bir başka ifadeyle çalışma ile yaşam için gerekli şeyleri üretmeyle birlikte evlilik ve aileyi de kapsayacak şekilde cinsellik hayatımıza işaret etmek üzere öne sürdüğüm[2] bir sanat terimidir. Aristoteles siyasi bir yapının amaçları olarak "hayat ve iyi hayattan" (*zēn kai euzēn*) bahsettiğinde, bu terimlerin ilkiyle ifade etmek istediği şeyin alanı buydu. Temelde bu ihtiyaçlar yaşamı sürdürmek ve yenilemek için ihtiyaç duyduğumuz şeylerdir.

Aristoteles'e göre bu eylemlerin idamesi iyi yaşam arayışından ayırt edilmelidir. Bu eylemler iyi bir yaşam için pek tabii ki gereklidir; ancak bunlar iyi yaşamla ilgili olarak alt yapısal bir role sahiptirler. Yaşamı idame ettirmeksizin iyi yaşamı sürdürmeniz mümkün değildir. Ancak sadece yaşantıyı idame ettirmeye adanmış bir varoluş tam anlamıyla insani olamaz. Köleler ve hayvanlar münhasıran yaşamlarını idame ettirmekle ilgilenirler. *Politics* eserinde[3] Aristoteles, aileler arasında sadece ekonomik ve savunma amaçlı bir birlikteliğin gerçek bir şehir devletini ortaya çıkaramayacağını, çünkü bu birlikteliğin sadece bu dar amaç için tasarlanmış olduğunu savunur. Tam anlamıyla insani olan yaşam, bu alt yapı yaşamı üzerine iyi yaşamla alakalı bir dizi eylem ilave eder. İnsanlar ahlaki olgunluk üzerinde düşünür, varlık düzenini tefekkür ederler; siyaset adına olağanüstü önem taşıyan kamu yararı üzerine birlikte kafa yorarlar ve yasaları nasıl şekillendireceklerine ve uygulayacaklarına karar verirler.

Aristoteles kuramsal düşünce ve bir vatandaş olarak yönetime katılımı "iyi hayat" kavramına katar. Bu iki eylem, daha sonraki etik geleneklerin günlük yaşamdan daha üstün dereceli olarak kabul ettikleri insan yaşamının en yaygın örneklerdir. Bunlar ittifakla takdir edilen eylemler değillerdi. Platon özelikle yönetime katılım eylemine iyi gözle bakmadı (en azından siyasetin makam hırsı boyutuna). Stoacılar ise her iki eylemi de eleştirdiler. Ancak bu yazarlar yine de hayatın amaçları sıralamasında gündelik yaşama daha düşük bir statü verdiler. Stoacılara göre bilge insan, ya-

• • • •

2 Bkz. Birinci kısım 3. bölüm.

3 *Politics*, III, 1280b; "devlet aile ve klanların iyi yaşam için [eu zēn] işbirliği yapmalarıdır ve devletin amacı tam ve bağımsız bir yaşamdır [zoēz teleias kai autarkous]", 1280b35.

şamsal ve cinsel ihtiyaçlarını yerine getirmekten uzak olmalıydı. Aslında bunlar "tercih edilen" (*proēgmena*) konumda olabilirlerdi, yani öteki şeylerle eşit konumda olduklarında seçilmeliydiler. Ancak yaşamsal ihtiyaçların statüsü temelde *adiaphora* olanların, yani mutlak olarak önemsiz şeylerin statüsü gibidir. Kişi bilgeliğe ve bilge kimsenin sevdiği bütün bir nesneler düzenine yakınlaşmalı, buna karşılık bu önemsiz eylemlerden uzaklaşmalıdır. Kişi böyle bir varlık düzenine bağlılığından dolayı bu önemsiz eylemlerden seve seve vazgeçer.

Ancak etik hiyerarşinin etkili fikirleri tefekkür ve katılım hayatlarını yüceltti. Birinci eylem konumundaki kuramsal düşüncenin tezahürü filozofların nesneleri değiştirmekten dolayısıyla da zanaatlarla uğraşmaktan kaçınmalarında görülür. Bu anlayış, Bacon'ın savunduğu yeni deneysel bilime karşı direnişin kaynaklarından birisiydi. İlmi hümanizm, ispatı kabul eden gerçek bilimler ile yalnızca "olası"yı, yani o dönemde simyagerlerin, madencilerin ve bazı fizikçilerin uyguladığı bilgi formları anlamında "olası"yı elde etmeyi umabilen düşük bilgi formları arasında bir ayrımla da bağlantılı olan bu hiyerarşik düşünceyle doluydu.[4]

İkinci fikrin, erken modern dönemde ilk olarak İtalya'da, daha sonra da Kuzey Avrupa'da çeşitli sivil hümanizm doktrinleriyle geri döndüğünü görürüz. Yalnızca bir aile reisi olarak yaşam, aynı zamanda bir vatandaş olarak politik katılımı da içeren bir yaşama nispetle rütbece aşağıdır. Burada vatandaşların sahip olduğu, diğerlerinin ise mahrum olduğu bir tür bağımsızlık söz konusudur. Bahsi geçen doktrinlerin pek çoğunda zenginlik çabası ya da zengin olmak, cumhuriyetin bağımsız yaşamı açısından bir tehlike olarak görülüyordu.[5] Sadece "yaşam"la ilgili kaygılar gereğinden fazla önemli hale geldiğinde, bunlar "iyi yaşamı" tehlikeye sokarlar.

Vatandaş etiği bazı açılardan temellerini savaşçı sınıfın hayatından alan aristokratik şan ve şeref etiğiyle benzeşir ve hatta bazen bu etikle kısmen birbirine bile karışabilir (aslında eski vatandaşlık idealleri de böyle idi). Bu etiğin farklı türleri mevcuttur. Örneğin

• • • •

4 Bkz. Ian Hacking, *The Emergence of Probability* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 39.

5 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 c. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), I. Ayrıca bkz. John Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

ortaçağ Fransız Aşk romanındaki *corteisie* (nezaket) ideali[6] ve daha evvel ele aldığım on yedinci asırdaki şekliyle "cömertlik" etiği bunlardandır. Aristokratik şan ve şeref etiğinde güçlü bir hiyerarşi anlayışı vardı. Buna göre, savaşçının ya da idarecinin sürdüğü şeref ya da şana bağlı hayat, yalnızca yaşamla ilgilenen aşağı sınıftan bir insanın hayatına oranla mukayese kabul etmeyecek şekilde yüceydi.[7] Hayatını riske atmaya gönüllü olma, şeref insanının belirleyici niteliği idi. Genellikle mal mülk edinimi için gereğinden fazla endişe duymanın bu yüce hayatla bağdaşmadığı düşünülmüştür. Bazı toplumlarda ticaretle meşgul olmaya aristokratik statünün bozulması olarak bakılmıştır.

Burada bahsettiğim dönüşüm ise bu hiyerarşileri alt üst eder. Çünkü bu değişim iyi hayatın yörüngesini bazı üstün eylemler dizisinden alarak onu "yaşamın" kendisine yerleştirir. Artık tam anlamıyla insana yaraşır bir hayat, bir yandan emek ve üretim, diğer yandan da evlilik ve aile hayatı bağlamında tanımlanmaya başlamıştır. Buna paralel olarak da önceki "yüce" eylemler, şiddetli bir eleştiriye maruz kalmıştır.

Bilimsel devrimin etkisi altında, *theōria*, yani kâinatın düzenini düşünce yoluyla kavrama ideali, ayrıntılı bilimsel keşif çalışmalarının gerektirdiği yoğun emekten kaçınmak için gerçekleştirilen kibirli bir girişim olarak, anlamsız ve yanlış olarak görülmeye başlandı. Francis Bacon, geleneksel bilimlerin varlıkların işleyiş mekanizmasıyla ilgilenmek yerine, varlık düzenine ait tatmin edici bir genel düzeni keşfetmeyi amaçlamalarını sürekli eleştirir: "Bilgiyi bir fayda, gösteriş ya da yaşamla alakalı herhangi pratik bir istidat için değil de, bilgi olduğu için araştıranlar bile, kendilerine yanlış bir hedef koyarlar –yani onlar (insanların Hakikat dediği) tatminin peşine düşerler, eşyanın işleyişiyle ilgilenmezler."[8]

• • • •

6 Bkz. Erich Auerbach, *Mimesis* (Princeton: Princeton University Press, 1953), s. 134.

7 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) eserinde şan ve şeref hayatının sadece üretim hayatı üzerine olan üstünlüğü anlayışının 20. asır uyarlamasını öne sürer. Bu eserde, failerin kamusal alanda nasıl göründükleriyle ilgili olan eylem hayatı, sadece çalışma hayatı, hatta sadece emek (*labour*) ile karşılaştırılır. Burada bir hiyerarşi söz konusudur. Modern kültürün böylesi bir hiyerarşiyi alt üst etme üzerinde kurgulandığı konusunda Arendt'le hemfikirim; fakat benim bu konudaki formülasyonum onunkinden biraz farklı olacaktır.

8 B. Barington bunu *Valerius Terminus*'tan alıntılar; bkz. *Francis Bacon* (New York: Lawrance and Wishart, 1962), s. 142.

Netice olarak, bu araştırmalar hiçbir faydalı, uygulanabilir teknoloji sağlayamamışlardır. Ayrıca ortaya çıkardıkları bilgiler de aldatıcı olagelmişti; çünkü gerçek bilgi kıstası teknolojik kazanımdır.

> Verimden elde edilenden daha kesin ve daha muhteşem hiçbir işaret yoktur. Çünkü verim ve iş adeta felsefelerin hakikatinin destekleyicileri ve garantörleri gibidir. Şu halde, Yunanlıların bütün bu sistemlerinden ve bunların belirli bilimler aracılığıyla ortaya çıkan uzantılarından, bu kadar uzun zaman geçmesine rağmen, insanın durumunu rahatlatmaya ve ona yararı dokunan ve hakikatte felsefe spekülasyonlarına ve teorilerine atfedilebilecek tek bir deney dahi bulmak mümkün değildir.[9]

Bundan böyle amaç insanın durumunu rahatlatmaktır. Bilim, günlük yaşamın hizmet etmesi gereken üstün bir eylem değildir. Tam tersine bilim günlük yaşama fayda sağlamalıdır. Bunu amaç edinmemek, ahlaki bir zaaf ve hayırseverlik konusunda bir noksanlıktır; aynı zamanda bu tavır kaçınılmaz bir şekilde epistemolojik bir kusurdur. Bacon bu devasa hatanın kökünde kibir olduğu konusunda emindir. Eski bilimin varacağı yer "tabiata yasalar belirlemek"tir: "Bizler her şeyin İlahi Hikmete uygun, tabiatta bulundukları şekliyle olmalarını değil de bizim saçmalıklarımıza uygun düşmelerini isteriz. Kendi imgelemimizin mührünü Tanrı'nın yaratıklarına ve işlerine zorla basmaya çalışırız; Tanrı'nın mührünü eşyada özenle keşfetmekten ise kaçınırız".[10]

Baconcı devrim aynı zamanda değerler çerçevesini de değiştirdi. Bu dönüşüm önceki hiyerarşinin tersine çevrilmesi anlamına geliyordu. Daha önce aşağılık olarak damgalanan şey artık baş tacı edildi. Evvelce yüce olan şey ise küstahlık ve anlamsızlık olarak mahkûm edildi. Bu durumda meslekler de yeniden bir değerlendirilmeye tabi oldular. Rütbece aşağı konumda olan zanaatkâr ve teknisyen, artık bilimin gelişimine aylak filozoftan çok daha fazla katkıda bulunur hale geldi.[11]

• • • •

9 F. Bacon, *Novum Organum*, I.73; çeviri. *Francis Bacon: A Selection of His Works*, ed. Sidney Warhft (Toronto: Macmillan, 1965), s. 350-351.

10 Alıntı için bkz. Farrington, *Francis Bacon*, s. 148-149.

11 Bu nedenle Boyle zanaatkârların dünyaya "yeni hipotezler icat edenler"den çok daha fazla yararlı icatlar –pusula gibi– verdiklerini söyler. Diğerleri hakkında da "yeni hipotezleri icat edenlerin tefekkürleri genellikle problem ➜

Aslında gündelik hayatın benimsenmesi anlayışında, sosyal statüleri eşitleme eğilimi vardır. Artık iyi hayatın merkezi sadece bir avuç, çalışmayan kişinin yerine getirebileceği bir dizi eylemden bağımsızlaşarak herkesin katılabileceği bir gerçekliğe kayar. Bu sosyal dönüşümün kapsamını daha iyi algılayabilmek için şan ve şeref etiğine karşı geliştirilen eleştiriye bakmalıyız. Geleneksel hiyerarşik görüşün bir başka türü olan şan ve şeref etiğinin kökleri vatandaş yaşamı algısında aranmalıdır. Bu, dönemin toplumsal sınıf düzeni oluşumuyla, özellikle de aristokratlarla asil olmayanlar arasındaki ayrımla yakından ilişkilidir. Bu nedenle meselenin önemli bir toplumsal boyutu da olduğu ortaya çıkar. Ancak bu boyut ilk bakışta kendini göstermez.

Şan ve şeref etiği, Corneille'in eserinde en teşvik edici ifadesini bulduktan sonra, on yedinci asırda şaşırtıcı bir eleştiriye maruz kalır. Bu etiğin hedefleri şiddetle kınanır, buna göre, şan ve şeref etiğinin hedefleri kendini beğenmişlik ve saçmalıktan ibarettir. Bunlar adeta çocuksu bir kuruntunun neticeleridir. Hobbes, Paskal, La Rochefoucauld ve Molière'in eserlerinde bu eleştiriyi görürüz. Ancak bu yazarlardaki olumsuz görüşler yeni değildir. Platon, yalnızca görüntüyle ilgilendiği için şan ve şeref etiğine pek sıcak bakmıyordu. Stoacılar bu etiği reddettiler. Augustinus da, bu etiği cinsel arzu ve kazanma arzusuyla birlikte düzensiz tutku üçlemesinin bir diğeri olan güç kazanma arzusunun, *libido dominandi*, yüceltilmesi olarak reddetti. Pascal gibi bir yazarın yaptığı aslında Augustinuscu ödün vermez eleştiriyi yeniden formüle etmekten ibaretti.[12]

Ancak gündelik hayatın kazandığı yeni konum, sosyal değişimin motoru olarak bu eleştiriye tarihi bir önem kazandırmıştır. Yüzyılın son yarısında bu eleştiri benimsendi ve yeni bir hayat idealinin klişesi haline geldi. Bu anlayış, akıllıca yapılan ve disipline

• • • •

çözmeye dönüktür. Onların tabiatın fenomenlerini geliştirme ya da hipotezleri bunlara uygulama gibi bir amaçları yoktur. Bu nedenle de onların faydalı olmak yerine maharetli olmaları ve şu ana kadar insanlığa fayda sağlamak yerine yaptıkları hipotezler nedeniyle haz almakla yetinmeleri normaldir"; *Certain Philosophical Essays* (Londra: 1661), s. 18. Boyle tevazu göstermek için kendisini "çok az şey yapan bir işçi/(*underbuilder*)" olarak tanımlar (s. 17). Böylece yeni bir moda yaratır: Locke kendisi hakkında konuşurken "az iş yapan bir işçi/(*under-labourer*)" ifadesini kullanır (Epistle to the *Essay*, s. 14).

12 Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1976), s. 9-12.

edilmiş üretim eylemini baş tacı etti. Şan ve şeref arayışı ise, hayatta gerçekten değerli olan şeyleri fuzuli şekilde tehlikeye sokan, aksi ve başıboş bir aylaklık olarak ayıplanır oldu. On sekizinci asırda ortaya çıkan yeni adabı muaşeret algısı ticaret ve edinim/maddi kazanç hayatına benzeri görülmemiş olumlu bir konum kazandırdı.

Albert Hirschman'ın gösterdiği gibi[13] medenileşmiş bir toplumun özelliği olarak *le doux commerce* anlayışı ortaya çıkar. Son derece yıkıcı olan ve çoğunlukla korsanca bir ganimet sevdasına dönüşen aristokratik askeri şan ve şeref arayışının tersine, ticaret insanları barışla birbirine bağlayan, saygılı geleneklerin temelini oluşturan yapıcı ve medenileştirici bir güçtür. Şan ve şeref etiği, eksiksiz bir şekilde ifade edilmiş alternatif bir sosyal düzen, siyasi istikrar ve iyi yaşam görüşüyle karşı karşıya gelir.[14]

Bu "burjuva" etiğinin sosyal tabakalar arasında gözle görülür eşitleyici etkisi olmuştur. Aslında onun modern liberal toplumun oluşumundaki olağanüstü etkisi herkesçe bilinir. Nitekim eşitlik, evrensel haklar anlayışı, iş ahlakı idealleri ile cinsel aşkı ve aileyi yücelten anlayışları öne çıkaran modern liberal toplum on sekizinci asır ve sonrasındaki kurucu devrimlerle oluşmuştur. Gündelik yaşamın benimsenmesi olarak adlandırageldiğim şey modern kimliğin bir başka temel niteliğidir. Söz konusu devrimsel düşüncenin ana kolları, aynı zamanda en yüce saygınlığı çalışmada ve tabiatı yaşamın hizmetçisine dönüştürmede bulan üretici bir insan modelini yüceltir; bahsettiğimiz "burjuva" etiği bunun örneklerinden biridir. Marksist teori bunun en iyi bilinen örneğidir; ancak bu anlayışın başka örnekleri de vardır.

Bahsetmekte olduğum dönüşümü, (kısmen) değiştirdiği etik bağlamında olumsuz yönde teşhis etmek kolaydır. Ancak benim amacım açısından bu dönüşümün gündelik hayata yüklediği pozitif yeni değeri anlamak önemlidir. Değiştirilen geleneksel görüşler

• • • •

13 *a.g.e.*, s. 56-57.

14 Tabii ki mesele bununla bitmedi. Şan ve şeref etiği yıldızı parlayan vatandaşlık idealiyle birlikte farklı bir formda yeniden geçerlik kazandı. Bu vatandaşlık ideali önce Anglo-Sakson ülkelerde sonra başka yerlerde yaygınlık kazandı. Bir anlamda bu iki iyi algısına da hakkını verebilmek politika düşünürleri açısından esaslı bir probleme dönüşür. Nitekim bunu farklı şekillerde Ferguson'da, Adam Smith'te ve Amerikan anayasasını yazan hukukçularda görebiliriz.

ahlak kaynakları anlayışlarıyla ilgiliydi. Bizim en yüce eylemimizin tefekkür olduğu fikri "İyi" tarafından inşa edilmiş bir dünya düzeni görüşüne dayanıyordu; şan ve şeref etiği, diğer yandan, ün ve ölümsüzlük sevgisini büyük girişimlerin ve örnek alınacak cesaret eylemlerinin kaynağı olarak görmekteydi. Her iki dünya görüşü de, kendilerinin tercih ettikleri iyi hayat algılarını insan için gerçekten yüce bir varlık şekli olarak sunan anlayışı olumlu olarak tasvir edebilirler. Acaba çeşitli gündelik hayat etiklerinin önerebilecekleri olumlu açıklamalar nasıldır?

Bunu tam olarak görebilmek için aslı itibarıyla teolojik olan bir başlangıç noktasına dönmeliyiz. Gündelik hayatın benimsenmesi algısının kökleri Yahudi-Hıristiyan tinselliğindedir. Bu algının modern çağda kazandığı özel ivme ise öncelikle Reformasyondan kaynaklanır. Aracılığı reddetme, bütün reformcuların temel ortak özelliklerinden biriydi. Onların anladıkları şekliyle, daha dindar bazı üyelerin, daha az dindar olanlar adına liyakat ve kurtuluş kazanabildikleri bir kolektif yapı olan ortaçağ kilisesi, tam anlamıyla küfür idi. Daha çok adanmış ya da daha az adanmış Hıristiyan gibi anlayışlar olamazdı. Reformcular açısından kişisel dindarlık tam olmalıydı, yoksa dindarlığın hiçbir değeri olamazdı.

Aracılığın reddedilmesi ortaçağa özgü kutsal anlayışının reddedilmesiyle yakından ilgiliydi. Bu ise reformistlerin en temel prensibinden, belki de sadece inançla kurtuluş inancından (*sola fidei*) daha önemli olan bir ilkeden çıkmıştır. Buna göre kurtuluş sadece Tanrı'nın işidir. Günahkâr/düşmüş insan tamamen yardıma muhtaçtır ve kendi kendine hiçbir şey yapamaz. İnsanlığın çaresizliği ve günahkârlığı üzerinde çokça durmaktaki amaç, insan gücünün bütünüyle üstünde olan kurtuluşu gerçekleştirebilecek ve dahası bütün adalet sorularını bir kenara bırakarak, değersiz kulunu kurtarmayı isteyen Tanrı'nın gücü ve rahmetini en yalın rahatlama olarak sunmaktı. Bu güçlü fikir, her şeye kadir ve rahim bir Tanrı'nın bütün rasyonel insan umutlarına karşı olarak ve bizim yoksunluklarımızı göz ardı ederek değersiz kullarına bahşettiği, adaletin sınırlarını aşan ve ifade edilemez bir kurtuluştu. Bu anlayış, üç asır boyunca (ve hatta bugün bazı yeniden diriliş hareketlerinde), kendilerini birbiri ardınca gelen Protestan hareketlerine bağlayan Hıristiyanları etkiledi. Bu yeni inanca bütün benlikleriyle gönül verenler, bunu kendilerini kuşatan bir korku ve minnettarlık duygusunun etkisiyle yaptılar. Bazı durumlarda ise bu duygular, devrimsel değişimin ardındaki saik oldular.

Bu kurtarıcı eylemin gerektirdiği şey ilk başta ve her şeyden önemlisi bizim tanımamız, kabul etmemizdir. Hem kurtuluşu ve hem de kurtuluşun münhasıran Tanrı'nın lütfu olduğu gerçeğini kabul etmemiz gerekir. İnsanların bu lütfu kazanmak ya da onu meydana getirebilmek için yapabilecekleri hiçbir şey yoktur. İnsanların bu konuda yapabilecekleri yegâne eylem bunu kabul etmektir. Bu kabul aslında iman sahibi olmanın da kendisidir. Reform teolojisi [Kalvinist teoloji (çev.)] mantığında, bu asgari katılım ve hatta iman dahi Tanrı'nın bir lütfudur. Ancak bu katılım, Katolik dindarlığının salih amel anlayışının aksine, kendi hiçliğimizi, Tanrı'nın kurtarma eylemine hiç katkımız olmadığını kabul etmeye dayanan türde bir katılımdır.

Bu inanç Katolik kutsal anlayışını bütünüyle reddetmeyi gerektirir; dolayısıyla da kilise ve kilisenin aracılık rolü de reddedilmelidir. Katolik sakramentler teolojisi, özellikle de, günahkâr rahiplerin eliyle bile olsa, kiliseye Tanrı ile insanlar arasında bütünleşmeyi sağlama gücünün bahşedildiği evharistiya sakramenti, menfur bir doktrindi. Mesele din adamlarının günahkârlığı meselesi dahi değildi; bu sadece asıl sorunu daha da acıklı hale getiriyordu. Asıl sorun Tanrı'nın kuluna vereceği karşılığın, icra edilişi insanların yetkisinde olan bir eyleme, Komünyon ayinine bağlanması, dolayısıyla Tanrı'nın lütfunun adeta hapsedilmesiydi. Bütün bu teolojinin anlamı, Tanrı'nın kurtuluşumuza olan bütüncül ve katışıksız katkısını kabul etmek konusunda küfür dolu ve küstahça bir inattan başka bir şey olamazdı. Bu Tanrı'nın sınırsız hükümranlığını kayıt altına almak adına haddini bilmez bir çabaydı. Dolayıyla bu anlayış, Protestanların iman diye tanımladıkları şeyle çelişiyordu.

Komünyon ayini ile birlikte, ortaçağ Katolikliği'ne ait kutsal düşüncesinin tamamı, Tanrı'nın kudretinin daha yoğun bir şekilde mevcut olduğu ve insanların bu kudrete daha fazla yaklaşabilecekleri özel yerler, zamanlar ve eylemler olduğu düşüncesi de eleştirildi. Bu nedenle Protestan kiliseler (özellikle de Kalvinist olanlar) hac yolculuklarını, kutsal emanetlere saygıyı, kutsal yerlere yapılan ziyaretleri ve geleneksel Katolik ritüellerini ve dindarlık uygulamalarının pek çoğunu tamamen reddetti. Kutsal anlayışıyla birlikte, ortaçağ Katolik kilisesinin kutsalın mahalli ve vasıtası olması anlayışı da reddedildi. Bütün bunların neticesi olarak da, kilisenin temel aracılık rolü bir anlam ifade etmez oldu.

Eğer kilise kutsalın mevkii ve aracısı olsa idi bu durumda bizler kilisenin dini tören hayatına mensubiyetimiz ve katılımımız gereği Tanrı'ya daha da yakınlaştırılırdık. Böyle bir ortamda inayete dolaylı olarak kilise aracılığıyla erişebilir ve tıpkı azizlerin hepimizin sürdürdüğü ortak yaşamı zenginleştirmeleri gibi bizler de birbirimize aracılık edebilirdik. Kilisenin kutsal anlayışı reddedilince, bu tür aracılık da kaçınılmaz olarak reddedilmiş olur. Her fert, Tanrı karşısında yalnızdır. Ferdin kaderine –kurtuluş ya da lanetlenmesine– ayrı olarak karar verilir.

Kutsalın ve aracılığın birlikte reddedilmesi (daha evvel bu şekilde tanımlanmış olan) profan yaşamın konumunu iyileştirdi. Ortaçağ Katolikliği'nin tamamlayıcı bir parçası olan özel manastır hayatına has mesleklerin reddedilmesi bu değişimin göstergelerindendi. Hayat boyu bağlılık yeminleriyle girilen ruhbanlık hayatı, hem Protestanlarca hem de Protestanların Katolik muhaliflerince Katolik kilisede kutsallık örgütünün bir parçası olarak görülmüştü. (Bu uygulamanın teolojik bir yanlış anlamaya dayanmakta oluşu, onun sosyolojik hakikatinin değerini düşürmez.) Bunun nedenlerinden biri rahiplik ile ruhbanlık (evlenmeme) hayatı arasındaki ilişki idi. Başka bir neden ise, karşılıklı şefaat etme düzeni içinde dindarlığın önemi idi; çünkü rahip sınıfından olmayanların herkes adına çalıştıkları, mücadele ettikleri ve idarecilik yaptıkları gibi, manastır keşişleri ve rahibeler de herkes adına dua ediyorlardı. Hem geleneksel Katolikler hem de Protestan reformcularının ortak (hatalı) kanaatlerine göre, bu mesleklerle alakalı olarak Tanrı'ya yakınlık konusunda bir hiyerarşi vardı. Buna göre, dini hayat seküler hayata nispetle daha yüce/Tanrı'ya daha yakın idi. Din adamı olmayan insanların, dindarların ibadet hayatına ve zahit yaşam tarzlarına olan bağımlılıkları konusunda yoğun bir bilinç oluşurken, karşılıklı aracılık anlayışı unutuldu. Bu anlayışın neticesinde ise, üretime yönelik işgücü ve aile yaşamı başta olmak üzere seküler hayatın spiritüel statüsü sürdüğü yaşamların statüsü aşağı konuma çekildi.

Kutsallığı ve aracılık fikrini reddeden Protestanlar bu hiyerarşiyi de reddetmiş oluyorlardı. Çünkü bu hiyerarşi anlayışının kökleri Hıristiyan inancıyla bağdaşmıyordu; aynı zamanda söz konusu anlayış Protestanların anladıkları şekliyle dini teslimiyet duygusunun tabiatına da ters düşüyordu. Aracılıkla elde edilen bir kur-

tuluşun mümkün olmadığı bir yerde inananın kişisel teslimiyeti önem kazanır. Bu yüzden iman vasıtasıyla kurtuluş, sadece insanın salih amellerinin anlamsızlığı hakkında teolojik bir savı değil, aynı zamanda da kişisel teslimiyet duygusuna yapılan çok önemli vurguyu da ifade eder. Artık kişinin kurtarılmışlar arasına alınması, Tanrı'nın halkından bir fert olabilmesi, sakramentlere devam eden geniş bir düzene bağlılığı ile değil, bireyin samimi, kişisel teslimiyetiyle mümkün olur.

Manastır hayatının özel mesleklerinin temelleri Hıristiyan teslimiyetinin hem aracısız tabiatını hem de samimiliğini hiçe sayar. O dönemde yaygın olan bozulmuş, hiyerarşik manastır hayatı anlayışında, ben ruhban sınıfından olmayan bir birey olarak kendi kurtuluşumla adeta yarım alakalıyımdır. Bir başka ifadeyle, benim kendi kurtuluşumdaki rolüm iki nedenden dolayı eksiktir. Birinci neden, Hıristiyan hayatına tam anlamıyla adanmış olanların ehliyetlerinden kilisenin aracılığı vasıtasıyla yararlanmak ihtiyacı içinde oluşumdur. İkinci sebep ise, benim bu düşük seviyeli adanmışlığı kabul etmekle imanıma tam anlamıyla teslimiyet durumundan daha azına razı olmamdır. Benim konumum kilise gemisinin Tanrı'ya yolculuğu sırasında orada bulunan bir yolcu olmaktan ibarettir. Ancak Protestanlara göre yolcu diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü Katolik anlayışındaki gibi bir gemi, insanları kurtuluşa taşıyan ortak bir hareket söz konusu değildir. Her bir inanan kendi sandalının küreklerini çeker.

Protestan kiliseleri, bütün inananların din adamlığı doktrini adına özel din adamlığı sınıfını kabul etmemişlerdir. Aynı anlayışla manastır hayatına ait özel mesleği reddettiler. Böylece onlar din adamlığı sınıfı dışındaki hayatın tinsel değerini de onaylamış oldular. Protestanlar herhangi özel bir yaşam şeklinin kutsalın öncelikli mevkisi olması anlayışını reddederek kutsal ile profan arasındaki ayrımın kendisini inkâr etmiş oluyorlardı. Dolayısıyla onlar bu iki kategorinin birbirine geçişliliklerini kabul ediyorlardı. Keşiş yaşamına atfedilen özel statüyü kabul etmemek de, gündelik yaşamın sadece profan olmakla kalmayan, kendinde bir kutsallığı olan ve kesinlikle ikinci sınıf olmayan konumunu da tasdik etmekti. Manastır hayatının kurulması üretken iş hayatı ve aile hayatının tinsel konumunun karalanması şeklinde algılandı. Bu anlayış, söz konusu yaşam tarzlarının manevi bakımdan yoksunluk alanları olarak

damlaganlamalarıydı. Manastır hayatını inkâr etmek din dışı yaşamın Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirebilmesi hayati bir mahal olarak yeniden onaylanması anlamına geliyordu. Luther, böyle bir keşiş hayatını terk edip, eski bir rahibe ile evlenmek suretiyle bu iki yaşam tarzı arasındaki ayrım çizgisinin ortadan kaldırılışını işaret etmiş oldu. Amacım açısından önemli olan husus, işte bu olumlu yandır. Bir başka ifadeyle, Hıristiyan yaşamının bütünlüğünün bu hayattaki eylemlerde, kişinin işinde, evlilik yaşamında ve ailede bulunabileceğinin benimsenmesidir. Bana göre, modern gündelik hayatın benimsenmesi anlayışının gelişimi, bütün yönleriyle, reformcuların tinselliğinde öngörülmüştür; aslında bu anlayış onlar tarafından başlatılmıştır. Bu, kutsal otoritenin ve üstün meslekle-rin reddedilmesinin hiyerarşi karşıtı neticeleri için olduğu kadar, üretime dönük emek ve evlenip çoğalma konularındaki olumlu bakışlar için de geçerlidir.

13.2

Gündelik hayat konusundaki söz konusu köklü yeni değerlendirme, doğal olarak Yahudi-Hıristiyan-İslam dini geleneklerinin en temel öngörülerinden birisiydi: Tanrı bizatihi yaratıcı olarak yaşamı ve varlığı benimser. Bu anlayış Tekvin'in birinci bölümünde yinelenen bir ifadede açığa çıkar: "Tanrı bunun [kâinatın] iyi olduğunu gördü". Bir mesleği icra ederek geçen hayat tam anlamıyla bir Hıristiyan yaşam olabilir, çünkü bu Tanrı'nın bu dünya konusundaki söz konusu onayının bir karşılığı olarak görülebilir. Bu anlamda Reformcuların yaptıkları Hıristiyan âlemindeki oldukça eski bir anlayıştan köklü neticeler çıkarmaktan ibaretti. Aslına bakılacak olursa, çalışırken dua ve zikirle dolu bir hayat sürme anlayışının öncülüğünü yapanlar manastır rahipleriydi.

Ancak hayatın benimsenmesi konusundaki bu Yahudi-Hıristiyan algının özgüllüğü çoğunlukla gözden kaçırıldı. Bilhassa antik pagan felsefesiyle onun arasındaki zıtlık hep unutulur. Hıristiyanlık, özellikle en münzevi varyantlarında, başka şekillerde Stoacılığın bir devamı ya da (bazen Nietzsche'nin söylediği gibi) Platonizmin bir uzantısı olarak görülür. Ancak Stoacılıkla olan bütün güçlü ortaklıklarına –örneğin evrensellik vurgusu, ilahi takdir anlayışı, özverinin yüceltilmesi– rağmen, ikisi arasında büyük bir uçurum

mevcuttur. Aslında, Stoacı özveri ile Hıristiyanlığın anlayışı birbirinden çok farklıdır. Stoacı bilge, "tercih edilen" bazı şeylerden, örneğin sağlık, bağımsızlık ya da hayat gibi, vazgeçmeye hazırdır, çünkü bilge bunları hakikaten değersiz görür. Onun için değerli olan şey sadece eşyanın düzeninin bütünüdür; bu bütünlük içinde ise bazen tercih edilen şeyler yok olur ya da kaybedilir. Buna karşılık, Hıristiyan şehidi, sağlığını, bağımsızlığını ya da hayatını feda ederken bunların değersiz olduğunu ilan etmez. Tam tersine, eğer bu vazgeçilenler büyük değer taşıyan şeyler olmasaydı, şehitlik eylemi anlamını yitirirdi. Dostları için hayatından vazgeçen bir kimseden daha fazla sevgisi olan bir kimse olamayacağını söylemek hayatın büyük bir değer olduğunu ima eder. Aynı cümle, hayattan ilgisizlik duygusu nedeniyle feragat eden birisine referansla söylenmiş olsa bütün anlamını yitirirdi; bu durumda o insanın sadece bir şeyden vazgeçtiğini ifade etmiş olurduk.

Yahudi-Hıristiyan şehitlik anlayışının esası, kişinin bir iyiden/değerden Tanrı'ya itaat etmek için vazgeçmesidir. Tanrı'nın meşgul olduğu şey hayatı takdis etmektir. Tanrı ilk olarak İsrail'i "kutsal millet" olmaya davet etti (Çıkış 19:6). Ancak hayatın kutsanması, hayatın tamlığının zıddı değildir. Doğru olan bunun tam aksidir. Şehitliğin özünde mevcut güçlü kayıp duygusunun nedeni de budur. Şehitlik yalnızca günah ve dünyadaki düzensizlik nedeniyle gerekli olur. Çünkü örneğin bir Nabukadnezzar ya da bir Antiokus Epifanes, İsraillilerin putlara tapınmasını ya da başka şekilde Tora'yı ihlal etmelerini şart koşar. Yahut da Hıristiyanların meşhur durumunu ele alırsak, İsa'nın öğretisinin kendisini çarmıha götürmesi dünyadaki kötülüğün, ışığı kavrayamayan karanlığın bir neticesiydi. Tanrı'nın ihsan ettiği yenilenmiş düzende iyinin iyi adına feda edilmesine gerek yoktur. Yahudilikteki ve Hıristiyanlıktaki eskatolojik vaade göre, Tanrı iyinin bütünlüğünü eski haline getirecektir.

İşte bu, çoğu kez birbirine paralel gösterilmiş olsalar da, İsa'nın ölüm hikâyesiyle Sokrates'inkini birbirinden ayırır. Sokrates arkadaşlarına değerli hiçbir şeyi kaybetmediğini, büyük bir iyiliğe kavuştuğunu ispatlamaya çalışır. Sokrates, Crito'dan son bir talepte bulunur ve Asclepius'a olan kamış borcunu ödemesini rica eder;[15]

• • • •

15 *Phaedo*, 118A.

sanki bunu yaparken hayatın tek ilacı ölüm olan bir hastalık olduğunu ima eder (Asclepius kişiyi iyileşmekle ödüllendiren iyileştirici tanrıdır). Sokrates sakin bir şekilde dertsiz, tasasızdır. İsa ise bahçede ruh ıstırabı çeker, "beni neden terk ettin?" diye haykırırken çarmıhta ümitsizliklere yuvarlanır. Son çilesini çekerken, İsa bir an için bile sakin, dertsiz ve tasasız değildir.

Stoacı ve Hıristiyan feragatının arasındaki büyük fark şudur: Stoacılara göre eğer hakkıyla feragat edildiyse kendisinden feragat edilen şey aslında iyinin bir parçası değildir. Hıristiyanlara göre kendisinden feragat edilen şey bu sayede iyi olarak tasdik edilir – hem eğer o şey önemsiz ise feragatin anlamını yitireceği anlamında, hem de feragat etmek Tanrı'nın iradesini yerine getirme olması, bunun ise feragat edilen sağlık, bağımsızlık, hayat gibi şeylerin iyiliğini onaylamış olması anlamında iyidir. Çelişkili bir şekilde Hıristiyan feragatı feragat edilen şeyin iyiliğinin doğrulanmasıdır. Stoacılara göre ise, sağlığın, bağımsızlığın ya da hayatın kaybedilmesi iyinin bütünlüğünü etkilemez. Tam tersine, kayıp bütünsel olarak iyi olan ve söz konusu iyi niteliği azalmaksızın değiştirilemeyecek bir bütünün parçasıdır. Stoacılar ışığın parlaklığını gösterebilmek için ihtiyaç duyulan gölge gibi imgeler kullanırlar. Ancak Hıristiyan görüşe göre, kayıp iyinin bütünlüğüne zarar verir. İşte bu gerekçeyle Hıristiyanlık, bu bütünlüğün yeniden eski haline getirilmesi hususunda –farklı şekillerde anlaşılmış olsa da– eskatolojik bir perspektifi öngörür.

Bu önemli zıtlık gözden kaçırılır. Bunun nedeni Hıristiyan betimlemenin sadece antik görüşü değiştirmekle kalmayıp aynı zamanda bir kaynaşmaya ya da alternatif pek çok kaynaşmaya da yol açmış olan bir ortaklığa girmesinden kaynaklanır. Söz konusu kaynaşmalar arasında, Batı Hıristiyan âleminde en meşhur ve en etkili ikisi Augustinus ve Thomas Aquinas tarafından yapılmıştır. Bu şekilde bir birlikteliği destekleyen güçlü sebepler mevcuttu. Platon'un iyi fikri, bu sebeplerin en güçlülerinden birisiydi; Augustinus bu kavramı bir bağlantı olarak Batı ortaçağ kültürüne perçinlemiştir. Buna ilave olarak, Platon bütün varlıkları iyi olarak görmek adına bir açıklama da önerir; bu açıklama Augustinus'un kendi hayatındaki Maniheist evresini aşabilmesine yardımcı olur.

Yunan kilise babalarına ve Augustinus'a borçlu olduğumuz, eşyanın iyiliğinin –Müslüman ve Yahudi düşünürlerce yapılan

kaynaşmalara benzer ve aslında daha sonraki evrelerinde de bu kaynaşmalardan etkilenecek şekilde– Platon'un ideler düzeni bağlamında yorumlanması Batı medeniyetinin şekillenmesine yardım eden en etkili ve en önemli sentezlerden birisidir. Platon'un *Timaeus* eserindeki yaratılış hikâyesi bu anlayışa olanak tanımıştır. Bu anlayış yaratılmışların Tanrı'nın işaretleri, idelerinin cisimleşmesi olarak anlaşıldığı güçlü ve sıklıkla yinelenen fikirde görülebilir. Bu anlayış vasıtasıyla, bir ontik logos düşüncesi, yüzyıllar boyunca Hıristiyan teolojisinin tam merkezine lehimlenmiştir; bu öylesine kabul görmüştür ki modern dönemdeki pek çok insana göre bu düşünceyi eleştirme ateizmden farksızdır.

Ancak bu sentez doğal olarak Hıristiyan medeniyetinde gerilimlerin, tartışmaların ve nihayetinde acılı kopmaların da konusu olagelmiştir. Nominalistler ve daha sonra da Reformcular kozmik düzen anlayışına karşı çıktılar. Aynı şekilde, çok sayıda başkaları da Tanrı'nın bir yaratıcı ve koruyucu olarak hükümranlığını savunmak adına bu anlayışa karşı çıktı. Istırabı ve kaybı iyi bir düzenin zorunlu ve bütünleyici bir parçası olarak tevil eden temelde Stoacı bir teodise, örneğin Leibniz'le sürekli olarak tekrar gündeme gelir. Buna karşılık da, bu Stoacı teodiseye her defasında karşı çıkanlar olur. Örneğin Kant bu anlayışa karşı çıkar, Kierkegaard ise buna karşı mücadelesinde çok daha tavizsiz bir tutum sergiler.

Pavlus'un ruh ve beden muhalefeti tekrar tekrar ısıtılıp gündeme getirilerek tinsel ile bedensel arasındaki Platon kaynaklı zıtlıkla bağdaştırılır. Bu bağlamda, asıl sabıkalılardan birisi Augustinus'tur. Ancak daha pek çokları, kendilerine ait benzer çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı Descartes ve ondan etkilenen bütün rasyonalist ve deneyci filozoflardır. Aynı şekilde her defasında bu çıkarımların muhalifleri de kendi pozisyonlarını hararetle savunmuşlardır. Az sonra Püriten vaiz William Perkins'den bunun bir örneğini okuyacağız.

Platoncu ruh/beden zıtlığı yorumu belli bir hiyararşi düşüncesini de haklı çıkarır. Bu ise Hıristiyanlık öncesi zahitlik anlayışlarıyla birlikte münzevilik hayatının "üstün" olarak görülmesi görüşünün itibar kazanmasına yardım eder. Bu, Reformcuların başkaldırdıkları, manastır hayatını tam ve gerçek Hıristiyan hayatı, bunun dışındaki yaşamı ise eksik bir dindarlık olarak gören bozulmuş bir anlayıştır. Reformcular manastır idealini normal hayata

bir hakaret olarak görürler. Onlara göre manastırcılığın Hıristiyan terimlerindeki anlamı bu hayatın değerinin onaylanması olması gerekirdi. Yanlış anlamanın bilhassa, hatta öncelikli olarak sadece Reformculara ait olmadığı ortadadır. Manastır sisteminin bizatihi kendisi başka eleştirmenlerin, örneğin Erasmus'un, açığa vurduğu gibi kötü bir haldeydi.

Protestan Reformu, başka şeylerin yanı sıra, bu senteze karşı yapılmış bir meydan okumaydı. Bunun bir sonucu olarak, Hıristiyan inancının antik çağ metafizik ve ahlakıyla yapılan sentez neticesinde etkisizleştirilmiş olan belirli temel potansiyellerinin gelişmesine imkân tanındı. Buradaki en önemli potansiyel ise hayatın kutsanmasını sadece asgari sınırlar içinde değil, fakat gündelik hayatın her alanına nüfuz edebilen bir değişim olarak algılama olanağı idi. Belki de Rabbinik Yahudilik, bu potansiyelin ilk önemli kabulünün örneğini verir. Bu potansiyel içinde bulunduğumuz çağın en başında, şeriatın gündelik hayatın ayrıntılarına baştan sona nüfuz ettiği Ferisi yaşam şekli anlayışında gerçekleşir.[16] Bununla birlikte, Protestan Reformu Hıristiyanlık âleminde daha önce emsali görülmemiş bu tinsellik şeklinin yayılmasına yol açtı.

Bu potansiyelin farkına varılınca, o artık kendine ait bir mecra yaratmıştır. Bir başka ifadeyle, bu kabulün etkileri Protestan Avrupa'nın sınırlarının da ötesinde hissedilmeye başlandı; ancak bu, etkinin Protestan Avrupa'nın sınırları dahilinde çok daha kuvvetli olduğu anlamına gelmez. Katolik ülkelerde ve daha sonra da sekülerize olmuş varyantlarında hissedildi. Bu anlayışın etkisi, bu olasılığın İncil mesajının hiyerarşi karşıtı yanıyla güzel bir şekilde uyum gösterdiği alanlarda daha da fazlaydı. Gündelik hayatın bütün olarak kutsanması, ilk olarak meslekler daha sonra da sosyal kast hiyerarşileri anlayışlarıyla uyuşması imkânsızdı. İncilin fani olduğu kadar tinsel olan, bu dünya düzeninin Tanrı krallığında tersine döndürüldüğü, Tanrı çocuklarının aptallığının bilgenin hikmetinden daha güçlü olduğu anlayışı daha önceki üstünlük anlayışlarının değer kaybetmesinde ve gündelik hayatın yeni tinsel statüsünün itibar kazanmasında etkili oldu.

• • • •

16 Bkz. Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *Halakchic Man*, çev. Lawrance Kaplan (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983), Kısım I.viii. Burada Soloveitchik "Halaka insanı"nı "homo religious" ile karşılaştırır ve önceki nin insanların yaşadığı dünyayı kutsallaştırmaya çabaladığını vurgular.

Gündelik hayatın bu tinsel amacı içerebilmesi için, doğal olarak Tanrı'nın amaçlarının ışığında, mutlak anlamda Tanrı'nın inayetine yönelik şekilde yaşanması gerekliydi. Bu da kişinin günahlardan, ahlaksızlıktan ve her türlü aşırılıktan sakınarak Tanrı'nın yaşamla ilgili niyetlerini gerçekleştirmesi anlamına gelmekteydi. Bu aynı zamanda kişinin hayatını Tanrı için yaşaması anlamına geliyordu. Günah insanları bu nihai amaçtan saptırdı.

Tanrı insanı diğer yaratılmışlardan üstün bir konuma yerleştirdi ve dünyadaki varlıkları onun hizmetine sundu. Ancak insanların da buna karşılık Tanrı'ya hizmet etmeleri ve O'nu yüceltmeleri gerekir; dolayısıyla da insanların eşyayı kullanmaları da bu temel amaca hizmet etmelidir. Ne var ki, günahın neticesi olarak insanlar eşyayla Tanrı'nın hatırına değil de kendi menfaatleri için ilgilenmeye başlarlar. İnsanlar dünyalık menfaatleri, Tanrı'nın amaçlarına götüren vasıtalar olarak değil de, bizatihi amaç olarak arzulamaya başlarlar. Bu durum ise bütün varlık düzenini alt üst eder. İnsanların varlık gayesi diğer yaratılmışları Tanrı'ya getirmekti. Ancak insanlar eşyanın kendisini amaç edinmeye başlayınca, hem insanlık hem de diğer yaratılmışlar Yaratıcıları ile olması gereken ilişkilerinden uzaklaşmış oldular.

Aslı itibarıyla Augustinuscu olan bu fikir Püriten düşüncenin temelini oluşturuyordu.

> İnsan aslen dünyada bu yaratıklar üstünde bir imparator ve hükümrandı... Ancak günah bu düzeni bozdu ve yeryüzüne karmaşa getirdi. İnsan tahtından indirildi, kendisine hizmet için yaratılan şeylerin hizmetçisi ve kölesi haline geldi. İnsan, Tanrı'nın insanın ayakları altına koyduğu şeyleri gönlüne yerleştirdi.[17]

Bu yaratılışın düzenini bozar: "İnsan Tanrı'yla yaratılmışlar arasında aracıydı; bütün sadakatiyle iyiyi iletiyordu. Bu nedenle insan bozulduğunda, Gökyüzü ve Yeryüzü paramparça olur, arklar çatlayınca ve ortadan kalkınca artık Kaynaktan bilgi taşınmaz".[18] İnayetle gelen yeniden yaratılış bu doğru düzeni yeniden inşa eder.

• • • •

17 İbare Urian Oakes, *A Seasonable Discourse*'tan E. S. Morgan tarafından *The Puritan Family* (New York: Norton, 1966), s. 14'te alıntılanır.

18 İbare Thomas Hooker, *The Application of Redemption*'dan Morgan, *The Puritan Family*, s. 14'te alıntılanır.

İnsanlık eşyayı terk edip yine Tanrı'ya yönelir. Ancak bu geleneksel anlamıyla bir münzevi hayatı anlamına gelmez. İnsanların Tanrı'nın onlar için yarattığı şeylerden faydalanması amaçlanmıştır –burada dikkat edilecek yegâne husus, faydalanmanın belli bir ruha uygun olarak gerçekleşmesidir. Eşyadan faydalanırken onlardan bağımsız olmak zorundayız. "Yememizde, içmemizde, uyumamızda ve eğlenmemizde" Tanrı'ya yakınlaşmaya çalışmalıyız.[19]

Tanrı düzeninde gerçek yerlerini almak için insanlar birbirine zıt iki sapmadan sakınmak zorundaydılar. Keşiş gibi bu dünyaya ait şeyleri –mülk, evlilik– reddetme hatasından sakınmak zorundaydılar. Çünkü bu tavır, Tanrı'nın armağanlarını hor görmek demektir; halbuki insanlar bu nimetleri hürmetli bir şekilde kullanmak suretiyle Tanrı'ya geri getirmelidir. "Tanrı bize dünyevi şeyleri faydalanalım diye verdi... Bu nedenle onların tatlarına varmalı, susuzluğumuzu onlarla gidermeli fakat doymak bilmez bir şekilde daha fazlası için hırslanmamalıyız".[20] Dahası, münzevilik Tanrı planından sapmak olduğu kadar, aynı zamanda kibir mahsulü bir yaklaşımdır. Papacılara özgü bu kibir, bizim kendi yeniden yaratılışımıza katkıda bulunabileceğimizi vehmettiren bir önyargıdan kaynaklanır.[21]

Sakınmamız gereken diğer yanlış ise, eşyaya dalmak, eşyayı amaç edinmektir. Bu durum, "Tanrı'ya yakınlaşmayı, kendimizin ve başkasının ebedi iyiliğini ve mutluluğunu kastetmediğimizde" ortaya çıkar.[22] Püriten vaizlerin sürekli yineledikleri gibi, kötülüğü doğuran eşyanın kullanımı değil bunları kullanmadaki sapkın amacımızdır: "Gönlümüzü Tanrı'dan ve iyilikten alıkoyan *Dünya* değil, dünyaya duyulan *sevgi*dir".[23] Ya da aynı şeyi bir başka şekilde

• • • •

19 Thomas Leadbeater'ın bir vaazından alıntılanır; bkz. Morgan, *The Puritan Family*, s. 16.

20 Alıntı için bkz. Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), s. 41.

21 William Perkins "Papacı yeminlere", "sadece irade ibadeti" diye saldırır. Alıntı için bkz. John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 224, n. 2.

22 Robinson'dan alıntılanır; bkz. Charles H. Georg, Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation* (Princeton University Press, 1961), s. 124.

23 Richard Sibbes, *The Saints Cordials* (1637)'den alıntılanır, bkz. *a.g.e.*, s. 124-125.

ifade edecek olursak, dünyadaki şeyleri sevmeliyiz ancak bu sevgimiz bir anlamda şeyleri geçerek onların yaratıcısına erişmelidir. "Tanrı *Hayvanlara* ya da *Yaratılmışlara* rahmeti ya da sevgiyi yasaklamaz; ancak senin sevginin onlarda sona ermesini istemez."[24] Dünyanın efendi olduğu yerde her şey çarpıklaşır: "Dünya kalplere yerleştiğinde, bu bizi Tanrı'ya karşı, insanlara karşı yalancı yapar; işlerimize sadakatsiz ve dinin kendisine yalancı kılar. Bu nedenle dünyayı olması gereken yere, ayaklarının altına koymaya çalış... dünyayı hakkıyla bilip ondan nefret edebilmek için gayret et".[25] Bir anlamda dünyayı sevmemiz gerekirken bir anlamda da ondan nefret etmeliyiz. İşte bu Weber'in Püritenlerin "dünyevi asketizm"i olarak adlandırdığı şeyin özüdür.[26] Günahın neticesinde ortaya çıkan eşyaya dalma yanlışını düzeltmek için eşyayı tamamen terk etmek doğru değildir; yapılması gereken eşyayı belirli bir yaklaşımla, ondan bağımsız ve Tanrı'ya odaklanmış şekilde kullanmaktır. Bu eşyayı hem önemseme hem de önemsememe tavrıdır; tavrın çelişkili tabiatı Püritenlerin eşyayı "mesafeli bağlılıkla" kullanmamız gerektiği anlayışında ortaya çıkar. Eşyayı kullan, ancak "onlara bağlanma, ancak ondan soğu; böylece onları sanki onları kullanmamışsın gibi kullanabilirsin".[27]

Bu Pavlus'un dillendirdiği, doğrudan reddetme tavrından aşağı, ikinci en iyi yaklaşım değildir. Nitekim aziz Pavlus, "yanmaktansa evlenmek daha iyidir" ve "yine de evli olmayanlarla dul kadınlara şunu söyleyeyim; benim gibi kalsalar kendileri için iyi olur" (1. Korintliler 7:8-9) dediğinde ima ettiği şey bu türdendir. Aksine dünyayı mesafeli bir bağlılıkla kullanmak gerçek düzeni yeniden yapılandırmanın tek yoludur. Münzevilik/asketizm gündelik yaşamın pratikleri içinde gerçekleşmelidir.

Gündelik hayat bu şekilde kutsanır. Ancak bu kutsama, Katolik geleneğin tavrı olan hayatı kilisenin sakramentlerle ilgili hayatına bağlamakla yapılmaz; tam aksine, dürüstçe ve [eşyadan] bağımsız olarak yaşanması gereken bu hayatın bizatihi kendisinde meydana gelir. Evlilik ve iş tercihi fazlalıklar değildir; bunlar hayatın özüdür-

• • • •

24 Increase Mather, alıntı için bkz. Miller, *New England Mind*, s. 42.

25 Richard Sibbes, alıntı için bkz. George & George, *Protestant Mind*, s. 125.

26 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), s. 170-171.

27 Increase Mather, alıntı için bkz. Miller, *New England Mind*, s. 42.

ler ve kendimizi amaçlı bir şekilde bu ikisinin içine atmalıyız. Ancak aynı zamanda gönüllerimiz başka yerde olmalıdır.

> Hayat dolu her bir Hıristiyanda birbirine tuhaf bir şekilde karışmış başka bir erdemler bileşkesi mevcuttur. Bu dünyevi işlerde itina ve titizlikle çalışma ve buna rağmen dünyaya karşı duyarsızlık tavrıdır; bu hiç kimsenin anlayamayacağı ancak bilinen bir tür gizemdir. Bir adamın bir şeyi yaparken önceki ve sonraki bütün fırsatlara (sarılması) ve hiçbir imkânı kaçırmaması, her yöne gitmesi ve kendisini kazanç için harekete geçirmesi, onun işinde en itinalı ve titizlikle yapacağı şey olacaktır. Böyle olduğu halde dünyaya karşı duygusuz bir kalbe sahip bir adam olmak gerekir... İşinde özenle ve sebatla çalışırken, gönlü bu şeylere müdana etmemelidir.[28]

Püritenlerin meslek anlayışının ciddiyetini bu şekilde kavrayabiliriz. İnançlı bir Hıristiyan olma adına Tanrı'dan gelen genel bir çağrı vardır. Buna ilaveten herkesin Tanrı tarafından takdir edilen ve davet edildiği özel bir mesleği, özel bir çalışma şekli vardır. Katolik kültüründe "meslek/çağrı (*vocation*)" terimi genellikle ruhban sınıfı ya da manastır hayatı bağlamında gündeme gelirken, Püritenlere göre en kötü istihdam dahi, insanlığa faydalı olması ve Tanrı tarafından yüklenmesi şartıyla bir meslektir. Bu anlamda, toplumsal hiyerarşideki ya da insan kapasiteleri arasındaki hiyerarşi olarak kabul ettiğimiz şeydeki yerleri ne olursa olsun bütün meslekler eşittir. John Dod'un dediği gibi:

> İşimiz ne olursa olsun, onlar vasıtasıyla Tanrı İsa'ya hizmet ederiz... Mesleğin adi bile olsa, yine de bu meslek içinde böyle bir efendiye hizmet ettiğin için, bu adi bir meslek değildir. Nerede istihdam edilirlerse edilsinler dürüstçe, görev duygusuna sahip gönüllerle ve zihinlerle işlerini yapanlar, Tanrı'nın onlar için belirlemiş olduğu işlerde, onları yerleştirdiği yerlerde Tanrı'ya hizmet edenler en değerli hizmetkârlardır.[29]

Joseph Hall da temelde aynı görüşün altını çizer:

> Çift sürmek, çapalamak da olsa, her iş tam bir itaat ve Tanrı buyruğunun bilincinde olarak yapıldığında, dürüst bir işte

• • • •

28 John Cotton, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 42-43.

29 John Dod, alıntı için bkz. George & George, *Protestant Mind*, s. 130.

> yaptığımız en sade hizmet büyük bir ödülle taçlandırılır; aynı şekilde Tanrı'nın öğütlerine ve yüceliğine saygısızca yapılan en iyi işler (vaizlik, ibadet, Evanjelik fedakârlıklarda bulunmak) lanetlenir. Tanrı belirteçleri sever; [yapılan mesleğin] ne kadar iyi olduğuna değil, ne kadar iyi yapıldığına bakar.[30]

Hall, sıradanın benimsenmesinde ortaya çıkan gizli değer ölçüsü değişiminin özünü yakalar. Bundan böyle, en üstün yaşam şekli, yüceltilmiş bir eylem türüyle belirlenemez. En üstün yaşam, kişinin, en bayağı varlık durumu bile olsa, yaşadığı şeydeki tinsel durumuna göre değerlendirilir.

Perkins muhataplarının hiyerarşik peşin hükümlerini şok edici bir açıklıkla şöyle ele alır:

> Şimdi eğer bir işi başka bir işe kıyaslayacak olursak bulaşık yıkamakla Tanrı kelamını vaaz etmek arasında fark vardır. Ancak Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanma bakımından bunlar arasında hiçbir fark yoktur... Çünkü Kutsal Kitapların bedensel olarak adlandırdıkları, ruhça yenilenmeyen ve İsa'nın bedeninde yeniden doğmayan kimsedir; dolayısıyla bu kimsenin yaptığı bütün işler de böyledir... Bu kimsenin yaptığı işler manevi görünse ve Tanrı'nın şeriatına uygun gibi görünse de, durum değişmez. Bilakis İsa'da yenilenen kimse tinseldir ve bu kişinin inançtan kaynaklanan bütün işleri de, asla kaba ve bayağı olamaz... Evet, evlilik hayatıyla ilgili işler saf ve tinseldir... Ve Tanrı yasaları dahilinde yapılan her ne olursa olsun, örneğin ayakkabı boyacılığı ve benzeri bedenle yapılan işler olsa da, zahirde ne kadar bayağı ve kaba olsalar da yine de bu eylemler kutsanmış eylemlerdir.[31]

• • • •

30 Joseph Hall, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 139 vd. William Perkins de aynı konuyu vurgular: "Her mesleğin işleri, kutsal bir şekilde icra edildikleri takdirde, iman ve itaat ile yapılmış olurlar ve en iyi şekilde Tanrı'ya hizmet ederler, meslekler asla aşağı dereceli olamaz... Mesleğin kötülüğü işin, emeğin iyiliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü Tanrı mesleğin iyiliğine bakmaz, fakat işçinin kalbine bakar. Bu nedenle de söylediğim şekilde yapıldığı takdirde bir çobanın sürüleri otlatması Tanrı'nın gözünde bir hâkimin hüküm vermesi kadar, bir kralın ülkesini yönetmesi kadar ya da bir vaizin kilisede vaaz etmesi kadar değerlidir.", George & George, *Protestant Mind*, s. 138.

31 William Perkins, *Works*, alıntı için bkz. George & George, *Protestant Mind*, s. 139.

Perkins'in bu pasajda şok etme amacı güttüğü aşikârdır ve böyle yapmakla da sıradan olanın kutsanması doktrinini yerleştirmeye çalışır.

Bu nedenle bir işte emek harcamak, kendimizi ara ara değil, fakat ciddiyetle ve sürekli olarak vermemiz gereken ciddi manevi bir iştir. Püritenler dinleyicilerine aylaklıktan kaçınmayı tavsiye ettiler. Bunun nedeni kısmen, boşta kalmanın şeytana uyma duygusunu beslemesiydi. "Dürüst bir işle meşgul edilmeyen bir kalp kendi kendine problem yaratır".[32] "Aylak adamın zihni kolayca şeytanın dükkânına dönüşür".[33] Ancak tek sebep bu değildi. Daha doğrusu bu kutsanmanın gerçekleşmesinin büyük oranda böylesi işler vasıtasıyla olacağı yönündeki pozitif sebebin negatif yönüydü.

Robert Sanderson'a göre, Tanrı'nın her birimize karşı lütufları, onun içimizdeki ruhunun tezahürleridir. Bu armağanlar bize kendilerini kullanma görevini yüklerler.

> Ruhun bu tezahürü... her bir insana meslek edinmeyi zorunlu kılar... O halde kalk ve çalışmaya başla: niçin bütün gün aylak aylak duruyorsun? ... Kilisede kendisini Hıristiyandan başka bir isimle adlandırmayanın aslında yaptığı gaspetmekten başka bir şey değildir. Eğer sen bedenin bir parçası olduğunu söylersen, o halde ben de sana bedendeki görevinin ne olduğunu sorarım? Eğer bir armağanın varsa o halde git ve bir iş edin.[34]

Ancak eğer niyet hatalıysa bütün bu işlerin manen hiçbir değeri yoktur. Amaç Tanrı'ya hizmet etmek olmalıdır. Bununla somut olarak ne kastedilir? Olumsuz yönde, bununla kastedilen şey, kişinin öncelikli olarak başka bir nedenle, yalnızca kendisiyle alakalı bir amaçla bir işle meşgul olmamasıdır. "Onları şeref, zevk, fayda, dünyevi metalar elde etmek için meşgul eden yaşamlar ve işler mahveder, çünkü bu yolla bizler Tanrı'nın belirlediğinden başka bir hedef için yaşamış, dolayısıyla da ne Tanrı'ya ne de insana de-

• • • •

32 Richard Sibbes, alıntı için bkz. William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York: Harper, 1939), s. 161.

33 John Dod, Robert Cleaver, *Household Government*. Alıntı için bkz. Michael Walzer; *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), s. 216.

34 Robert Sanderson, *Sermons*, alıntı için bkz. George & George, *Protestant Mind*, s. 130-131.

ğil sadece kendimize hizmet etmiş oluruz".[35] Hall bunu şöyle ifade eder:

> Hıristiyan insani yasaların zorunluluğuyla zorlanmış ya da yokluk korkusundan... kaynaklanan gereksinim yasasınca teşvik edilmiş olarak değil de, istekli ve hoşnut bir şekilde Tanrı'nın mesleklerini icra eder; kendi mal ve mülkünü zenginleştirmek için açgözlü bir arzuyla değil insanın yukarıya doğru yükselmesi için çalışmayı bir kıvılcım olarak yaratan Tanrı'ya vicdani bir itaatla bu görevi yerine getirir.[36]

Bunun tabii sonucu çalışmamızın semerelerinden itidalle, bu semereye yalnızca yaşamak ve Tanrı'nın işine devam edebilmek için gereksinim duyduğumuz bilinciyle faydalanmamızdır. Ancak hiçbir zaman bu semerelerin haddi zatında önem arzetmeye başlamalarına ve Tanrı'nın onlar için belirlediği aletsel önemlerinin ötesine geçmelerine müsaade edilmez.

Pozitif olarak ise hayatlarımızın amacını "insanlara mesleklerimizi icra ederek hizmet etmekle Tanrı'ya hizmet etmek olarak"[37] görmemiz anlamına gelir. Burdaki orta ifade bize, meşru herhangi bir işin temel niteliğinin bu işin insanların faydasına olması gerektiğini hatırlatmayı amaçlar. Perkins'in meslek tanımı "Tanrı tarafından kamu yararı için emredilen ve insana yüklenen belli bir yaşam tarzı" idi.[38] Yukarıda değindiğimiz gibi, bu doktrinin teolojik zemini yaratıcının yaratılmışların muhafazasını amaçlamasıydı. İnsanlar, Tanrı'nın amaçlarına kendi varlıklarını idame ettirmek için belirlenmiş vasıtalar olmak suretiyle hizmet ederler. Bunun anlamı başkalarını kendimizi tehlikeye atmak pahasına muhafaza etmeye davet edilmemiz değildir; kendinden feragat etme söz konusu değildir. Aksine, eşit şekilde hem insan ve hem de Tanrı'nın mahlukatı olarak kendimize ve hemcinslerimize hizmet etmeye çağrılırız.

Bunun da ötesinde çalışmamız kendimizi Tanrı'ya daha fazla adamak için vesile olmak zorundadır. Perkins hem genel hem

• • • •

35 William Perkins, alıntı için bkz. George & George, *Protestant Mind*, s. 136.

36 Joseph Hall, alıntı için bkz. *a.g.e.*

37 *a.g.e.*

38 William Perkins, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 128. Vurgu ilave edildi.

de bireysel işlerin "yaşayan bir insanda bedenle ruhun birleşmesi gibi birleşmeleri gerektiği" hususunda ısrar eder.[39] Robert Bolton'a göre Hıristiyan işinin gidişatını her zaman Tanrı'yla dolu bir zihinle, alışkanlık haline getirilmiş ibadet yaşamıyla tatlandırılmış ve kutsanmış... semavi meseleler ve tefekkürle dolu şekilde ele almalıdır".[40]

Burada Weber'in Protestanlığı kapitalizmi besleyen zemin olarak gören tezinin bir damarının temelini görmekteyiz. Weber Püriten meslek anlayışının mütevazı tüketim alışkanlıklarıyla birlikte, disipline edilmiş, akılcı ve düzenli çalışmaya odaklanmış bir yaşam tarzını beslemeye yardım ettiğini ve bu yaşam şeklinin endüstriyel kapitalizmin yerleşmesini büyük oranda kolaylaştırdığını düşünür. Bu tezin son yarısında, yani bu yeni çalışma kültürünün kapitalistlerin ve işçilerinin arasında yaygınlık derecesi konusunda ya da kapitalizmin gelişiminde asıl olup olmadığı konusunda tartışma söz konusu olabilir. Ancak iddianın ilk yarısı oldukça iyi temellendirilmiştir. İnsanlara faydalı, dolayısıyla da etkili olması gereken sürekli ve disipline edilmiş çalışmanın gerekliliğini vurgulayan tinsel bakış açısı kesinlikle modern kapitalist kültürün iş ahlakını şekillendirici etkilerden biri olarak, en azından Anglo-Sakson dünyada, tanımlanmalıdır.

Püritenlerin gündelik hayatın kutsanması anlayışları evlilik anlayışları açısından da benzer sonuçlara sahipti. Bir yanda evlilik kendi adına yeni manevi bir önem ve değer kazandı. Diğer yandan da evlilik asla kendi içinde bir amaca dönüşmemesi gereken tek amacı Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmaya hizmet etmesi gereken bir etkinlik olarak tanımlandı.

Birinci durumla ilgili olarak, evlilik hayatının iyileştirilmesi ilk Reformcularla başlar; onların manastır yaşamını reddedişlerinin temel bir nedeni de budur. Luther'in eski bir rahibeyle yaptığı evlilikten daha evvel bahsetmiştim. 1549 tarihli *Book of Prayer*'da başpiskopos Cranmer evlilik için öne sürülen geleneksel iki sebebe, yani zinadan kaçınma ve meşru çocuklar üretmeye bir üçüncüsünü ilave eder. Bu yeni neden "karşılıklı birliktelik, hem rahatta ve

• • • •

39 Perkins, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 136.

40 Robert Bolton, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 136.

hem de zorluk ve sıkıntıda birinin diğerinden alması gereken yardım ve huzur" olarak ifade edildi.[41]

Püritenlikle birlikte bu anlayış evlilik ilişkisinin ve gerektirdiği arkadaşlığın asli manevi değerini vurgulama yönünde gelişti. Karı ile kocanın birbirini sevmesi Tanrı'nın dileğiydi. Amerikalı bir ilahiyatçı olan Benjamin Wadsworth eşlerin "sevgilerinin gerçekten, samimi bir şekilde ve sıkı sıkıya birbirine kaynaşması için çaba sarfetmeleri gerektiğine" inanır. Aksi takdirde Tanrı'nın yasası ihlal edilmiş olur. Çünkü "Yüce Tanrı'nın tartışmasız otoritesi, açık emri karı ve kocaların birbirlerine çok büyük sevgi, aşk ve nezaket duymaları ve sergilemelerini talep eder".[42] Bu yeni evlilik sevgisinin kutsanması anlayışı Jeremy Taylor'ın "eşler arasındaki sevgi ışık kadar saf, tapınak kadar kutsal, dünya kadar sürekli bir şey"[43] olduğu şeklinde bazı aşırı söylemleri bile ortaya çıkardı.

Aynı zamanda da bu sevgi sadece ben merkezli olmamalıdır; evlilik sevgisi Tanrı sevgimize zarar vermemelidir. John Cotton şöyle uyarır: herhangi bir yaratılanı gereğinden fazla sevdiğimizde, "kocalardan, karılardan ve çocuklardan aşırı derecede hoşnut olduğumuzda, bu aşırılık Ruhun ışığını cılızlaştırır ve bulanıklaştırır". Erkek ve kadın, "evliliğin kendisinden daha yüce bir amaç" düşünemez hale geldiklerinde, "başları sevgiyle döndüğünde" yaradanlarını unuturlar. Bu konuda yapılması gereken şey, "örneğin eşlere sadece onları arzuladığı için bakmak değil, ancak Tanrı hizmetine daha iyi bağlanmak için ve onları Tanrı'ya yakınlaştırmak için eşler edinmektir".[44] Bu nedenle, sevgimizi de dengelemek zorundayız. Evliliğin ölümle sonlandığını sürekli olarak hatırda tutmalıyız.

Püriten inancının bu boyutunun modern kültürün gelişiminde önemli bir etkisi olduğu açıktır. Bu inanç, modern kültürün temel bir niteliğine katkıda bulunmuştur; bu katkıyı on yedinci yüzyıl sonlarında İngiltere'de ve Amerika'da yeni bir can yoldaşlığı olarak evlilik idealinin gelişmesinde görebiliriz. Bu yeni ideal gerçekte bizim çağdaş evlilik ve cinsel aşk anlayışımızın kökenidir. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.

• • • •

41 Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800* (Londra: Weidenfeld, 1977), s. 136.

42 *a.g.e.*, s. 136-137; Morgan, *The Puritan Family*, s. 48.

43 Stone, *The Family*, s. 137.

44 John Cotton, alıntı için bkz. Morgan, *The Puritan Family*, s. 48.

13.3

İngiltere ve Amerika'daki Protestanlığın Püriten kolunu incelemekteyim. Bu tercihimin nedeni, bu kiliselerin gündelik hayatın benimsenmesi diye adlandırageldiğim olgunun özellikle güçlü ve köklü bir sürümünü geliştirmiş olmalarıdır. Bu ise modern kültürün en temel fikirlerinden birini yaratmıştır. Püriten şairlerin en büyüğü bu fikri veciz bir formülasyonla şöyle belirtir:

> Önümüzdekinin
> Gündelik yaşamda mevcut olduğunu bilmek
> En önemli erdemdir.[45]

Ancak, Protestanlığın aynı iş ve evlilik doktrinini geliştirmemiş olan ya da farklı bir vurgu ya da yoğunlukla geliştirmiş olan farklı damarları da mevcuttur. Bunlar arasında Kıta Avrupası Kalvinist kiliseler, Lutheranlar ya da Alman Anabaptistleri sayılabilir.

Hiçbir suretle Kalvinist teolojinin Reform'un asli ilkelerinin sürdürülebileceği tek istikamet olduğunu ima etmek arzusunda değilim. Bu ilkeler, kurtuluşa götüren eylemin sadece Tanrı'ya ait olduğu, temize çıkmanın sadece imanla mümkün olduğu ve samimi şahsi bağlılığın gerekli olduğudur. Kalvinizmin içinde, Anglo-Sakson Püritenizmin mantıklı tek gelişim olduğunu da iddia etmiyorum. Tam tersine Kalvinistlere has, özellikle de Püritenlere mahsus bir özelliğin olduğunu, modern kültür üzerinde güçlü bir etki yaptığı için bu niteliğin gözler önüne serilmeye değer olduğunu ifade etmek istiyorum.

Kalvinizmin öne çıkan niteliği militan bir eylemcilik, kiliseyi ve dünyayı yeniden düzenleme arzusudur. İşte onları Lutheranizmden ayıran çarpıcı fark budur. Dünyevi işlerin harici şekillerini dikkate almak ve en temel meseleyi ruhun Tanrı'yla ilişkisi bağlamına oturtmak, inançla temize çıkma temel doktrinine ve bunun gerektirdiği bağlılığa karşı verilen geçerli bir tepkidir. Katolik kutsal anlayışını reddetmek, içsel bağlılık adına harici seremoninin tamamen önemsizleştirilmesi neticesini getirebilir. Bu doğrultuda gidebilecek pek çok akım vardır. Bunlardan bir kısmı antinomianizme (dini kuralları hafife almak), bir kısmı dini hoşgörüye ve bağnazlığı

• • • •

45 *Paradise Lost*, VIII, II. 192-194.

terk etmeye (latitudinarinizm), bir kısmı da iç ışık doktrinlerine yönelmiştir. Bu radikal teorilerin bir kısmı ise Ortodoks Kalvinistlerin istemediği şekilde İngiliz Püriten geleneği içinde tekrar gün yüzüne çıkar. Ancak daha ölçülü bir şekilde, bu ruh kurumsallaşmış Lutheran kiliselerin, episkopal ya da değil, pek çok kilise rütbesini itirazsız bir şekilde kabul etmelerini mümkün kılmıştır. Aynı şekilde Lutheran kiliseler Katolik geleneğe ait pek çok törensel unsurlarını da muhafaza etmiştir.

Kalvinizmin çizgisi ise oldukça farklı oldu. Kalvinizm, kilisenin her yerde yeni teolojinin belirlediği zorunlu ilkeler çerçevesinde yeniden yapılandırılması konusunda ısrar etti; dahası bu ilkeler farklı ulusal kiliselerde hemen hemen aynıydı. Bu durum 17. asırda ortaya çıkan İngiliz Püritenizmi içindeki büyük savaşlara kadar böyle devam etti. Kalvinizm genel olarak bu ilkelerin uygulama alanlarını daha çok genişletmeye ve kilise disiplini altında yaşayanların davranışlarını geniş kapsamlı bir düzene sokmayı amaçladı. Kalvinist hareketler yeni ve eksiksiz bir varlık düzeni inşa etmeyi amaçladı.

Yorumcular çoğunlukla sadece imanla kurtuluş ve ilahi takdire kuvvetle inanan bir kilisenin –sanki ilahi takdire inanç mantıki olarak sadece kaderci bir sakincilik (*quietism*) yaratmalıymış gibi– böylesine devasa bir devrimci aktivizmi ortaya çıkarmış olmasını bir paradoks olarak algıladılar. Ancak Kalvinist aktivizm aslında çelişkili olmadığı gibi anlaşılması güç bir olgu da değildir. Aslında, söz konusu aktivizmin amacının yaşamları yeniden düzenlenmiş olanların kurtuluşlarını sağlamak olduğuna inanılması durumunda bir paradoks ortaya çıkardı. Ne var ki böyle bir amaç abes ve küfür dolu bir yaklaşımdır.

Kalvin'in Romalılara mektup üzerine yazdığı tefsirinde dile getirdiği gibi, Hıristiyan bir papazın görevi "insanların İncil'e itaat etmesini sağlamak, onları adeta kurban gibi Tanrı'ya sunmaktır". Bu vazife, "papacıların şimdiye kadar İsa'nın insanları Tanrı'yla uzlaştırmak için kendisini sunmasıyla kıvançla övündükleri gibi"[46] değildir. Bir başka ifadeyle, insanların Tanrı'yla uzlaşma sağlamak için ellerinden gelen hiçbir şey yok iken, uzlaşma sağlamış kişi eşyadaki düzensizliği onarmak, bunları Tanrı'nın planında yeniden olmaları gereken yerlerine koymak için zorunlu bir gereksinim du-

• • • •

46 Alıntı için bkz. Walzer, *Revolution*, s. 24-25.

yar. Hıristiyan ferdin bu istikametteki arzusu ve çabası, Tanrı'nın bu şahıs üzerindeki uzlaştırıcı eyleminin bir semeresidir; bu duygular Tanrı'nın o şahsı yeniden yaratmış olmasından kaynaklanır. Bu eylem durumu, söz konusu yeniden yaratılışın ortaya çıkardığı bir neticedir. Kalvinistlere göre, bu tecrübeyi hakkıyla yaşamış bir Hıristiyanın, günahkâr, düzensiz bir dünyada Tanrı'ya karşı işlenen cürümlerden son derece rahatsız olacağı kesindir. Bu nedenle, bu şahsın en önemli amaçlarından biri bu yanlış gidişatı düzeltmek, insanın bu zararını ortadan kaldırmak ya da en azından Tanrı'ya karşı sürekli işlenen korkunç hakareti azaltmak olacaktır.

İşte bu nedenledir ki, Kalvinist bir kilise düzeninde günahkârın bile davranışlarını kontrol etme yolları aranmasında hiçbir çelişki yoktur. Eğer bu eylemlerin amacı bu kişilerin kurtuluşlarını gerçekleştirmek olsaydı, bu pek tabii ki anlamsız olurdu. Azaba düşecekleri önceden takdir edilmiş kimseleri hiçbir şey kurtaramaz. Ancak amaç bu değildir. Amaç daha ziyade, kötü kokuları Tanrı'nın burnunu sürekli rahatsız eden bir düzensizliğe karşı savaş açmaktır.

İşte bu anlayış, muazzam devrimsel enerjinin kaynağı olmuştur. Bu enerji birçok Avrupa devletinde ayaklanma ya da sivil kargaşa olaylarını körüklemiştir; İngiltere'de iç savaş ortaya çıkarmış, bir kralın yargısal idamıyla sonuçlanmış, kilisenin yapısının ve siyasi düzenin yeniden yapılandırılması ile ilgili planların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlayışın Amerikan kolonilerindeki sonuçları ise ayrı bir konudur.

Michael Walzer, Reform'un Kalvinist ve özellikle Püriten çeşitlerindeki harekete geçirici etkenlerden birisinin düzensizlik korkusu olduğunu iddia eder; bu sav kesinlikle doğrudur. Öncelikle toplumsal kargaşadan korku duyulur; toplumsal bir kargaşa durumunda, disipline edilmemiş orta tabaka, işsiz ve evsiz fakirler, dilenciler ve serseriler toplumsal barış için sürekli bir tehdit oluştururlar. Aynı şekilde kişisel düzensizlik seviyesinde ise, uçarı arzular ve ölçüsüz eylemlerin esiri olma, hayatı disipline etmeyi ve istikrarı imkânsız kılar. Bu iki düzensizlik seviyesi arasındaki irtibat ve her birinin ötekini besleme şekli toplumsal barış açısından sürekli birer tehdittirler.

Öncelikli olarak, kişisel disiplin gereklidir; kendilerini kontrol edebilen ve hayatları için sorumluluk yüklenebilen fertlere ihtiyaç vardır. İkinci olarak da bu tür insanların oluşturduğu toplumsal bir

düzen oluşturulmalıdır. Bu husus, düzenli olarak bir meslek icra etmenin bir başka önemli gerekçesidir. Bu şekilde meşgul olanlar "belirli bir istikamet" sahibidirler; bunlar karşılıklı olarak güvenilir insanlardır. Bu kişiler sağlam bir toplumsal düzenin temelini teşkil edebilirler.[47] Dahası bu tür fertlerin oluşturduğu toplumsal düzen gitgide tam anlamıyla sözleşme temelli düzenler olarak görülürler. Çünkü bu bir disiplini kişisel taahhütle kabul eden ve kendi hayat yollarını aynı şekilde seçen kişilere ait bir düzendir. Bu kendilerini kendi şahsi hayatlarında yöneten kişilerden oluşan bir düzendir. Bağımsız uzlaşıya dayanan sözleşme giderek bu tür insanlar arasındaki uygun yegâne bağ olarak görülür.

Bu Püritenizmin modern kültürün oluşumunda kurucu bir rol oynadığını gösteren iyi belgelendirilmiş bir başka alandır. Ancak başlangıçtaki eğilim demokrasiden ziyade kesinlikle bir tür elit yönetime yönelikti. Buna göre, dindar, disiplinli olanlar kendileri üzerinde sözleşmeyle, ancak günahkârlar üzerinde de eğer gerekirse güç kullanarak hükmetmeliydiler. Olması gereken kilise düzeni, "Tanrı'nın kilisesine bıraktığı, insanların kendi iradelerini ve yaptıklarını Tanrı'nın yasalarına göre sınırlamayı, birbirlerini bilgilendirmek ve uyarmak suretiyle ve bir de bütün inatçı kişileri ve benzeri itaatsizleri düzeltmek ve cezalandırmak suretiyle öğrendikleri bir düzendir".[48] Azizler kendilerini kontrol eder, birbirlerini uyarırlar ancak günahkârları cebri şekilde yönetirler.

Bu Kalvinizm ve bilhassa Püritenizmin olağanüstü başka bir özelliğini ortaya çıkarır; bu akım, antik İsrail toplumunun yapısına benzeyen özellikler taşır (bu nitelik, bu teoloji türünün egemen olduğu toplumlarda anti-semitizmin büyük oranda azalmasını sağlayan talihli bir sonuca da yol açmıştır). Şeriat vasıtasıyla kurtuluşun, imanla kurtuluş adına bir kenara bırakılması gerektiği yolundaki devrim niteliğindeki teziyle Romalılara Mektup'un muhte-

• • • •

47 Bkz. *a.g.e.*, s. 213. Burada Kalvinizmin neo-Stoacı anlayışla en iyi şekilde kaynaşabileceğini görüyoruz. Bu anlayışa göre sıkı bir kişisel disiplin anlayışı, bir hedefi olan ve yapıcı sosyal inşa ameliyesi ile bağlantılandırılır. Bu anlayışın ilk meyvelerinin Hollanda'nın İspanya'ya karşı William of Orange liderliğinde ayaklanması sırasında kullanılan yeni askeri disiplin ve talim metotlarının kullanılmasında görülmesi de tesadüf değildir. Bununla ilgili olarak 9. Bölüme müracaat ediniz.

48 John Field, Thomas Wilcox, *An Admonition to Parliament*'ten Walzer tarafından *Revolution*, s. 220'de alıntılanmıştır.

vasına yoğunlaşılarak ortaya çıkan bir inancın neticesinde böylesi bir sonucun çıkması çelişkili görünebilir. Normal olarak bu anlayış antik İsrail'de ya da modern Yahudi uygulamasındaki anlayışla taban tabana zıt değil miydi?

Püritenlere göre şeriatın kurtuluş amaçlı olmadığını hatırladığımızda buradaki çelişki ortadan kalkar. Onlar bir topluluk olarak dünyadaki düzensizliği düzeltme gereğini çok güçlü bir şekilde hissettikleri için, kendilerinin tıpkı Eski Ahit'te betimlenen insanlar gibi Tanrı yasasınca şekillendirildiklerini düşünmüş olabilirler. Kaderci teolojileri onlara seçilmişlerin günahkârlar yığınından kurtarılmış bir avuç insan olduğunu söyledi. İşte bu yüzden, Püriten topluluğu kendisini tıpkı antik İsrail gibi dört taraftan kuşatılmış ve güç durumda olan bir cemaat olarak hissetmiş olabilir. Eski Ahit'te nihai bir zaferin ilhamını, ümidini ve vaadini bulmuş olabilir. Bunun hüzünlü yanı ise, kendileri gibi olmayanlara karşı acımasız ve merhametsiz olabilmeleridir. Bu zayıflık, bu tür topluluklar ırkçı hudutlarda yaşadıklarında felakete dönüşmüştür. Ancak her halükarda, onların kendilerini Tanrı yasasının halkı ile özdeşleştirmeleri muazzam bir enerjinin kaynağı olmuştur.

13.3

Püritenlerin iş ve günlük yaşam teolojisi bilimsel devrime ılımlı bir ortam sağladı. Aslında Bacon'ın görüşü büyük oranda Püriten bir arka plandan beslenir. Püritenlerin Baconcı görüşü desteklemeleri üzerine pek çok yorum yapılmıştır.[49] Baconcı program 1640'larda geniş bir destek bulmaya başlar. Bu doğal ittifakın doğru sebeplerinin teşhis edilmesi hiç de zor değildir. Baconcı bilim ve Püriten teoloji taraftarlarının kendileriyle, sırasıyla, deney ve gelenek arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri derin benzerlikler taşıyordu. Her iki grup da sadece kendi hatalarıyla beslenen geleneksel otoriteye başkaldırdıklarını ve ihmal edilmiş kaynaklara, yani bir tarafta Kutsal Kitaba, diğer yanda deneysel gerçekliğe geri döndüklerini düşünüyordu. Her ikisi de, ölü durumdaki doktrinlere karşı yaşayan tecrübe olarak gördükleri şeye başvurdular. Bu tecrübe

• • • •

49 Bkz. Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1965) ve R. F. Jones, *Ancients and Moderns* (New York: Dover, 1982).

kişisel ihtida ve bağlılık tecrübesi ya da tabiatın işleyişinin doğrudan gözlemlenmesinin tecrübesi olabiliyordu. Her iki isyanın da baş kaldırdığı model otorite figürünün aynı olduğu bile söylenebilir. Her iki grup da Aristoteles'i geleneksel fizik ve tıbbın (Galen'le birlikte) babası ve Skolastik teologların felsefi anlamda akıl hocası olarak görür.

Daha sonraki kariyerinde parlamento ordusunda bir din adamı olan John Webster, bilimin insanlık yararına hizmet etmesi gerektiği şeklindeki Baconcı temayı ele alır: "Tabiat felsefesinin zihinsel spekülasyonlar yapmaktan, soyut düşüncelerden, zihinsel işlemlerden ve sözlü tartışmalar yapmaktan daha saygın, daha yüce ve nihai bir amaca sahip olduğu mutlaktır"; bilim "tabiatın gücünü sadece sebep ve sonuçları açısından bilmeye değil ve fakat buradan daha ileri giderek bu bilgileri insanlığın genel menfaatine ve yararına, özellikle de insanın ve insan için faydalı olan yaratıkların sağlığını korumaya ve iyileştirmekte kullanmaya"[50] yardımcı olmalıdır. Bacon'ın ikili tezi şu pasajda ifadesini bulur: eski bilim epistemik olarak faydasızdır (yalnızca spekülatif, sözlü, çözümlenemez tartışmalarla sonlanır); eski bilim faydalı işleri ortaya çıkarmak olan ahlaki amaca sırtını dönmüştür.

Christopher Hill'in iddia ettiği gibi,[51] yeni teolojinin taraftarı olan kişilerin yeni bilim anlayışına rağbet göstermelerinin sosyal sebepleri vardı. Bu kişiler genellikle orta sınıf insanlardı. Yukarıda bu kişilerin aradıkları düzenin, hem toprak sahibi sınıflar arasındaki disiplinsizler hem de evsiz dilenci ve serserilerden oluşan altsınıf tarafından tehdit altında olduğunu düşündüklerinden bahsetmiştik. Yeni inanç zanaatkârlar, tüccarlar ve küçük toprak sahipleri arasında daha fazla rağbet görmüştü. Bu sınıflar, kişisel bağlılık esasına dayanan yeni din anlayışlarınca beslenen ve güçlendirilen yeni bir kendine güven ve bağımsızlık hissini geliştirmekteydiler. 1640'ların iç savaşının altında yatan etkenlerden birisi işte buydu.

Ancak bu sosyal gelişmeler, aynı zamanda yeni bilime de bir izleyici kitlesi kazandırmış oldu. Baconcı devrim, bilimin temel amacını tefekkürden üretici faydaya çevirdi. Bu aynı zamanda ve buna bağlı olarak sosyal değerler hiyerarşisine karşı bir dönüşüme neden oldu; bu kendileriyle hiçbir şey yapmadan övünen sınıfla-

• • • •

50 Alıntı için bkz. Foster R. Jones, *Ancients and Moderns* (Berkeley: University of California Press, 1965), s. 102.

51 Hill, *Intellectual Origins.*

ra karşı zanaatçı sınıfın lehine bir değişimdi. Yeni bilim, insanların mekanik zanaatlarda ellerini kirletmelerine yeni bir saygınlık sağladı. Yüzyılın ilerleyen dilimlerinde Boyle ve Locke kendilerini (belki de biraz samimiyetsiz bir şekilde) "yardımcı inşacılar" ve "asistan-işçiler" olarak tanımlamakla övündüler. Değerlendirme ölçütleri konusunda, sosyal gerçeklikle birleştirilmiş felsefe anlayışı yönündeki değişim, yeni başarılarının farkına varmaya başlayan ve toplumda yeni bir saygınlık ve etkiye sahip olma özlemi duyan zanaatkâr ve tüccar sınıflarına son derece cazip geldi. Bu konuda, kendi dini inançlarının da çalışmanın değerine ve bütün işlerin eşit saygınlığına vurgu yapması bahsedilen sınıfların bu eğilimlerini daha da bariz bir hale getirmiştir. Yeni bilim, yeni din ve 1640'larda İngiltere'yi sarsan yeni inkılapçı ruh arasındaki yakınsaklık hiç şaşırtıcı değildir.

Bu yakınsaklık pek tabii ki sadece o döneme ait bir olguydu. Bilimsel devrim Restorasyondan kolaylıkla sıyrıldı. Aslında bilimsel devrim Charles'ın egemenliğinde yeni *Royal Society*'yi desteklemesi neticesinde tam anlamıyla canlandı. *Royal Society* topluluğu kendi destekçilerini kolaylıkla parlamento taraftarlarının dışından devşirebildi. Boyle gibi bazı cumhuriyet sempatizanları ise kralın topluluğuna karşı mesafelerini korudular.

Püritenizmle daha uzun soluklu bir alakaya sahip modern bilim arasındaki ilişki daha derin bir seviyede cereyan eder. Bu alaka, Bacon'ın çalışmasına renk veren dini bir bakış açısından kaynaklanır. Bilimin amacındaki tefekkürden üretken faydaya doğru kayan değişim, Kitab-ı Mukaddes'e ait bir anlayışa dayanır; Tanrı'nın yaratışında, insanların konumu hizmetkârlıktır. İnsanlar mahlukatı, özellikle de kendilerini, kemale erdirmek ve muhafaza etmek için çalıştıkça, Tanrısal bir iş yaparlar. Protestan teoloji, kendi korunmamız için ve Tanrı'nın yüceltilmesi adına, bizi çevreleyen eşyayı ihtiyatlı ve ölçülü olarak kullanmamızın dünyadaki varlığımızın ruhuna uygun bir tutum olduğunu söyler. Buna paralel şekilde, Bacon da bir fiziki evren görüşü geliştirerek, aynı tutumu doğru bilgi teorisi anlayışının temeli olarak kabul eder. Bilim ve ihtiyat yani üretken kullanım özleri itibarıyla bağlantılıdır; bu hem bilimin gerçek anlamda test edilmesinin ancak eşyayı kullanmakla olabileceği ve hem de eşyayı sorumlu bir şekilde kullanmak için bilime gereksinim duyulması nedeniyle böyledir. Amacımız eşyayı Tanrı'nın amaçladığı şekilde kullanmak olmalıdır. Bu kullanım şekli ise, günahkâr durumumuzda (tekrar) keşfedilmek zorunda-

dır. Bilimsel araştırma, dindar kişinin eşyayı Tanrı'nın amaçları doğrultusunda kullanabilme çabasının bir parçasıdır.

Bir başka ifadeyle, Baconcı bilim Püriten tinselliği çerçevesinde dinsel bir amaç kazanır. Bu iki nedenle böyledir: birinci neden açıktır; buna göre bilim insanlığın genel faydasını amaçlamalıdır ki bu uygun herhangi bir mesleğin de amacıdır. İkinci neden ise bilimin aynı zamanda Tanrı'nın eşyayı yaratmaktaki amaçlarını ortaya çıkarma amacı taşımasıdır. John Durie'nin daha sonra ifade ettiği şekliyle, bilginin amacı "Yaratılmışlardan Tanrı'nın yaratış amacına uygun şekilde faydalanmaktır".[52]

Bu şekilde anlaşılan Baconcı bilim, hem Tanrı'nın mahlukatını kullanarak Tanrı'ya doğru hizmet etmeye sebep olan, hem de onun yüceliğinin farkına varmamızı sağlayan bir vasıtadır. Çünkü bizler bilim sayesinde onun yaratıştaki amaçlarını kavrar ve onu bilinebilir hale getirebilir ve muhteşem nizamı nedeniyle onu layıkıyla övebiliriz. Bacon, bu iki manevi görevin her ikisinin de yerine getirileceği bir dünya anlayışı geliştirir.

Bu da dünyaya karşı takınılan araçsal tutuma yeni ve önemli bir tinsel anlam verildiği anlamına gelir. Bu tutum sadece bizim deney yapmamıza ve dolayısıyla da geçerli bilimsel sonuçlar elde etmemize olanak sağlamakla kalmaz. Kendimiz ve dünyamız üzerinde rasyonel bir kontrole sahip olmamızı sağlamakla da kalmaz. Bu dini gelenekte, bu tutum Tanrı'ya yaratılışta hizmet etme şeklimizdir. Bu hizmet iki boyutludur. Birincisi işlerimizde çalışırken kendimizi ve Tanrı emrini muhafaza etmek için bu tutumu benimsememiz gerekir. İkincisi, bu tutum eşyaya Tanrı'dan uzaklaşmamıza neden olacak şekilde dalmamıza karşı bizi korur. Yaratılmış şeylere kendilerinde değerli amaçlar olarak değil, sadece aletler olarak bakmayı sürekli olarak hatırda tutmalıyız. Richard Sibbes bizi "(dünyayı) bütün hayatımız boyunca bir Efendi olarak değil de bir hizmetçi olarak kullanma konusunda" uyarır. Yukarıda alıntıladığım gibi, bize "bundan dolayı dünyaya olması gereken yerde, yani ayaklarının altında sahip olmaya çabala" der.[53] Eşyayı *aracı kılmak (instrumentalize)* zorunlu bir manevi adımdır.

Modern kültürde araçsal tutumun muazzam önemi birçok şeye neden olur. Bu duruş birden fazla akımın uzlaştığı bir istikameti

• • • •

52 Hill, *Intellectual Origins.*

53 Alıntı için bkz. Jones, *Ancients and Moderns*, s. 94.

temsil eder. Yeni bilim anlayışı ve bağımsız rasyonel kontrol eyleminin kazandığı yeni saygınlık bu bakış açısını destekler. Aynı zamanda, bu anlayış başlangıcından itibaren, teoloji kaynaklı gündelik hayat etiğinin en temel ilkelerinden biri olagelir. Gündelik yaşamın benimsenmesi iki tür değerin ortaya çıkması anlamına geliyordu. Birincisi eşyanın tesirli kontrolüne değer verildi ki bu kontrol sayesinde eşya korunuyor ve daha iyi hale getiriliyordu. İkinci olarak da eşyayla ilgili olarak sadece kişisel hazlardan uzaklaşma tavrına değer verildi; çünkü zıt eğilimler varlığın bütününü iyi hale getirme konusundaki kararlılığımızı sekteye uğratabilirdi.

İşte bu nedenle Püritenizm ontik bir logos anlayışına dayalı eski anlamlı düzen anlayışlarının terkedilmesine katkıda bulundu. Bu gelişme akşamdan sabaha meydana gelmedi. Aslında Perry Miller, Platon kaynaklı dünyayı idelere göre idare eden bir Tanrı anlayışının Yeni İngiltere'nin (Amerika) zihnine, kısmen Ramus etkisi altında, nasıl aşılandığını gösterir. Ancak bu anlayışın kendisinin neticede araçsallık anlayışını merkeze yerleştiren bir dönüşüme maruz kaldığını belirtmeliyiz. Bu düzen anlayışımıza *technologia* terimiyle atıfta bulunulur ve Tanrı düzeninin birliği sadece tefekkür edilmesi gereken bir yapı olarak değil, ahenkli bir bütünü şekillendiren bir eylemi gerektiren, birbirine geçmiş bir varlık grubu olarak görülür. Parçaları arasındaki ahenk *eupraxia* terimiyle belirtilir; bu, eşyanın bir işaretler düzeninde karşılıklı yansıması şeklinde değil, fakat daha ziyade eyleme dönük vesileler arasındaki bir uyumdur. Samuel Mather'in ifadesiyle:

> Bütün sanatlar Yaratılmışlar içindeki ilk Varlığın Hikmetinin parlayan, insan anlayışını cam üzerine yansıtan parıltıları ve ışık hüzmelerinden ibarettir... Bu nedenle sanatlar arasında bir yakınlık ve türdeşlik mevcuttur... Özel amaçlarının birbirlerine tabi kılınmasına göre... bir sanat ötekini kullanır, diğeri ise ötekine hizmet eder, ta ki nehirlerin kaynaklarından itibaren denize erişmek için akmaları gibi, sanatlar da *Ona* erişene ve geri dönene kadar.[54]

Miller'in belirttiği[55] gibi, bu görüşte hem aşkıncılığın (transandantalizm) hem de pragmatizmin köklerini görebiliriz. Bu anlayış, hem Emerson'un hem de Henry Adams'ın teorilerinin kaynağıdır.

• • • •

54 Samuel Mather, alıntı Miller, *New England Mind*, s. 180.

55 Bkz. *a.g.e.*, s. 162-180.

Araçsal tutumu temel kabul etmek, birlikleri anlamlı bir bütünle olan ilişkilerinde yatan bir işaretler ya da Formlar düzeni şeklindeki varlık düzeni anlayışını, birbiri üzerinde karşılıklı etkiler üreten, Tanrı planındaki birlikleri ise birbirine geçmiş bir amaçlar bütünlüğünden ibaret olan bir varlık düzeni anlayışına dönüştürecektir. Aslında on sekizinci asırda ortaya çıkan gelişme bundan ibarettir. Fakat önce gündelik hayat teolojisinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini görmeliyiz.

14. Rasyonelleşen Hıristiyanlık

14.1

Bu ve izleyen bölümlerde gündelik hayatın benimsenmesinin modern kimliği nasıl şekillendirdiğini incelemek istiyorum. Gündelik hayat etiği ile tarafsız bağımsızlık (*disengaged freedom*) ve rasyonellik felsefesinin kaynaşması bu hikâyedeki önemli bir evreyi oluşturur. Bu Reformculardan kaynaklanan (kısmen Bacon vasıtasıyla oluşan) hayat görüşü ile Descartes'ın güçlü bir şekilde formüle ettiği görüşü bir araya getiren bir kaynaşma olmuştur. Bir önceki bölümde bu iki görüş arasındaki yakınlığı görmüştük. Her ikisi de eski, hiyerarşik düzen görüşünü savunanlarca saldırıya uğradılar ve de birey ve dünyaya karşı araçsal tutumu destekleme konusunda da işbirliği yaptılar.

İlk olarak İngiltere'de ortaya çıkan bileşim, belki de, modern Batıdaki teknoloji toplumunun egemen görünüşünü yarattı. Bu durum ve ona olan tepkiler –özellikle kabaca "Romantik" olarak adlandırılan düşünce ve duyarlılıklar– büyük oranda modern kültürü şekillendirmişlerdir. Ayrıca bunlar birey/benlik imgelerimizin ve ahlak fikirlerimizin en önemli unsurları olmuşlardır.

İlk şekilleri itibarıyla, söz konusu kaynaşma gündelik hayatın benimsenmesini çevreleyen özgün teolojik bakış açısından etkileri barındırır. Daha sonra on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru mutasyona uğrar ve radikal Aydınlanma yazarlarıyla birlikte bazen korkutucu ölçüde din karşıtı olan natüralist bir çeşidi ortaya çıkar. Bu gelişmeyi daha sonraki bölümlerde ele alacağım. Bundan sonraki birkaç bölümdeyse erken evreleri ve kabaca "Deist" olarak adlandırılan pozisyonları inceleyeceğim.

Locke bu evrede önemli bir karakterdir –aslında, Aydınlanmanın neredeyse bütün alanlarındaki olağanüstü etkisini göz önüne aldığımızda, bütün bu gelişmede kilit rol üstlenen bir düşünürdür. Onun sentezi bahsettiğimiz kaynaşmanın ilk somut örneklerinden biriydi. Tarafsız bağımsızlığın en önemli ifadelerinden birini ortaya koyan Locke –aslında yukarıda gördüğümüz üzere, bu anlayışı öz nesnelleştirme gibi yeni boyutlara taşımıştır– bir anlamda inançlı bir Hıristiyan olarak kaldı ve Püritenlerin gündelik yaşamın benimsemesi fikrinden son derece etkilendi. Bu yön bugün tam anlamıyla takdir edilmemektedir, çünkü Locke'u dini inanç konusunda şüpheci bir çağın bakışına göre yorumlama eğilimindeyiz. Bu şüpheciliğin entelektüel olarak Locke'dan kaynaklandığı iddia edilen delillerden beslendiği de göz önüne alındığında, Locke'un Hıristiyanlığını büyük oranda geçmişe bağlılığın kalıntıları ya da belki de açıktan inançsız olmanın cezalandırıldığı bir çağda koruyucu bir maske gibi görmek daha da cazip hale gelmektedir. Locke'un kendi çağında pek çok muhalifi vardı,[1] ancak buna rağmen bu anlayış yanlıştır ve önemli bir anlamda da anakronistiktir. Locke teolojik bakımdan bütünüyle ortodoks değildi; ancak inancının felsefi duruşunda tali bir önemi olduğunu söylemek de doğru olmaz. Locke'un inancı onun düşüncesini ciddi anlamda etkilemiştir. Dahası bunu görmemek Locke'un benimsediği ahlak duruşunun tabiatını ciddi biçimde yanlış anlamaktır. Bu bizim modern görüşümüzün şekillenmesinde bir evre olarak büyük önem arzettiği için, bu yanlış yorumlama sadece tarihsel bakımdan bir yanlış olmayacaktır; aksine bu bizim öz anlayışımıza da yansıyabilir.

Hıristiyan tinselliğinin Püriten kolundaki hâkim görüşü izleyen Locke, teolojik istenççiliğe (*theological voluntarism*) yönelir. İnsanlar için ahlaki iyi, onların ahlaki sorumlulukları Tanrı emirlerinden kaynaklanır. Bunların bizim Tanrı emirlerinin muhatabı olduğumuz bilincimizin dışında, tabiatta idrak edilebilen herhangi bir eğilimde bulunması mümkün değildir. Locke tabiat kanunundan bahseder ve "bilge Hooker'ı"[2] över, ancak bu kanun Richard Hooker'ın esas aldığı Thomascı-Aristotelesci gelenekle aynı biçim-

• • • •

1 Örneğin Worchester piskoposu Edward Stillingfleet *Essay*'e Hıristiyanlığın ilkelerinin altını oyduğu gerekçesiyle itiraz etti. Locke da *Reasonableness of Christianity* adlı eserini ortodoksluğa aykırı fikirler içerdiği iddiaları karşısında savunmak zorunda kalmıştı.

2 Bkz. *Two Treatises of Government*, ed. Peter Leslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), II.5.

de temellendirilmez. Locke'a göre tabiat kanunu bizim için normatiftir, çünkü Tanrı'nın emridir. Bununla Locke o dönemde oldukça yaygın bir görüşü benimser. Pufendorf da benzer bir teoriyi benimsemişti.[3]

Locke özellikle *Second Treatise*'de tabiat kanununun akılla da bilinebileceğini vurgular. Bu ise okuyucularının Locke'u Stoacılardan Thomasçılara uzanan, kendi dönemindeyse Cambridge Platoncularınca savunulan, Grotius'un da kendince benimsediği geleneksel anlayışla kolayca aynı sınıfta kabul etmelerine neden olur. Bu kanun, tamamen istenççiliğe dayanan kanundan beklenebildiği gibi, özellikle vahiyle bilinmez. Locke, bizim aslında Tanrı'nın amaçlarını yaratıklarının hakiki tabiatlarından kolayca okuyabileceğimizi düşündüğü için bu ikisini bağdaştırır. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu düşüncesi nedeniyle Locke, tabiatı muhafaza etmeyi kanunun temel ilkesi yapar.

Ancak, Locke'un ilahi emirlerle insan aklı arasında bağlantı kurduğu özel yöntem, onun hem teolojik istenççiliği savunması hem de bir hedonist olması gerçeğine dayanır. İnsanlar için iyi hazdır, acı ise kötüdür (2.28.5).[4] Tanrı yasası yüce ceza ve mükâfatlarla birlikte sunulduğu için, ona uyulması gereklidir. Bu hedonizm mantığını izlersek, Tanrı'nın yasası, Tanrı yaratıcımız olduğu ya da ebedi olarak iyi olduğu için değil, itaat etmeyenlere karşı tamamen inandırıcı, kuşatıcı bir azap vaadinde bulunduğu için bizim açımızdan normatiftir. Locke bu mantığı sürekli bir şekilde izlemez. *Second Teatise*'de Tanrı'ya bizi yarattığı için itaat etmemiz gerektiğini varsayar; ona göre yaratıcının amaçları yaratılmış adına normatiftir. Aslında gündeme getirdiğim şiddetli karşıtlık –Tanrı'ya bize emrettiği için mi yoksa bizi cezalandıracağı için mi itaat ederiz?– Locke için söz konusu değildir. Bunun nedeni onun yasa anlayışının temelinde cezai yaptırımın bulunmasıdır.[5] Cezai yaptırımı olmayan

• • • •

3 *Of the Law of Nature and Nations*, orijinal Latin edisyonu (Lund, 1672), İngilizce çev. (Londra, 1710), II.iii.20.

4 Aksi belirtilmedikçe bu bölümdeki referanslar için, Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975); numaralar sırasıyla kitap, bölüm ve kısma aittir. "Epistle" giriş mahiyetindeki "Epistle to the Reader"a işaret eder. Ardından da edisyondaki sayfa numarası gelir.

5 Pufendorf da benzer bir kavram önerir. Bkz. *Law of Nature*, I.vi.5.

bir yasanın herhangi akıllı bir insanı bağlaması mümkün değildir. *The Reasonableness of Christianity*'de İsa'nın emirlerinden bahsederken şöyle der: "eğer yasayı çiğneyenler için hiçbir ceza olmasaydı, yasaları bir kralın yasaları gibi olmazdı; bunların emretme otoritesi olmaz ve itaatsizleri cezalandıracak gücü de olmazdı. Bu durumda İsa'nın emirleri hiçbir yaptırımı ve hiçbir etkisi olmayan salt boş konuşmalardan ibaret olurdu".[6] Bu çok tuhaf bir doktrindir; çünkü itaat etmek için bu iki sebebin, örneğin, zorba bir insanın elinde nasıl saptırılabileceği apaçık ortadadır. Joseph Stalin'in maiyetindeki insanlar onun taleplerini tahmin etmeye çalışırlardı. Bu oyundaki doğru bir hamle hayatta kalabilmeye vesile olabilirdi. İşte bu nedenle, bir şeyi zorunlu kılan diktatörün *onu emretmiş olması* değil, daha ziyade o emri yerine getirmemesi halinde kişinin Lubyanka'ya ziyarette bulunup bulunmaması olasılığı idi.

Öyle olsa bile, Locke bu istenççilik ve hedonizm terkibi sayesinde, tabiat kanununu hem ilahi emir olarak hem de aklın zorunlu kıldığı bir yasa olarak görür. Konu olan akıl araçsal akıldır. Kendimizi her şeye kadir bir yasa koyucunun yaratıkları olarak görmeye başladığımızda, yapmamız gereken en akıllıca şey itaat etmek olacaktır. Hiçbir acı ya da zevk yaratıcının ceza ya da mükâfatlarının yerini tutamaz.[7]

Aslında Locke, Tanrı'ya itaatin yapılması gereken, (faydasal olarak) akıllıca bir şey olduğunu söyler; aynı zamanda (teorik) aklın Tanrı iradesinin içeriğini ayırt edilebileceğini düşünür. Aslında Tanrı yasasını vahiy aracılığıyla öğrensek de, ilkesel olarak tek başına akılla da benzer sonuçlara erişebiliriz. Locke aklın dünyamızı Tanrı'nın yarattığını açıkça gösterdiğine inanır. Yine o Tanrı'nın yaratıştaki temel amaçlarının, mevcut varlıklara bakmakla anlaşılabileceğine inanır.[8] Yaratılan varlıklar güdüsel olarak kendilerini korumaya çabalarlar, bu nedenle de korumanın Tanrı'nın niyeti

• • • •

6 *The Reasonableness of Christianity* (Londra: 1695), s. 215.

7 Aklı kalıcı bir varlık düzenine ait bir bakış açısı değil de bir vasıta olarak görmeye başladığımızda Tanrı'nın emirleri ile akıl arasındaki ilişki tartıtşması tamamıyla değişir. Birinci durum söz konusu olduğunda, şayet akıl tabiatı gereği iyiyse, ilahi emir sadece bağımsız akla ait bir emir olabilir. Fakat bu durumda Tanrı artık kendi iradesiyle iyiyi değiştiremez. Fakat şayet Tanrı'nın emri kendisini araçsal akıl bakımından yapılması gereken doğru iş şeklinde ortaya koyarsa, bu durumda çatışma kendiliğinden ortadan kalkmış olur.

8 Bkz. *Two Treatises*, I.86.

olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz. Ancak bu bilgi ilkesel olarak akıl vasıtasıyla mümkün olsa da, aslında insanlar Tanrı yasasının bütününü sadece vahiyle öğrenirler. İnsanların kusurları, tembellikleri, tutkuları, korkuları, batıl inançları, ahlaksız seçkinlerce zaaflarından yararlanılmaya yatkın oluşları gibi gerçekler bir araya geldiğinde, insanların asıllarında var olan Tanrı yasasını tamamıyla keşfetme kapasiteleri gerçekleşemez; işte bu durumda da Tanrı'nın vahyi imdada yetişir.[9]

Bu terkip pek çok insan açısından şimdi olduğundan çok daha fazla itici gelmekteydi. Tanrı yasasına tabi olma ve bunun karşılığını en üstün zevk şeklinde elde etme şeklinde iki teşvik edici algının yan yana gelmesi o zamandaki dini hassasiyetleri incitti. Diğer bir ifadeyle, erdemin ücret karşılığı yapılan bir şey olarak görülmesi gerektiği anlayışı, zamanın ahlaki hassasiyetlerini zedeledi.

> Aslında filozoflar erdemin güzelliğini gösterdiler: erdemin güzelliğini ortaya çıkardılar ve insanların gözlerini ve takdirlerini onun üzerine çektiler; ancak erdemi donatılmamış bırakınca çok azları onu benimsedi... Fakat tartıya konulan erdem kendi kefesinde "aşırı ve ebedi övgü ağırlığı"yla duruyor; şimdi erdem görünür bir şekilde en kârlı alışveriştir ve ticaretin en iyisidir... artık erdemin insanı ikna edecek ayrı bir hazzı ve faydası vardır. Şöyle ki eğer insan burada iyi yaşar ise ahirette de mutlu olacaktır. İnsanlar gözlerini öte hayatın dillendirilemez sonsuz sevinçlerine açınca, kalpleri kendilerini harekete geçirecek sağlam ve güçlü motivasyonu bulacaktır... Bu temel üzerine ve sadece bunun üzerinde ahlak sağlam bir şekilde durur ve bütün saldırıları da bertaraf edebilir.[10]

Ahlak ve maksimizasyon yaklaşımı genellikle birbirinin rakibi olarak görüldü; çünkü maksimizasyon yaklaşımı ahlakın önündeki en önemli engel olarak algılanıyordu. Locke'un hedonizmi, hükümet anlayışı ve kişinin ancak cezalandırma tehdidi altında ortama uyum sağladığı ile ilgili görüşleri, onun bazı düşünürlerce ahlaki rölativist olarak tanımlanmasına neden oldu.[11] Locke'un doğuştan

• • • •

9 Bu argüman daha kapsamlı olarak *Reasonableness*, s. 256-282'de geliştirildi.

10 *Reasonableness*, s. 287-289. Dürüst olmak gerekirse, Locke'un kendi çağında kötü karşılanan bu görüşü benimserken yalnız olmadığını dikkate almalıyız.

11 Bkz. Shaftesbury'nin 3 Haziran 1709 tarihli Ainsworth'e mektubu: *Life,* ➔

gelen fikirleri şiddetle reddetmesi de bu izlenimi daha da güçlendirdi; çünkü doğuştan gelen fikirlerin varlığını kabul etmek, insanlardaki iyiye karşı kalıtsal eğilimleri reddediyor ve dolayısıyla da ahlakın gerçek temelinin altını oyuyordu.[12]

Locke'u bu şekilde görmek, onu kendisinin yalanladığı belirli bir ahlak anlayışı prizmasından görmekti. Bu anlayıştan kaynaklanan tepkiye daha sonra döneceğim. Ancak şu an için Locke'un bu şekilde anlaşılmasının zorunlu olmadığını görmek oldukça önemlidir. Hem şaşkına dönmüş çağdaşları ve hem de günümüzde natüralizm karşısında bütün teistik bakış açılarını yitirenler açısından Locke teistik bakış açısının altını oyanlardan birisidir.

14.2

Ancak Locke kendisini bu şekilde görmemekteydi. Locke'un pozisyonunu sadece reddettikleri kişilerin bağlamında değil, onun kendi ahlak kaynakları anlayışı ışığında da değerlendirmek zorundayız. Ondaki sadece ihtiyatlı bir boyun eğme olarak değil korku ve saygı duygularını ilham eden yüce bir gerçek şeklindeki ahlaki kanun algısı veya Tanrı yasası görüşü neden esinlenmiş olabilir?

Bu soruyu cevaplamaya tabiat kanununun içeriğinden başlamalıyız. Locke'a göre bu kanunun özü korumadır. Düşünür bu fikrini *Second Treatise*'deki sıkça alıntılanan pasajında betimler. Tabiat kanunu olan akıl, "kendisine başvurmak durumunda olan bütün insanlığa... hiç kimsenin bir başkasının canına, bağımsızlığına ya da mülkiyetine zarar vermemesi gerektiğini öğretir". Bunun gerekçesi ise insanların Tanrı tarafından yaratıldıkları, dolayısıyla

• • • •

Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, ed. Benjamin Rand (Londra: S. Sonnenschein & Co., 1900), s. 403-404: "Ülkeyi şoka sokan Sayın Locke olmuştur. Çünkü Sayın Hobbes'un karakteri ve devlet hakkındaki basit, bayağı ilkeleri onun felsefesindeki zehri çekip çıkarmıştır. Tüm temelleri sarsan, dünyanın bütün düzenini ve erdemini bir kenara atan Sayın Locke idi. Bunlara ait bütün düşünceleri ... *gayritabii* ... kıldı. Bu nedenle, Sayın Locke'a göre erdem adına modadan ve adetlerden başka hiçbir ölçüt, hiçbir kanun ya da kural yoktur." Eski talebeden bu denli acımasız bir yorum gelir! John Yolton, bu türde tepkilerin ne kadar yoğun olduğunu betimler, bkz. *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1956), Bölüm 2.2.

12 Bkz. Shaftesbury, *Life*; Yolton'daki tartışma için bkz. *John Locke*, Bölüm 2.

da "insanların O'nun malı oldukları ve bu nedenle de insanların başkaları istediği müddetçe değil, fakat onlara şekil veren varlığın arzu ettiği müddetçe yaşamaları gerektiğidir". Locke, "herkesin kendisini korumak zorunda olduğunu ve kasıtlı olarak kendi yaşamını terk etmemesi gerektiğini, benzer nedenle de kendi güvenliğini tehlikeye atmak söz konusu olmadıkça kişinin elinden geldiği kadar insanlığın diğer fertlerini koruması gerektiğini" savunur.[13]

Buradaki iddia, yaşamı bize Tanrı verdiği için, bu yaşamı sonlandırmanın onun iradesine karşı gelmemiz anlamına geleceğidir; ancak öldürme eyleminin insanlığın genel güvenliği için zorunlu olması durumu bir istisnadır. Suçluları öldürebilmemiz de işte bu yüzdendir. Ancak *First Treatise*'de başka yaratıkları kendi amaçlarımız için kullanma hakkımızı tartışırken Locke bir başka gerekçe ileri sürer. Tanrı varlıkları güçlü bir kendini koruma güdüsüyle donattığına göre, bizim korunmamızın da Tanrı'nın niyeti olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Amacı, tasarımdan çıkarsayabiliriz.

> İnsanı yaratan ve öteki bütün hayvanlar gibi onun da içine güçlü bir kendi kendini koruma güdüsü yerleştiren ve dünyayı yiyecek, giyecek ve diğer yaşam gereksinimleriyle donatan ve bunları kendi yarattığı insana hizmetkâr kılan Tanrı, böylece insanın yeryüzünde bir süre yaşamasını irade eder. Tanrı bu çok nadir ve muhteşem sanat eserinin kendi ihmali nedeniyle ya da ihtiyacı olan şeylerden mahrumiyet nedeniyle, hemen kısa sürede yeniden yok olmamasını irade eder. Şunu belirtmek isterim ki, Tanrı insanı ve dünyayı bu şekilde yaratmıştır, (yani) daha aşağı canlıları duyularıyla yönlendirdiği gibi, insanı duyuları ve aklıyla yönlendirmiştir. Tanrı onun içine bu nitelikleri, kendi yaşamı için ona hizmet edebilmesi ve hayatta kalabilmesi için kendisine bahşedilen şeyleri bu amaçla kullanabilmesi için yerleştirmiştir... Çünkü insanın kendi yaşamını ve varlığını muhafaza etmesi konusundaki güçlü arzusu Tanrı tarafından insana bir eylem kaynağı olarak verilmiştir. Tanrının insan içindeki sesi olan akıl insana, kendi varlığını koruma arzusuna uymakla kendi yaratıcısının iradesini gerçekleştirdiğini öğretir.[14]

• • • •

13 *Two Treatises*, II.6; yine bkz. II.135; ayrıca *Some Thoughts concerning Education*, parag. 116.

14 *Two Treatises*, I.86.

Locke, korunmamızı Tanrı'nın bizimle ilgili iradesinin temeli yapmakla, yukarıda açıkladığım iki bakımdan Protestan gündelik hayatın benimsenmesi ilkesine uyar. İlk olarak, yaşamaya yönelik vasıtalar edinmeye dönük eylemlere esaslı bir önem ve saygınlık verilir. Tanrı bizim üretken olmamızı arzular ve bu da kendimizi faydalı bir işe aktif ve akıllıca adamamız gerektiği anlamına gelir. Locke kendi düşüncesine John Dunn'un ifade ettiği türde Püriten meslek anlayışı benzeri bir kavramı yerleştirir.[15] Tanrı'nın bizi kendi özel mesleğimizi icra etmeye davet ettiği gerçeği, bizim açımızdan o işe özel bir değer katar. Ancak bu durum, bize mesleğimizde sıkı ve mümkün olduğu kadar verimli çalışma görevini de yüklemiş olur.

Locke *Second Treatise*'in beşinci bölümünde Tanrı'nın dünyayı insanlığa ortak kullanım için verdiğini, ancak "aynı zamanda da insana dünyadan en iyi şekilde faydalanmak ve rahatlık elde etmek için akıl verdiğini" savunur.[16] "Tanrı insanlara dünyayı kendi faydaları ve dünyadan elde edebilecekleri en büyük yaşam rahatlığı için verdiğinden" dolayı, "dünyayı üretken ve akıllı olanların kullanımına vermiştir".[17] Tanrı'nın bizim sergilememizi amaçladığı iki nitelik üretken ve rasyonel olmaktır. Birincisi bizim sıkı çalışmamızı, ikincisi ise etkin olmamızı, "gelişim" sağlamamızı gerektirir.

Püriten doktrininin ikinci boyutu kamu yararı için çalışmanın gerekliliğini vurgular. Aslında bu anlayış meşru bir meslek tanımıyla iç içe geçmiştir; buna göre bir meslek toplumun ya da genel anlamda insanlığın yararına olmalıdır. Kişinin üretken ve rasyonel olması şartı yalnızca aylaklıktan sakınma ihtiyacından ve Tanrı'nın amaçlarıyla meşgul olmaktan kaynaklanmaz. Tanrı'nın amaçlarıyla meşgul olmak aynı zamanda insanlığa fayda sağlamayı da gerektirir. Locke'a göre de, gelişme öğretisi, geliştiren kimsenin "refah"ını arttırdığı gibi, aynı zamanda insanlığın genel refahını artırmayı da hedefler. İşte bu nedenle gelişme, Locke'un özel toprak mülkiyeti anlayışını savunmasında önemli bir unsurdur. "Çünkü bir dönümlük etrafı çevrili ve ekili arazide üretilen insani hayatı desteklemeye hizmet eden erzak, (ölçülü konuşmak gerekirse) eşit

• • • •

15 Bu tartışma konusunda aşağıdaki eserden büyük ölçüde faydalandım: John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), Bölüm 16-18.

16 *Two Treatises*, II, 26.

17 *a.g.e.*, II.34.

verimliliğe sahip müşterek kullanıma ait bir dönüm açık araziden sağlanandan on kat daha fazladır. Bu nedenle araziyi çevreleyen ve on dönümden tabiata bırakılan yüz dönümden elde edilecekten daha çok hayat kolaylığı sağlayan kişinin hakikatte insanlığa doksan dönüm verdiği söylenebilir".[18]

O halde Tanrı'nın bizden istediği şey ihtiyaçlarımızı karşılamak için gayretle ve etkin bir şekilde, ancak aynı anda kamu yararını da gözeterek çalışmaktır.[19] Locke'un rasyonel davranmakla kastettiği şey işte budur; daha doğrusu bu kelimenin eserindeki çeşitli kullanımlarını kuşatan anlam budur. John Dunn[20] ve onu takiben Neal Wood,[21] Locke'un insanların farklı şekillerde rasyonel oluşlarından bahsedişinde kastettiği iki anlamı birbirinden ayırır. İlk ve daha kapsamlı olarak, kişi tabiat kanununu (=akıl kanununu) görecek ve ona uygun yaşamaya çalışacak şekilde rasyoneldir. İkinci anlamda ise, rasyonel terimi bilgi ve düşünceyi etkin kullanımlarını artıracak şekilde kullanabilenler için kullanılır. Ahlaki ve entelektüel rasyonellikten bahsedebiliriz. O halde Tanrı'nın bütün taleplerine uygun olarak yaşamanın ahlaken rasyonel olmak anlamına geldiğini savunabiliriz. Bunun aynı zamanda, elimizden geldiği ölçüde, entelektüel olarak rasyonel olmamız gerektiği anlamına geldiğini de belirtmeliyiz.

Kendi gereksinimlerimizi karşılamakta gayretli ve rasyonel olmak ve bunların sonucunda ortaya çıkan gelişmeler vasıtasıyla da başkalarının gereksinimlerini karşılamaya yardım etmek kendimize rehber edineceğimiz yaşam ölçütü olmalıdır. Locke'un düzene koyulmuş insan hayatı betimlemesi, Aydınlanmanın son döneminde ortaya çıkan ve Halévy'nin "menfaatlerin uyumu" şeklinde ifade ettiği anlayışın alt yapısını hazırladı. Kişisel menfaati ve başkalarına yarar sağlamayı birleştirebilen bir yaşam şekli mevcuttur. Bu yaşam şeklinin can alıcı özelliği, bizim kendimize yarar sağlama

• • • •

18 *a.g.e.*, II.37.

19 "Bana göre her fert ilahi takdirin kendisini yerleştirdiği konuma göre, gücü yettiği kadar kamusal fayda için çalışmak zorundadır, aksi takdirde o insanın yemek yemeye hakkı yoktur." Bu Locke'un 19 Ocak 1694'te William Molyneux'a gönderdiği mektupta yer alır. Bkz. Dunn, *John Locke*, s. 251.

20 Dunn, *John Locke*, s. 254.

21 Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 115.

eylemimizi, başkalarının haklarını ve mallarını işgal ederek değil, fakat üretken bir şekilde gerçekleştirmemizdir. Eğer "burjuva" ideali bu ise, Locke bu ideali formüle eden ve yayan en mühim öncülerden sayılmalıdır.

Locke hakikaten günlük yaşam etiğinin başlangıçtaki teolojik anlayıştan modern, "burjuvaya has" natüralist algıya evrildiği süreçte hayati bir bağlantı halkasıdır. Nitekim kapitalizmin yükselişi bu algının hem gelişimini kolaylaştırmış, hem de iyice yerleşmesini sağlamıştır. Ancak Locke'u kapitalizmin savunucusu olarak kabul etmek için henüz erkendir. Locke'un kendi dönemini damgalayan ziraattaki yeni gelişmeleri, örneğin farklı ürünleri ekerek verimin artırılmasını, su baskınına uğrayan arazilerin ve bataklıkların kurutulmasını, gübrelemeyi ve hayvan üretimini açıkça desteklemiştir. "Gelişmeler"den bahsederken filozofun zihninden geçen şeyler arasında muhtemelen bu gelişmeler de vardı. Bunların filozofun zihninde yer almış olmasının nedeni, yaşadığı dönemde toprak sahiplerinin girişimci gibi iş görmeye başlamış olmalarıdır. Ancak bununla birlikte Locke büyük-ölçekli ticaret ve endüstri konusunda herhangi bir özel bilgiye sahip gibi görünmemektedir.

Locke'un etik görüşü ciddi, üretken ve uzlaştırıcı bir şekilde bütün sınıfların gelişmesini açıkça destekliyordu. Buna karşılık, Locke'un savunduğu ahlak görüşü kendi kendini gösterme ve savaşçı erdemleri vasıtasıyla aristokratik ve sınıf bilinçli bir şan ve şeref elde etme anlayışına da karşı idi. Locke bu çizgiyi sürdürerek gündelik yaşam etiğinin sebep olduğu eski değerler hiyararşisinin ters yüz edilmesini daha da ileriye götürdü. Locke'un bilime karşı tutumu Bacon'ın tavrını andırır. İnsanlığın refahına katkıda bulunanların keşifleri övgüyü hak eder. Buna karşılık yalnızca geleneksel, Aristotelesci bilime yeni genel kurallar veya geniş kapsamlı hipotezler ekleyenlerin çabaları değersizdir: "Çünkü bu bilgili Tartışmacılar, bu her şeyi bilen Doktorlara rağmen, Dünya Hükümetleri Barışlarını, Savunmalarını ve Bağımsızlıklarını bilgisiz Devlet adamlarına borçludur. Yine onlar faydalı zanaatların geliştirilmesini ise cahil, ayıplanan Mekanikçilere (bu bir tahkir ifadesiydi) borçludurlar." (3.10.9). Bacon'ın düşüncesindeki gibi, burada da bir entelektüel değer yargısı ile sosyal konumların alt üst oluşu birbirine paralel şekilde gelişir.

Bu paralel gelişme olması gereken bir şeydi; ancak fiiliyatta bu pek de böyle olmuyordu. İnsanlar tembellik, açgözlülük, tutku ve hırs gibi nedenlerle bu çizgiden kaydılar. Onlar bu ideale uygun olarak yaşayamadıkları gibi, batıl inançları, kötü eğitimleri, adetleri, vatansever ruhları ve kendi kötü tutkularının yanlış yönlendirmeleri nedeniyle sıklıkla bu idealin farkına dahi varamadılar. Locke bu düşüncesiyle, asli günah inancını, kendi yetiştiği Püriten muhitten miras almış olduğu ortodoks anlamından çıkarmış oluyordu.[22] Ancak düşünür asli günah anlayışının kabuk değiştirmiş bir sürümünü alternatif olarak öneriyor ve bunu insanların özünde var olan bir benmerkezcilik ve kişisel güç eğilimi olarak tanımlıyordu. Bu doğuştan getirdiğimiz bir özellikti. Bu özelliği çocuklarda çok küçük yaşlardan itibaren görebiliriz.

> Neredeyse doğar doğmaz çocukları (eminim konuşmaya başlamadan çok önceleri) huysuz, somurtkan, mizah duygusundan uzak büyürken, sadece kendi İsteklerinin yerine getirilmesi için ağlarken görürüz. Arzuları başkalarınca yerine getirilir. Herkesin kendi isteklerine boyun eğmeleri için çabalarlar...
>
> Hâkim olma arzularını gösterdikleri bir başka durum ise etraflarındaki şeylere Sahip olma arzularıdır. Bu çocuklar uygun davranış sergiler ve istedikleri şeylere sahip olurlar. Bunların kendilerine sağladığı Güçle mutlu olurlar. Bu şekilde sahip oldukları şeyleri de kendi canları istediğinde elden çıkarmaktan da ayrıca zevk alırlar.[23]

Çocuklukta iyi alışkanlıklar edinmek amacıyla terbiye edilmediysek, bu duruma bir de insanın tembellik ve gösterişe düşkünlü-

• • • •

22 *Reasonableness of Christianity*, s. 1-2'de Locke kendisiyle iki aşırı görüş arasına mesafe koyar. Birinci görüş "bütün ademoğullarını, Adem'in günahı nedeniyle sonsuz cezaya çarptıranların görüşüdür. Halbuki bu milyonlarca insanın Adem'den haberleri bile yoktur; hiç kimseye Adem adına iş görme ya da onun temsilcisi olma yetkisi de verilmemiştir. Bu pek çoklarına göre yüce ve sonsuz Tanrı'nın adaleti ve iyiliği ile çelişik bir durumdur. Onlar bu bakımdan bir kurtuluşa ihtiyaç olmadığına inanırlar... böylece bu insanlar İsa Mesih'i arınmış tabii dinin kurucusu ve tebliğcisi olarak görür. Böyle olunca da Yeni Ahit'in genel anlamına tamamen haksızlık ederler." Locke Deizmle arasına ustaca mesafe koyar, fakat Deizmi ortodoks Kalvinizme verilecek kaçınılmaz bir tepki kılarak kendisini Kalvinci çizgiden de ayırmış olur.

23 *Some Thoughts concerning Education*, parag. 104, 105.

ğü ilave edilecektir; eğitimin pek çok toplumdaki kötü etkilerini de göz önüne aldığımızda, bu durumda tabiat kanununa bütünüyle nadiren riayet edilebileceği ortadadır.

Bu tabiat kanunu ideali daha yüce, daha iyi ve kesinlikle daha avantajlı bir var oluş şeklidir. Ancak nedense bu ideale bir türlü bütünüyle uyamayız. İşte bu noktada devreye Tanrı girer. Vahyi aracılığıyla yasalarını bize yanlış anlaşılması imkânsız bir biçimde bildirir. Bu vahiy kesin olarak üzerimizde derin bir etki yaratır. Bu vahiy özellikle Tanrı elçiliği konumunu mucizeleriyle kanıtlayan İsa Mesih'le gerçekleşir. Böylece Tanrı kendi kanununu kavrarken karşılaştığımız zorlukların üstesinden olağanüstü bir şekilde gelmiş olur.

Ancak hepsi bu kadar da değildir. Tanrı kendi iradesini ceza ve ödül öngören bir *yasa* olarak bildirmekle aynı zamanda bize bu ideali gerçekleştirmek için çok güçlü bir *güdü* de sağlamış olur. O halde vahiy yalnızca bize neyin iyi olduğunu bildirmekle kalmaz, aynı zamanda doğru istikamette gitmemiz için bize olağanüstü bir itici kuvvet de bahşeder. Tanrı'nın yasamaya ait eylemi ve bu eylemin bize tebliğ edilmesi bizim, sıradan insanların içinden kurtulup yükselişimize sebep olur. Aksi takdirde bizler sıradan yığınların içinde umutsuzca yuvarlanıp dururduk.

Ebedi cehennem azabına çarptırılma riskinin, Tanrı'nın bu konudaki yardımı karşılığında ödenecek bir bedel olarak oldukça yüksek olduğu şeklinde bir yakınma dile getirilebilir. Buna kısmi bir cevap olarak şu söylenebilir: istenilen neticeyi ancak bir yasa koyarak, yani suça karşılık ceza içeren bir yasayla elde edebiliriz. Ceza tehdidinden mahrum bırakılmış bir Tanrı kelamı yaptırımdan ve etkiden uzak olacaktır.[24] Ancak bütün bunların yanı sıra Tanrı merhametlidir. Oyunun Hıristiyan vahyince belirlenen kurallarına göre, İsa'ya inananlar, tövbe edenler ve yaşamlarını samimi bir şekilde düzeltmeye çabalayanlar kurtulacaklardır. O halde ebedi mükâfata kavuşmak için bütün kurallara harfiyen uymak gerekmez; ancak bunun yerine, iman ederek bu konuda samimi bir şekilde gayret etmek yeterlidir.[25]

Bu perspektiften bakıldığında, yasa koyucu, kendi kendini ilan eden Tanrı, insanlığın yüce velinimetidir. Ben Locke'un Tanrı'yı

• • • •

24 *Reasonableness*, s. 193 vd.

25 Dunn, *John Locke*, s. 193 vd.

böyle gördüğüne ve hakiki ve derinden hissedilen dindarlığın temelinin de bu olduğuna inanıyorum. Bugün buna itimat etmek güç olabilir, çünkü günümüz ortamına bir yanda inançsızlar öte yanda da bu tarz bir inancı en iyi koşullarda donuk ve hatta itici gören inananlar (ben de bu son kategoriden olduğumu itiraf ediyorum) hâkimdir. Fakat buradan hareketle Locke'un inancının samimiyetsiz ya da kendi yaşamında pek önem taşımayan bir unsur olduğu sonucunu çıkarmak da bir tarih yanılgısı olacaktır.

Aksine insanların potansiyel olarak rasyonel oldukları, ancak, bununla birlikte, doğalarında irrasyonelliğe ve kötülüğe eğilimli oldukları akılda tutulmalıdır. Bu eğilim, insanların en iyi potansiyellerini boşa çıkarmak için bu potansiyel güçlere musallat olur. Bu şekilde bir insan gerçeği göz önüne alındığında, insanın durumunun kendisini bu durumdan kurtaracak bir Tanrı'ya şiddetle gereksinim duyacağı görülecektir. İnsanın telafisi imkânsız bir çaresizliği doğuran ve potansiyel olarak sürekli kendi kendine zarar veren haline anlam katabilen ve ümit kaynağı olabilen yalnızca Tanrı'dır. Tanrı'nın insanların hayatlarına bir düzen vermek için var olması, insanlar açısından bir zorunluluktur. Locke'u aslında çok geniş kapsamlı müsamaha kuralından ateistleri dışlamaya sevk eden sebep de budur. Bu tür insanlar, insanın medeni yaşamının gerçek temelini hiçe saymaktadırlar.

Tanrı bizi bu şekilde yüceltirken bizim öz sevgimizi kullanır. İnsanlar hazzı arzular ve ıstıraptan sakınır; bu insanla ilgili temel bir gerçekliktir. Bu bir eksiklik olmayıp insanların yapısına ait değiştirilemez bir niteliktir (2.20.2-3, 2.21.42, 2.28.5). Ancak bu öz sevginin pek çok irrasyonel, yıkıcı ve yanlış türleri vardır; aynı şekilde bir de rasyonel, ahlaki bir öz sevgi şekli mevcuttur. Tanrı bizim birinci türdeki öz sevgiden ikinci türe yükselmemize yardım eder. Ancak bu eylemi mümkün kılan temel öz sevgi yani sonsuz ıstıraptan korkmamız ve "tarifi imkânsız" hazları arzulamamız kötü değildir. Onları Tanrı yaratmıştır, dolayısıyla da iyidirler. Locke Aydınlama'nın doğal öz sevgisinin masumiyeti doktrinine önceden zemin hazırlıyordu; ancak Aydınlanma doktrinini tam olarak öne sürmemiş olması, düşünürün insanın doğuştan gelen ahlaksızlık eğilimlerinin de çok iyi farkında olmasından kaynaklanmıştır.

Bu bağlamda, Hıristiyan teolojisinin hâkim anlayışı açısından son derece beklenmedik şekilde, Tanrı iradesine uyma ile hazla-

rımızı en yüksek dereceye çıkarma anlayışlarının paralelliği öngörüsü, Tanrı'nın lütfuyla gerçekleştirilen varlık düzeniyle bütünüyle uyumludur. Rasyonel seçim oyunundaki süper bir oyuncu gibi, Tanrı bizleri muhafaza etme amacıyla aynı yörüngeye girmemizi sağlayan bir yasa vermek suretiyle bizim araçsal aklımızı araçsallaştırmış olur. Yerli yerinde gerçekleştirdiğimiz takdirde, hazlarımızı en yüksek seviyeye çıkarmakla, aslında, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmiş oluruz.

Teolojik olarak, sınırları dahilinde insan tabiatının kuşatılması, Reformasyon teolojisinin Bacon tarafından da benimsenen önemli bir niteliğine benzer. Reformcular, manastırcılığa ait "mükemmellik öğretileri" ile bağlarını kopartmakla, insanları sıradan yaşamın şartlarını aşmaya sevk eden günahkâr kibir güdüsünün yanlışlığını vurguladılar.[26] İnsanlar Tanrı'nın kendilerine bahşetmiş olduğu tabiatı alçak gönüllülükle kabul etmelidirler. Locke'un Gassendi'nin hedonizm anlayışını, yani tabiatımız gereği hazlarımızı en yüksek dereceye çıkarmaya zorlandığımız gerçeğini kabul etmesi de Reformcuların az önceki görüşleriyle benzeşir. Özverili bir diğergamlığa özlem duymaktansa, tabiatımızı kabul etmeli ve Tanrı'nın bu tabiatı yaratmakta güttüğü amacı yerine getirmeliyiz. Locke'un psikolojisi, gündelik yaşam teolojisinin yeni bir dönüşümü olarak görülebilir; bu anlayış daha sonra yeniden evrilerek yerini halefi olan natüralist doktrine bırakacaktır.[27]

Bu anlayışta Tanrı'ya akılla erişiriz. Yani rasyonelliği tatbik etmekle Tanrı'nın planına iştirak etmiş oluruz. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, gündelik hayat etiği sözümona "üstün" eylemleri reddederek, ahlak hayatının temel ekseninin gündelik hayatlarımızı yaşarken takındığımız tutuma odaklanmasını sağlar. Joseph Hall'ın ifadesiyle "Tanrı belirteçleri sever". Locke'un yeni etik anlayışında ise, hayati belirteçler yer değiştirir. Saf Reform düşünce-

• • • •

26 Perkins manastırcılığın "Papacı yeminleri"ne "irade ibadeti" diye saldırır. Alıntı için bkz. Dunn, *John Locke*, s. 224, n. 2.

27 Locke, Bacon'ı takip ederek kendisi ile rakipleri arasındaki meseleyi kibir ile insan potansiyeli ile ilgili realist bir algı bağlamında görür. Bu özellikle onun saldırdığı metafizik görüşlerin taraftarları açısından doğru bir tespittir. *Essay*'in amaçlarından biri "beyhudelik ve cehalet altarını yıkmak" (Epistle, s. 10) şeklinde betimlenir. Bunun karşısında, Locke kendi çalışmasını mütevazı bir şekilde "yeterince iş göremeyen bir emekçi"nin yaptığı iş olarak tanımlar.

sinde önemli olan hayatımızı Tanrı için ibadet bilinciyle yaşamak iken, Locke'un anlayışında önemli olan şey hayatımızı rasyonel bir şekilde yaşamaktır. Ancak Locke'un temsil ettiği algı bile hâlâ geçiş evresindedir. Buradaki mesele hâlâ Tanrı iradesini yerine getirme meselesidir; ancak sorun artık rasyonellik bağlamında anlaşılmaktadır. Tutkudan, kör önyargıdan ve düşüncesizce benimsenen adetlerden akla doğru ilerlemek birbiriyle bağlantılı iki dönüşümü ortaya çıkarır: ilk olarak, bize kendimize ait üretken bir hayat düzeni verir ve saygınlık kazanmamızı sağlar; ikinci olarak ise bizi egoizmden ve yıkıcılıktan kurtararak başkalarına fayda sağlamamıza neden olur. Bağımsız yöntemci akıl, bizi yıkıcılıktan hayırseverliğe yükseltir, çünkü yanılsama kelepçelerini, kör adetleri ve batıl inançları kırar. Bunu yapmakla da bizi vahşi, düzensiz egoizmden başkalarına da fayda sağlayan üretken bir mutluluk arayışına yüceltir. Akıl, yapıcı ve faydalı öz sevgi potansiyelini serbest bırakır. Akla ait olan bu yüksek ahlaki dönüşüm gücüyle ilgili algı Locke teorisinin mantığından kaynaklanır. Locke bu anlayışı somut bir şekilde kavramsallaştırmaz. Ancak yine de bu düşünce Aydınlanmanın temel düzenleyici fikirlerinden biri olarak gelişecektir.

Ahlaki rasyonelliğe gereksinim duyarız, ancak entelektüel rasyonalliğe de ihtiyacımız vardır. Aslında bu bakış açısından bu ikisini neyin ilişkilendirdiğini görebiliriz. Aletsel, maksimize eden aklın önceliği bu iki tür rasyonelliği birbirine bağlar. Bu akıl, Tanrı'nın bizi potansiyelimizin son noktasına çıkarmak için kullandığı içimizdeki kazanım noktasıdır. Kendimizin ahlaken yükseltilmesine müsaade ettiğimizde ahlaken rasyonelizdir. Ancak aynı maksimize eden akıl entelektüel olarak da rasyonel olmamızı talep eder. Bunun anlamı şudur: entelektüel rasyonelliğin gerçek amacı yaşam amaçlarımıza faydalı olmaktır. Locke *Essay*'in "Hakikati ve Faydalılığı" amaçladığını söyler. Aslında, "kitap yayınlayan ve sonra da insanların yazdıklarını okumalarını bekleyen, fakat yazdıklarına insanların kendilerine ya da başkalarına fayda sağlayacak herhangi bir bilgiyi katmayan bir kimse, kamuya borçlu olduğu saygınlığa layık olamamıştır." (Epistle, s. 9). Eşyayı kavrayışımızın eşyanın "geniş kapsamı"ndan oldukça uzak olduğundan pişmanlık duyacak olduğumuzda "varlığımızın mimarının" "yaşamımızı kolaylaştıracak her şeyi ve erdem konusundaki bilgiyi (2 Petrus 1:3)" bize vermiş olduğunu hatırlamalıyız. "Eğer zihinlerimizi bize faydalı olabilecekleri şekilde kullanır isek, zihinlerimizin yetersizliği ko-

nusunda şikâyet edecek fazla bir şeyimiz kalmaz. Çünkü zihinlerimiz bu şekilde fayda sağlamaya yönelik olarak kullanılmaya çok müsaittir" (I.I.5).

Araçsal aklımızın bu iki –Tanrı kanununu kabul etmek ve faydaya dönük bilgi edinmek, bu tür bilgi üzerine kafa yormak– çağrısına kulak vermekle Tanrı'nın planına katılmış oluruz. Doğru bir şekilde yönetilen araçsal rasyonellik, Tanrı'ya dönük hizmetimizin özüdür. Aklı bu şekilde merkeze almakla, Locke açıkça Ortodoks Reform teolojisinin dışına çıkmaktaydı. Bu onun asli günahı reddedişiyle de uyumlu bir tutumdu. Ancak Locke, insan aklına üstün bir konum atfeden ve Reform teolojisinin eleştirdiği geleneksel görüşlerden de uzaktı. Bu eski teolojilerde bahsedilen akıl, asli akıldı; bizim iyilerin düzenini tabii ışığımızla görebilmemizi sağlıyordu. Bu akıl –Helenistik Platonculukla birleşmeden doğan ve en yüce ifadesini tefekkürde bulan teolojiye göre– ulaşabileceği en yüce mertebe huzur ve mutluluk veren bir görüştü (*beatific vision*). Locke Reformcularla birlikte bu görüşleri reddeder; daha doğrusu kendi duruşunu onların bu karşı çıkmaları üzerinde geliştirir. Artık söz konusu olan yöntemci bir rasyonelliktir. Bu akıl, uygulamaya dönük işlerde araçsal anlamda, fikirlerimizin ve fikirlerimizin matematiksel çıkarım ve deneysel olasılık ilkelerine göre birleştirilmesine yönelik dikkatli ve bağımsız incelemelerle ilgili olan teorik konularda ise teorik anlamda yöntemcidir. Tanrı'nın amaçlarına işte bu şekilde katılırız. Bütün içindeki yerimizi hayvanlar gibi kör içgüdüyle değil, bilinçli hesaplamalarla alırız. Bu ise doğal olarak, bizim bilinç seviyemizi, hayvanların tersine, bu bütünün ve bütünü yöneten hâkim amacın farkına varma istikametinde yükseltmek durumunda olduğumuz anlamına gelir. Tanrı'nın yasasına uymayı öğrenirken yaptığımız şey tam da budur.

İçeriden bu şekilde bakıldığında, Locke'un "makul" din algısı, eleştirmelerin kolayca yargılayabilecekleri şekliyle, sadece dini yükümlülüklerin egoizm içinde kaybolmasına ya da natüralizme giden süreçte bir istasyona indirgenemez (nesnel olarak Locke'un makul dini büyük oranda böyle olmuş olsa da). Onun bu anlayışı, Tanrı'ya hizmet etmenin ne demek olduğu konusunda yeni bir anlayış önerir; bu yeni anlayış eski terimlere yeni anlamlar yükler. Tanrı'nın iyiliği ve hikmeti artık hayvani ve rasyonel mukimlerinin sürekli muhafazasına yardımcı olmak amacıyla tertiplenmiş bir ev-

ren tasarımcısına uygun nitelikler şeklinde anlaşılmaktadır. Bu yeni algı, gelenekte keskin bir kırılma oluşturmaz. Yaratıklarının dünyada yaşayan pek çok şeyin gelişmesine imkân sağlaması Tanrı'nın takdirinin bir parçası olarak değerlendirilegelmiştir. Mezmur yazarı Tanrı'yı şöyle över: "hepsi seni bekliyor, yiyeceklerini zamanında veresin diye" (Mezmurlar 104: 27). İbrahim'in Tanrı'sı varlığı ve hayatı iyi olarak görür.

Locke'un hazırlanmasına yardım ettiği, gündelik hayatın yeni merkezi konumuyla da uyumlu olan bu yeni görüşte en çok önem kazanan konu gündelik yaşamın muhafazasıdır. Tanrı'nın iyilik ve inayeti, dünyayı mukimlerinin korunmasına uygun olarak tasarlamasında, özellikle de dünyadaki çeşitli unsurların karşılıklı olarak birbirlerini korumalarında kendini gösterir. Ötedeki bir dünyada gerçekleşecek ebedi hayat anlayışı, bu faydanın üzerine ilave edilen bir şeydir. Ancak ebedi hayat anlayışı bu dünyadaki düzenin doğru şekilde işleyişine yardım edecek şekilde kurgulanmıştır. Nitekim ebedi hayatın kazanımı bizi koruma yasasına itaat etmeye zorlayan bir ödül ve ceza anlayışı içinde değerlendirilir –aslında bu ödül ve ceza sistemi olmasaydı, koruma yasasına uymamız için zorlayıcı bir nedenden mahrum olurduk.

Locke tam anlamıyla on sekizinci asırda ortaya çıkacak olan, Deist varlık anlayışının tanımlanmasına ve geçerlilik kazanmasına katkıda bulunmuştur. Deist anlayışa göre, evren birbirine geçmiş, her biri diğerinin gelişimine karşılıklı hizmet eden geniş bir varlıklar düzeni şeklinde anlaşılır. Bu evrenin mimarı, böyle bir tasarıyı gerçekleştirdiği için övgüyü, şükranı ve hayranlığı hak eder. Locke'un döneminde, Cumberland de bu tür bir anlayışı geliştiriyordu.[28] Aşağıda bu iç içe geçmiş düzene yeniden döneceğiz.

Böyle bir Deist yaratılış görüşünde, bize rasyonel hiçbir tercih hakkı bırakmayan bir Tanrı'nın baş döndüren ve kuşatıcı cezalandırma gücünün farkına varıp da kendimizi onun yasasıyla aynı tarafa koyarken, gayriahlaki bir ortamda basitçe en fazla avantajı elde etmenin peşinde olan, kaprisli bir despotun ihtiyatlı kullarının insiyakıyla hareket etmeyiz. Tam tersine bu yasaya hayranlık, merak ve şükran ruhuyla boyun eğeriz. Çünkü aklımızı bu şekilde kullanmak suretiyle kendimizi Tanrı'nın planında olmamız gereken ko-

• • • •

28 Richard Cumberland, *de Legibus Naturae* (Londra, 1672).

numumuza yerleştirdiğimizin bilincine varırız. Araçsal rasyonellik bizim Tanrı'nın iradesine katıldığımız konumdur. Bunu Tanrı'nın iradesini kendi oyunumuzda bir piyon statüsüne indirgeme olarak görmeyiz. Tam aksine aletsel rasyonellik sayesinde, akıl yürütmelerimiz Tanrısal iradenin ortaya çıkmasına katkıda bulunur.[29]

Bu türdeki Hıristiyan inancı böylelikle modern bağımsızlık ve yöntemci akılcılık anlayışlarını içine almış olur. Böyle yapmakla da bu iki anlayışla bağlantılı ahlak kaynaklarını da içine almış olur. Bu bakış açısının temel niteliklerini bulmaya çalıştığımızda, canlı varlığıyla bize iyiye yönelik eylemde bulunma gücü veren şeyin ne olduğunu sorduğumuzda aklımıza iki nitelik gelir. Birincisi, birbirine geçmiş evren düzeninde gösterildiği şekliyle Tanrı'nın iyiliği ve hikmetidir. İkinci nitelik ise, Tanrı'nın amacına katılım şeklimiz olarak bağımsız aklımızdır. Fakat bu bağımsız akıl betimlemesi, gördüğümüz üzere, insan saygınlığı anlayışıyla ilişkilendirilir. Bilhassa, bu betimleme kendi kendinden sorumlu bir otonomi anlayışını, otoritenin talepleri karşısında bir bağımsızlığı kapsar.

Böylece bu da dini inançla bütünleştirilir. Deizmin gelişimi sırasındaki temel fikirlerinden birisi, Tanrı'nın insanlarla rasyonel varlıklar olarak ilişki kurduğu, Tanrı'nın amaçlarının insanların bağımsız aklına tam olarak saygı duyduğu anlayışıdır. Locke'un takipçisi olduklarını kendileri ikrar eden Toland, *Christianity Not Mysterious*'u ve Tindal *Christianity as Old as the Creation*'ı bu temel düşünceyi esas alarak yazmışlardır. Locke bu konuda hâlâ bazı çekincelere sahipti; o insanın zaafları konusunda biraz fazla derecede bilinçliydi. Fakat Lockecu dini anlayışın anlamı da işte buydu.[30]

• • • •

29 John Yolton (*John Locke*, s. 64) Locke'un "yüzyılın sonlarına doğru popüleritesi giderek artan yeni tabii din formlarını benimseyen kimselerin" pozisyonlarını ifade ettiğini düşünür. "Deizme ve Uniteryanizme sempati duyan bu kimselere göre, rasyonellik ahlak ve din için bir temel olarak fıtratın yerini almıştı."

30 Burada Locke'un pozisyonunun ahlaki kaynaklarını betimlemeye ve bunları kendi çağdaşı olan rakiplerinin ve günümüz natüralist düşünce ikliminin saptırmalarına karşı korumaya çalışıyorum. Ancak acaba Locke'un kendisinin kendi ahlaki kaynakları üzerine bir örtü örtmeye giriştiğini söyleyebilir miyiz? Acaba bu yanlış anlaşılmanın kısmi sebebi bu olabilir mi? Bağımsızlaşma bireyin ve dünyanın nesnelleştirilmesi sonucunu doğurur, bu ise hem bireyi hem de dünyayı kontrol edilmeye açık nötr alanlar olarak gösterir. Fakat onların bu şekilde görüldükleri ölçüde biz de ahlaki kaynaklarımızı sağlayan yapıcı iyileri perdeleriz. Bu perdeleme süreci gelecek yüzyılda ➥

Ancak eğer Locke'un ilham kaynağı olduğu Deizm sadece natüralizmin bir kılıfı değil ise, bu ortodoks geleneğin büyük bir parçasını atarak yükünü hafiflettiği anlamına gelecektir. İlk olarak bu dinde gizemin konumu yok olma derecesinde gerilemiştir. Tanrı'nın takdiri, mühendislik ayrıntılarının çoğu bize kapalı olabilse de, giderek daha fazla tetkik edilir hale gelir. Pek çok yazar hâlâ anlamadığımız yüce amaçlara işaret ederler, ancak yeni tutumun mantığı bizi rasyonel şeffaflığa götürür. Bu durum otonom aklın entegrasyonunun öteki yüzünden ibarettir. Toland'ın *–Christianity Not Mysterious–* başlığı, bu yeni anlayışı şaşırtıcı bir şekilde dolaysız bir yolla ifade etmiştir. Bu kitap Toland'ın zulme uğramasına ve kitabının da kamu celladınca yakılmasına neden olmuştur. Tindal, Tanrı'nın amaçlarının akılla kavranabilirliği tezini daha da ileri götürür. Aslında Tanrı'nın amaçları "Ortak yarar ve akıllı Yaratıklarının karşılıklı Mutluluğu"ndan ibarettir.[31] Tanrı şimdiki an için mutluluk elde etme çabamızı gelecekteki iyiliğimizi de sağlayacak şekilde neticelendirecek kadar lütufkârdır.[32] Bir başka ifadeyle, gelecek hayata ait ceza ve mükâfatlar, yaşadığımız hayatta karşılıklı mutluluğu en fazla ölçüde sağlayan yaşam şeklini destekler. İnsanları eyleme geçirebilen en önemli itici güç mutluluk arayışı olduğuna göre, bu mükâfat sistemi aslında onlar için en uygun sistemdir. Tanrı'nın bizimle ne irade ettiğini detaylı olarak kavramamız için yapmamız gereken sadece "Tabiat Kitabı"na bakmak ve bu suretle içinde bulunduğumuz ilişkiler ağını ve bu ilişkilerin ne gerektirdiğini görmeye çalışmaktır. Bu ilişkilerden kaynaklanmayan emirleri olsa olsa bir despot dayatır.[33] Tindal'da Locke'un teolojisinin temel fikirlerini görürüz. Ancak Tindal bu fikirleri mantıki sonuçlarına götürmüş ve bunları yaşlı adamın bakış açısına nüfuz eden insanın noksanlığı ve inatçılığı ile alakalı bütün endişe ve çelişkilerinden kurtarmıştır. Neticede ortaya gözyaşsız, makul bir Hıristiyanlık anlayışı çıkmıştır.

• • • •

natüralist Aydınlanmacı düşünürler tarafından daha da ilerletilecektir. Harekete gücünü veren ahlaki görüş doktrinler arasında tam manasıyla ifade edilmemiş hale gelecektir. Bu gizlice görüş retorikte ve polemikte yer alır.

31 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (Londra, 1730), s. 14.

32 John Toland, *Christianity not Mysterious* (Londra, 1696), s. 15.

33 *a.g.e.*, s. 28-29.

Daha temelde ise, Tindal'ın teolojisinde inayetin konumu neredeyse ortadan kalkmıştır. Eğer Tanrı'nın gerekli gördüğü insanın menfaati insanın akli tetkikine daha da elverişli hale geliyorsa, aynı zamanda da bu menfaatler insani güçlerle kuşatılabilir hale gelir.

Bu iki değişim birbiriyle bağlantılıdır. Hıristiyan düşüncesinde inayet ve fıtrat doktrini hakkında geleneksel iki büyük akım mevcuttur. Bu iki akımın bakış açılarını en iyi şekilde betimlemek için, bunları insanın fitri iyiliği anlayışıyla, bir başka ifadeyle bozulmamış insanın kendi kendine ayırt edebileceği, en azından çalışıp elde edebileceği iyi anlayışıyla ilişkilendirmek gerekir. Hıristiyanlığın ilk bin beş yüz yıllık tarihinin çoğunda bu fıtri iyi kavramı büyük pagan filozoflarca öne sürülen terimlerle tanımlandı.

İnsanın fıtri iyiliğinin inayetle desteklenmesinin gerekli görüldüğü iki anlayış mevcuttur: (1) Tanrı insanları fıtri iyiden daha fazla bir şeye, bir kutsallık hayatına davet eder; bu yüce amaç ise Tanrı'nın kurtarıcı eylemine katılımı gerektirir. Bu bizi fıtri iyinin belirlediği mükemmelliklerin ötesine taşır. Thomizm (Thomas Aquinas) dilinde fıtri erdemlerin ötesinde "teolojik" erdemler –iman, ümit ve hayırseverlik– yer alır. (2) İnsan iradesi düşüşle o kadar zarar görmüştür ki, insanlar fıtri iyiyi aşmak bir yana, ona yönelik mütevazı bir çaba gösterme ve hatta onu tam olarak ayırt edebilmeleri için bile inayete gereksinim duyarlar.

Hıristiyan teolojilerinin modern dönemlere kadarki ana akım hâkim görüşü bu iki nedenin bazı sürümlerini içermekteydi. Fakat hangisinin baskın olduğuna bağlı olarak bu teolojiler arasında bazı esaslı farklılıklar ortaya çıkıyordu. İkincinin değil de birincinin radikal bir şekilde yorumlandığı durumlarda inayet, Aquinas'ın ifadesiyle, "fıtratı mükemmelleştirir, onu yok etmezdi."[34] Tabii mükemmellik için çaba göstermek, kutsallık hayatını elde etmeye yönelik değildi; antik çağın büyük ahlakçıları da olumlu bir bakışla değerlendirilirdi (Erasmus'ta olduğu gibi). Ancak ikinci görüşün radikal bir şekilde yorumlandığı durumlarda, tabii mükemmellik arayışına karşı bir şüphe, bir muhalefet doğuyordu; bu yorum daha aşırı noktalara taşındığında ise antik çağ ahlakçıları tümüyle reddediliyordu (Luther'de olduğu gibi).

• • • •

34 "Non tollit gratia naturam sed perficit naturam"; *Summa Theologica*, Ia Pars, quest. I, art. 8, ad secund.

Erken modern dönem ikinci görüşün radikal yorumcularının –onları "aşırı Augustinuscu" görüşler olarak adlandıralım– büyük rol oynadığı devasa çatışmalara sahne olmuştur. Bu görüşler Reformasyon hareketlerinde, daha sonra Fransa'da Jansenistler ile muhalifleri arasında, Hollanda'da Arminianizm ile katı Kalvinciler arasında ve daha sonra da Amerika'daki mücadelelerde ve benzeri birçok çatışmada etkin rol oynamıştır.

Aydınlanma Deizmi'nin yükselişi genellikle bu tür aşırı Augustinuscu görüşlerle bir çatışma olarak görülür; neticede galip gelen Deizm olmuştur. Hakikaten bu ikisi arasında savaş hatları çizilmişti. Rousseau dahil, geç Fransız Aydınlanması kendisini asli günah doktrininin insana nefret duyan kötü etkilerine karşı savaşan cephede gördü. İskoç Aydınlanması, Hutcheson ve Hume gibi temel karakterlerinden bazılarını susturmayı deneyen İskoç Kilisesi'nin saf, radikal Kalvinist güçlerine karşı sürekli bir savaş açtı. Aydınlanma Deizmi, ortodoks muhalefete rağmen bütün alanlarda ikinci türde inayet görüşünün önünü kesti; bu noktadan itibaren de natüralizm devreye girdi.

Hem bu mücadelenin başkahramanları hem de daha sonraki yorumcular, bu iki pozisyonun –aşırı Augustinusculuk ve Aydınlanma Deizmi (ardından gelen natüralizm ile birlikte)– olasılık alanını tükettiği kanaatine vardılar. Locke'un durumunda gördüğümüz gibi, Deizm bazı köklerini Reform teolojisinden devşirdiği için bu durum kolaylıkla düşülebilecek bir yanlıştır.

Deizmin birinci türden inayetin oynayabileceği herhangi bir rolü de bastırması ihtimali burada gözden kaçırılmaktadır. Deistler aşırı Augustinuscularla mücadelelerinde Erasmuscu geleneğe ait yazarlara büyük oranda dayanırlar; Deizmin birinci tür inayeti bastırması bu gerçeğe rağmen ihmal edilir. Aslında Deistler, kendi hükümranlığını belli etmek için yaratıklarına anlamsız talepler dayatan bir Tanrı betimlemesine karşı deliller öne sürerken ve buna karşılık Tanrı'nın bizim adımıza anlayabileceğimiz şekliyle bir iyiyi irade ettiğini savunurken bütün bu iddiaları söz konusu gelenekten alırlar. Tindal Whichcote'un görüşlerini izler. Ancak bu ikisi arasında hayati bir unsur atlanır. Tanrı'nın irade ettiği iyi, giderek tabii iyide konumlanır. Hatta ebedi mükâfat bile aynı dünyevi iyiliğin biraz daha fazlası olarak görülmeye başlanır –ve buradaki tabii iyinin üretimini harekete geçirmek ve desteklemek için bahşedilir.

Locke'un düşüncesi bu tür Deizme kadar ilerlememiştir. Bilhassa insanın zayıflığı değerlendirmesinde aşırı Augustinusculuğun kalıntıları mevcuttur. Fakat yakından bakıldığında inayete fazla yer verilmediği de açıktır. *Reasonableness*'da bize yardım eden Tanrı'nın ruhuna bazı atıflar vardır.[35] Fakat Tanrı'nın vahyinin esas işlevi şeriatın ne olduğunu belli etmek, böylelikle de bizi iyiye doğru daha güçlü bir şekilde motive etmektir. İkinci olarak da, Hıristiyan vahyi durumunda ise, Locke cezalandırma ile ilgili kuralları yumuşatır ve imanın bizim irade dışı eksikliklerimizi telafi etmesine imkân tanır.[36] Ancak Locke'un düşüncesinde birinci türdeki rol adeta yok olmuştur. Locke'dan esinlenen sonraki doktrinlerde ise aşırı Augustinuscu son kalıntılar da yok olur gider.[37]

• • • •

35 *Reasonableness*, s. 289.

36 *a.g.e.*, s. 193.

37 Locke haklı olarak tam manasıyla bir Deist olarak kabul edilmez. Çünkü onun ismiyle anılan tam pozisyon, Lessing ve diğerlerinde gördüğümüz gibi, bir adım daha öteye gitmiştir. Hem inayet hem de tarihi vahiy kenara itilmiştir. Bu tam pozisyonu örneğin Tindal'da ve Shaftesbury'de görebiliriz. İsa Mesih özellikle ikna edici olan bir tabii din tebliğcisine dönüşür. Locke (*Reasonableness*, s. 2) bu pozisyonu açıkça reddeder.

15. Ahlaki Duyarlıklar

15.1

Şu ana kadar Lockecu Deizm olarak adlandırabileceğimiz düşünceyi betimledim. Ancak kısmen bu Deizme muhalefet ederek gelişen başka, oldukça farklı bir Deizm türü de mevcuttur. Bu tür Deizmin kurucusu Shaftesbury'dir. Bu görüş Francis Hutcheson'un bir grup etkili yazısına dayandırılır ve ahlaki duyarlıklar teorisi olarak tanınan rakip bir ahlak anlayışı etrafında kümelenir.

Bu iki sürüm arasındaki fark, sırasıyla kendilerine kaynaklık eden ortodoks Hıristiyanlık anlayışları bağlamında, belki de büyük oranda bu dini anlayışlara indirgenerek açıklanabilir. Lockecu Deizmin kökleri Püritenliktir; bu da onun arka planının aşırı Augustinuscu bir teoloji olduğu anlamına gelir. Bu Deizm söz konusu arka plana baş kaldırırken, ona ait önemli nitelikleri de muhafaza eder. Locke'un insanın yanılsama, ahmaklık ve yıkıcılığa eğilimli olması konusundaki tarafgir görüşü, bir bakıma asli günah doktrininin natüralizme uyarlanmasıdır. Daha önemlisi, Locke Püritenler ile teolojik istençlilik duruşunu paylaşır. Tanrı'nın yasası, o yasa olarak neyi belirlerse odur. İyiyi de Tanrı'nın yasası belirler. Tanrı kendi yarattığı tabiatının yapısında mevcut olan bir iyiyle kayıtlı olarak tasavvur edilemez.

Bu teolojik bakış açısına göre, Tanrı yasası biz düşmüş yaratıkların iki açıdan dışındadır. İlk olarak, kendi tabiatımızın eğilimleriyle iyiyi belirleyemeyiz; aksine bizler Tanrı'nın mutlak buyruklarının bizimle ilişkisini keşfetmek zorundayızdır (her ne kadar Locke, önceki bölümde gördüğümüz gibi, korunma konusunda tabiatımızda gerçek bir eğilim olduğunu ve bunun Tanrı'nın niyetleri hakkında

akıllıca bir ipucu verdiğini düşünse de durum böyledir). İkinci olarak da, bu yasa bizim bozuk iradelerimizin dokusuna ters düşer. Tanrı yasası, eğer kendisine uyulacak ise, istemsiz olan bir tabiata, o tabiat inayetle bütünüyle kutsanana kadar dayatılmalıdır.

Bu teoloji ile ampirist mekanizm arasındaki yakınlık ve tarihi bağlantılara sık sık işaret edilir. Yukarıda belirttiğim gibi, bu teolojik bakış açısının kendisi mekanik dünya betimlemesinin benimsenmesine katkıda bulundu.[1] Tanrı'nın hükmü en iyi şekilde, yaratılmış varlıkların kendilerine ait amaçları olmaması durumunda muhafaza edilir. Ancak bağımsız özne bu bakımdan Tanrı'ya benzer. Gördüğümüz üzere, bağımsızlaşma nötrleştirmek suretiyle söz konusu alanı nesnelleştirerek işlev görür. Ampirist mekanizmin bağımsız öznesi, Okkamcı teolojide (Okkamlı William, 1288-1348) Tanrı'ya atfedilen imtiyazların bir kısmını devralır. Aslında bir bakıma, bu yeni bakış açısı bu teolojinin antropolojiye uyarlanmış bir çeşidi olarak görülebilir.

Başka şeylerin yanı sıra, ampirist mekanizm hukuk ve ahlakla ilgili buyruk teorisini (*command theory*) miras alır. Ruhun/psişenin nötrleşmiş dünyasında sadece fiili arzular mevcuttur; bu dünyada artık güçlü değerlendirmeye nesne olabilecek tabiatın bizzat içinde bulunan yüce bir iyi niteliğe yer yoktur. Hobbes'un ifadesiyle "herhangi bir insanın iştahının ya da arzusunun nesnesi ne ise, kendi adına iyi olarak adlandırdığı şey işte odur".[2] Sadece bu fiili talep temel alınmak suretiyle bir etik inşa edilebilir: üstün iyi yalnızca fiili amaçların maksimize edilmesidir. Böyle bir ahlak anlayışı faydacılık/utilitarianizm olacaktır. Bunun tek alternatifi bir tür buyruk teorisini (*command theory*) benimsemektir. Hobbes'un siyasi teorisinde yaptığı işte budur. Devletin "ölümlü bir tanrı" olarak adlandırılması, bu teorinin eski teolojiyle bağlantısını açıkça gösterir.[3]

Bu mekanikleşmiş ve belki de ateist uyarlamada, yasa hâlâ yukarıdaki iki anlamda da bizim dışımızdadır. Ampirizmin yükselişi,

• • • •

1 Bkz. 9. bölüm.

2 Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford, Blackwell, tarihsiz), Bölüm 6, s. 32.

3 *a.g.e.*, Kısım II, Bölüm 17, s. 112. Ernst Cassirer bu bağlantı konusunda yorumda bulunur. Bkz. *The Platonic Renaissance in England* (Edinburgh: Nelson, 1953), Bölüm 3.

on yedinci asır İngiliz felsefesinin en önemli gelişmesi olarak gelebilir. Fakat bilhassa "Cambridge Platoncuları" olarak adlandırılan Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote, John Smith gibi bir grup düşünürün temsil ettiği Erasmuscu gelenek hâlâ yaşamakta ve mücadele etmektedir.[4] Bu düşünürler insanları içgüdüsel olarak Tanrı'ya meyyal olarak gören bir din adına savunulan harici yasa dinine şiddetle karşı çıkarlar. İnsanlar Tanrı'ya, yargıları tamamıyla insanın kavrayışının ötesinde olan ve halihazırda kendimizi ıslah etme irademize bakmaksızın, hakkımızda çoktan hükmetmiş olabilecek, tasavvur edilemez bir yasa koyucuya korkuyla yaklaşırlar.

> Hakiki bir dinin özü daha bağımsız, daha asil, daha samimi ve cömert bir tabiatı haizdir... [İlahi aşk], taklidi bir korkunun katılaştırmış ve hapsetmiş olduğu bütün o donuk bağlılığı eritir ve ruhu en neşeli, en bağımsız yaparak onu bütün hareketlerinde asaletle Tanrı'nın hoşnutluğunu arzular duruma getirir.[5]

> Smith, "Tanrı buyruklarına zoraki ve zorlanmış bir itaat" olan korku dinine karşı çıkar. O böyle bir dini aşağılık bir din olarak kabul eder. Onu, Tanrı'yı katı ve kaprisli bir zorba olarak gören ve "zorlanmış, kuru bir bağlılık... yaratan, dahili hayat ve sevgiden yoksun bir din olarak değerlendirir". Din iç karartıcı bir Stoacılık ya da baskıcı bir melankoli değildir; din asil ve hayat dolu sevgi ve mutluluk duyguları üzerinde uygulanan köleleştirici bir despotluk değildir... Aksine enerjik, eril bir mutluluk ve neşeyle doludur ve ruhu böylelikle geliştiren ve asilleştiren bir şey hayatı ve hayatın gücünü zayıflatmaz ya da ruhsuzlaştırmaz.[6]

Smith iki zıt anlayışı korku dinini sevgi dinine, köleliğe ait bir bağlılık dinini bağımsız bir bağlılığa karşı koymak suretiyle ifade eder. Din "hakikaten asil ve ilahi bir bağımsızlığın" "annesi ve bakıcısıdır". Bununla birlikte, düşünür modern kültürde devasa bir etkisi olacak başka imgeler de kullanır:

• • • •

4 Bkz. Cassirer, *Platonic Renaissance.*

5 John Smith, alıntı için bkz. Cassirer, *Platonic Renaissance*, s. 164.

6 *a.g.e.*, s. 163.

> Dünyada bir tür mekanik Hıristiyanlar mevcuttur. Bunlar dinin içlerinde yaşayan canlı bir varlık gibi işlev gördüğünü kabul etmezler; kendilerini yalnızca bu varlıktan bir zanaat ortaya çıkarmakla tatmin ederler... Fakat gerçek din bir zanaat değil, aksine kendi hareketinin tüm yasalarını ve ölçülerini kendi içinde barındıran bir iç tabiattır.[7]

Yapaya karşı organik, mekaniğe karşı yaşayan bir din algısı! Cassirer, Cambridge Platoncularını Romantizmi meydana getiren kaynaklardan biri olarak değerlendirmekte haklıdır. Sanki savaş hatları çoktan çizilmiş ve Smith de mekanizmin eleştirmekte olduğu dini bakış açısının bütünüyle olan hayati ilişkisini görmüştür.

Çağdaş kültürün temel niteliklerinden birine işaret eden başka bir ifade "içsel tabiat" ifadesidir. Smith bir kez daha Tanrı iradesini tabiatın yapısına oldukça uzak bir şeye çeviren istenççiliğin (*voluntarism*) özüne saldırır:

> Tanrı'nın ruha, kendisiyle alakası olmayan ya da onunla uyuşmayan bir dinin tohumunu yerleştirebileceği varsayılırsa, bu din ruhta bir ayrık otu gibi gelişecektir. Ancak Tanrı Yasalarını insanlara verdiğinde, kendi Mutlak egemenliğine dayanarak hiçbir şeyi gelişigüzel ve bazılarının düşündüğü gibi keyfi bir şekilde emretmez.[8]

İstenççiliğin temel iddiası, Tanrı'ya "keyfi" bir iradenin atfedilmek zorunda olduğu, aksi takdirde Tanrı'nın mutlak hükümranlığını kavrayamayacağımız önermesidir. Doğal iyilik doktrinine inanmak haddi zatında Tanrı'nın kudretini reddetmek, Tanrı'nın saygınlığına hakaret etmek demektir.

Cambridge düşünürleri buna karşılık istenççilerin sanki Tanrı "dalkavukluklarla kolayca yönlendirilen" insan bir despotmuş gibi kendi "huysuzluklarını ve bencilliklerini" Tanrı'ya yansıttıklarını öne sürdüler.[9] Whichcote'un ifade ettiği gibi, "Tanrı'da kudretten, iradeden ve hükümranlıktan daha güzel sıfatlar vardır; yani O hakkaniyet sahibidir, iyi irade sahibidir, adaletlidir, hikmetlidir ve buna benzer sıfatlara sahiptir."[10]

• • • •

7 *a.g.e.*, s. 164.

8 *a.g.e.*, s. 165.

9 *a.g.e.*

10 Benjamin Whichote, *Sermons*, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 82.

Cambridge düşünürleri istenççiliğe olan muhalefetlerini, temel ilkelerini Platoncu okuldan alan, iyiye doğru meyilli olduğu kabul edilen teleolojik bir tabiat doktriniyle desteklerler; onların "Platoncu" diye isimlendirilmeleri de bundan dolayıdır. Cassirer'in işaret ettiği gibi, onların kökleri Ficino ve Pico'nun geliştirdiği şekliyle on beşinci yüzyıl Rönesans Platonculuğuna gidiyordu. Bu Plotinus'dan ciddi biçimde etkilenmiş bir Platonculuk anlayışıydı. Bu doktrinde sevginin hayati bir rolü vardı. Bu sevgi iki türdeydi; birincisi varlık hiyerarşisinde aşağıda olan varlıkların yukarıda olanlara karşı duydukları yükseltici sevgi –Platon'un *erōs*'u–, ikincisi ise yukarıdaki varlıkların aşağıda olanlara karşı duyduğu, kendisini aşağıdaki varlıklara gösterdiği ihtimamda gösteren ve kolaylıkla Hıristiyan *agapē*siyle özdeşleştirilebilen bir sevgidir. Bu ikisi birlikte evreni kuşatan geniş bir sevgi çemberi oluştururlar.[11] Yeni mekanik felsefe ile bu sevgi anlayışı birbirine son derece zıttır. Cudworth ve müttefikleri kendi tabiat bilimi anlayışlarıyla geleceğe karşı öncü bir muharebe sürdürmekteydiler.[12]

Ancak bu grubun "Platonculuğu"nun motivasyon kaynağı dini ve ahlaki idi. Bu alanda yeni bir unsur devreye girer. Bir tür Augustinuscu içsellik algısı "Platonculuğu" farklı bir şeye dönüştürür. Smith'in "içsel tabiat" ifadesinin ifade ettiği şey de budur. Ancak bunun ne anlama geldiğini daha iyi görebilmek için hikâyeyi ileri sarmalı, Erasmuscu ortodoksi üzerine bina edilen Deizm çeşidine bakmalıyız.

Aslında buna, bu teolojiyi deizmin iki temel ilkesince belirlenen bir uyarlamaya tabi tutmak suretiyle de erişebiliriz. Bu ilkeler: (1) bağımsız bir usavurumcu olarak insan öznesine atfedilen merkezi konum ve (2) inayetin dışlanmasıdır. İngiltere'de 17.yüzyılın sonundaki belirli şartlarda bu bileşimden ortaya çıkan netice Shaftesbury'nin felsefesi olmuştur. Üçüncü kont, otonom akla

• • • •

11 Örneğin Cudworth (*True Intellectual System*) Ficino aracılığıyla Plotinus'un sudur teorisinin etkisini gösterir. Cudworth evrendeki varlıkların "yüksekten alçağa doğru indiklerini ve kaydıklarını, bu nedenle de bütün varlıkların orijinal ilkinin en noksan varlık olmadığını aksine bütün varlıkların en mükemmeli olduğunu" kabul eder. Alıntı için bkz. Cassirer, *Platonic Renaissance*, s. 137-138.

12 Gerçi Cudworth madde dünyası konusunda Kartezyen mekanizmini kabul etmiştir. Bkz. *Eternal and Immutable Morality* (Londra, 1731). Ancak bu anlayışı Platonik-Plotinuscu bir formlar teorisine adapte etme girişimi çok garip bir fizik teorisi ortaya çıkarır.

bağlılığını muhtemelen üstadı Locke'dan almıştır; ancak kendi Locke karşıtı ahlak görüşlerinin ilham kaynağı ise Cambridge Platoncularıdır. Shaftesbury ilk eseri olarak Whichcote'un vaazlarını neşretti.

Shaftesbury'nin doktrinini değil, fakat sadece ilhamını Cambridge Platoncularından aldığına dikkat çekmek istiyorum. Filozofun görüşleri, bütün geleneksel felsefi görüşler içinde Stoacılara en yakın olanıdır. Üstatları Epictetus ile Marcus idi. İnsanlar açısından en yüce iyi, sevmek ve dünyanın bütün gidişatından mutluluk duymaktır. Bu sevgiye erişen biri, mükemmel bir dinginliğe ve itidale kavuşur; yıkıcı talihsizliklerin darbelerine karşı dayanıklıdır; dahası etrafındakileri sürekli ve değişmez bir şekilde sevebilir, hatta kendi çektiği acılar, hayal kırıklıkları ya da kendi özel menfaatleri onu bu sevgiden alıkoyamaz. O "fedakâr bir sevgiye ulaşır, dostluğunu kesintisiz bir şekilde gösterir, sürekli bir şefkat ve merhamet" sahibi olur.[13] Dahası bu sevgi o kimseye olağanüstü bir iç doyum ve huzur verir. Tabiatımız gereği düzenli ve güzel olanı sevdiğimiz için, en yüce ve en mükemmel düzen ve güzellik bizim için en büyük mutluluk kaynağıdır. "Çünkü böylesine ilahi bir düzenin vecd ve coşku olmaksızın temaşa edilmesi imkânsızdır".[14]

Bütünü sevmeye doğal olarak eğilimliyiz; bu nedenle arzuladığımız amacımızı olumsuz olarak "bu sevgiyi engelleyen mâniaları ortadan kaldırmak" şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımlama, dünyanın bir anlamda eksik ve kötü olduğuna olan inancımızdan kaynaklanır.[15] Stoacı üstatları gibi, Shaftesbury de bizi bu huzur ve itidalden ayıran nedenin yanlış fikirlerimiz olduğunu düşünür. Bu fikirler bizim evrende bazı şeyleri kötü ve eksik olarak görmemize neden olur. Doğru fikirler ise ilahi takdiri sevebilmemize olanak sağlar.[16] Ne olursa olsun her şeyi sevmek zorundayım ve hepsinin

• • • •

13 *Philosophical Regimen;* bkz. *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (Londra: S. Sonnenschein & Co., 1900), s. 54.

14 *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times* (Londra: 1711; New York: Bobbs-Merrill, 1964), I. 279.

15 *The Moralists*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II.20-22.

16 Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 23-24. Ayrıca bu eserde bulunan acıyı dayanılmaz yapanın yanlış dogmalar olduğu ifadesine bkz. s. 158.

bana uygun ve varlığın bütününe nispetle intizamlı/olması gerektiği gibi olduğunu bilmek zorundayım. Hatta "şehirlerin ordularca yağma edilmesi ve insanlığın yıkılıp yok edilmesi" dahi böyle görülmelidir.[17]

Shaftesbury'nin kendisini ve bizi bütün bu yıkım ve felaketlerin gerçekten varlık düzeniyle uyumlu olduğuna ne şekilde ikna etmeye çalıştığının ayrıntılarını bir kenara koyalım. Aslında düşünür bu konuda bize çok da ayrıntı sunmaz. Ancak bu ilkelerden bazıları –iyinin iyiliğinin bilinmesi için zıttı olan kötüye ihtiyaç duyduğu, kısmi kusurların bütüne hizmet ettiği, evrenin işleyişinin genel yasalara göre olmasının zorunluluğu– on sekizinci asır providansiyalizminde standartlaşır. Voltaire ise *Candide*'de bu ilkeleri acımasızca hicvetmiştir. Bununla birlikte, Shaftesbury'nin gerçek argümanı asla Voltaire'in kahramanı Pangloss'un anlattığı düzeyde değildir. Temel düşünce hiçbir şeyin bizi üzmemesi gerektiği ya da bizim için önemli olmaması gerektiği, önemli olan tek şeyin kendi zihnimizin, irademizin ya da benliğimizin durumu olduğu şeklindeki Stoacı düşüncedir. "Benim asıl derdim *kendi içimdeki* hakikat, akıl ve doğrudur".[18] Shaftesbury Epiktetus'a ait bize bağlı şeylerle, bize bağlı olmayan şeyler arasındaki ayrımı kendine mal ederek kendimizi her şeyden fazla birinci grupla alakalandırmamız gerektiği öğüdünü benimser.[19] Bana bağlı şeyler yerli yerinde olunca da, hemen öleceğimi bilsem dahi bu beni üzmemelidir. Shaftesbury Epiktetus'un bir katılımcının ziyafetin sahibine şükranlarını sunduğu şahane imgeyi kullanır.[20] Ya da daha destansı bir şekilde ifade edilirse:

> Her şey tükenip yok olmaktadır; her şey kendi yok oluşuna doğru aceleyle gider... Her gün ölümler beklenmelidir –dostlar eksilir, kazalar, felaketler, hastalıklar, kötürümlük, sağırlık, körlük, hafıza kaybı, sakatlanmalar hep ensemizdedir... Bütün bunların hepsi sefillik, hayal kırıklığı ve pişmanlıktır. Boşu bo-

• • • •

17 *a.g.e.*, s. 30.

18 *a.g.e.*, s. 232. Vurgu orjinalde mevcuttur.

19 Bkz. *a.g.e.*, s. 7-8; ayrıca *Miscellaneous Reflections*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II, 280.

20 Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 262; ayrıca bkz. *The Moralists*, in Shaftesbury, *Characteristics*, s. 43. İmgenin aslı için bkz. Epictetus, *Discourses*, II.i.39.

> şuna bu düşünceleri uzaklaştırmaya gayret ederiz; beyhude bir şekilde mizah ve oyalayıcı şeylerle moralimizi yükseltmeye çabalarız. Ancak bunların hepsi daha da düşmekten başka bir işe yaramaz. Sadece ve sadece bu şeylerle yüzleşebilen, bakışlarını çevirmeksizin sabit bir şekilde bunlara bakabilen kişi bir nebze mutludur. Ancak hepsinin varacağı yeri ve neticesini bilip de kendi rolünün sonlanmasını, tamamlanmasını bekleyen kimsedir mutlu olabilen; bu arada tek önemsediği şey kendisine verilen rolü yerine getirmektir. Bu kimse zihnini parçalanmamış, sağlam, sarsılmamış ve bozulmaya uğramamış şekilde muhafaza etmeye çalışır; bütün insanlıkla da dostluğunu devam ettirir. Bu kimsenin zihni ilk akılla birlik içindedir; bu ilk akla hiçbir şey olmaz ve olamaz ve fakat bu akıl herkes tarafından en kabul edilebilir akıldır ve her şeyin de sebebi odur; bu akıl evrensel iyiyi temsil eder.[21]

Bunda Tanrı'nın da rolü vardır ancak Stoacılarda olduğu gibi bu düzenin belirleyicisi Tanrı'nın kendisidir. Bu Tanrı, İbrahim'in Tanrı'sından, vahyin Tanrı'sından çok farklıdır. Shaftesbury Tanrı'yı daha ziyade hem âleme nizamını veren hem de bütün varlıkları hareket ettiren ve onlara can veren akıl olarak görür. *The Moralists*'teki diyalogda tam olarak Shaftesbury'nin kendi görüşlerini seslendiren karakter Theocles, Tanrı'ya şöyle hitap eder:

> Ey kudretli ruh! Ruhları canlandıran ve ilham veren yegâne kudret! Bu düşüncelerin yaratıcısı ve öznesi Tanrı! Nüfuzun bütün evreni kuşatır, bütün varlıkların içinde en derinlerde bulunan sensin. Onların içlerindeki gizli eylem kaynakları yine sana dayanır. Onları karşı konulmaz, yorulmak bilmez bir güçle, kutsal ve ihlal edilemeyen, her bir şahsın iyiliği için düzenlenmiş yasalarla, varlığın bütününün mükemmelliği, yaşamı ve yaşama gücüyle en uyumlu şekilde sen hareket ettirirsin; ... sen her şeye nüfuz etmiş, her şeyde canlı ve hayat veren ilk ruhsun.[22]

Dünya düzenini sevmekteki ve benimsemekteki amaç kendi zihinlerimizi evrensel olanla uyumlu hale getirmek şeklinde de betimlenebilir: "Şahsi zihin kendi mutluluğunu umumi olanla uyum

• • • •

21 Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 256-257.

22 Shaftesbury, *Characteristics*, s. 110, 112.

içinde aramalıdır ve en yüksek basitliği ve mükemmelliğinde ona benzemeye çabalamalıdır".[23]

Bu anlayış, *Inquiry* adlı eserinde Shaftesbury'nin teizm ve ateizm karşıtlığı meselesini böylesine şaşırtıcı ve beklenmedik bir tarzda ortaya koyabilmesini sağlamıştır. O bu meseleyi temelde kozmolojik bir problem olarak ele alır. Ona göre teist, "her şeyin zorunlu olarak iyi ve kalıcı olan, tasarlayıcı bir ilke ya da zihin tarafından en iyi şekilde yönetildiğine, düzenlendiğine ya da nizama konulduğuna inanan" kişidir.[24] Ateistlerin numunesi Epikürcülerdir. Buradaki asıl mesele, evrende bir düzenin olması ya da olmaması etrafında döner. Evreni bir ağaç gibi parçaları karşılıklı olarak etkileşen[25] ve iyi niyetle inşa edilmiş tek bir bütün olarak kavramak bizi Tanrı'ya giden yola yerleştirir.

Shaftesbury'nin neden hem aşırı-Augustinuscu Hıristiyanlığa hem de bu görüşün Lockecu Deizmdeki uzantılarına ısrarla muhalefet ettiğini şimdi daha iyi anlayabiliriz. Düşünür, Tanrı yasasının harici olması gerektiği yönündeki anlayışı tamamıyla reddeder. En yüce iyi herhangi keyfi bir iradeye dayanmayıp evrenin tabiatının kendisinde bulunur. Yüce iyiye karşı sevgimiz cezalandırılma tehdidi altında ortaya çıkmaz; bilakis kendi varlığımızdan kendiliğinden ortaya çıkar. Tanrı'yı kıskanç bir varlık ve insanı da cezalandırılma korkusuyla Tanrı'nın iradesine teslim olan bir varlık olarak tanımlayan bir dini reddederken bazen doğrudan Cambridge yazarlarının sözlerini andırır: "o halde nasıl oluyor da... bize sunulan şekliye Tanrı, tabiatımızın cömert, eril ve ilahi yanından ziyade zayıf, kadınsı ve iktidarsız yanına benzeyebiliyor?"[26] İnsanın ceza ve mükâfat beklentisiyle güdülenen bir korku dini, "Tanrı'yı kendi zatı için sevmek" esasına dayanan hakiki dindarlığı bastırır.[27] Bu tür din "tüccarlıktan ve köle bir ruhtan" muzdariptir.[28]

Bu iğneleyici yakıştırmayı Locke'un teolojisi de hak eder. Ancak Locke daha kötü başka bir şeyden dolayı da eleştirilir. O,

• • • •

23 *The Moralists*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II.106.

24 Shaftesbury, *Characteristics*, I.240.

25 *The Moralists*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, I.28.

26 *A Letter concerning Enthusiasm*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, I.28.

27 *Inquiry*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, I.269.

28 *The Moralists*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II.55; ayrıca bkz. *Sensus Communis*, II.iii, III.iii, in *Characteristics*, I.65-69, 77-81.

Hobbes'un çalışmasını sürdürmüş ve iyiye karşı tabii eğilimimiz olduğunu reddetmiştir. Bu görüşe göre, hiçbir şey özünde iyi ya da kötü, hayranlık uyandırıcı ya da aşağılık değildir. Bir şeyin bu niteliklere sahip olması sadece cezalarla desteklenen, bazı yasa ya da kurallar bağlamında gerçekleşir: "bütün eylemler doğal olarak nötrdür; kendilerinde herhangi bir öneme, iyilik ya da kötülük niteliğine sahip değildir; sadece ve sadece adetler, yasalar ya da keyfi talimatlar onları birbirinden ayırt eder".[29]

Bundan daha yanlış hiçbir önerme olamazdı. Bilgeliğin ve ahlaksızlığın, haysiyetin ve haysiyetsizliğin keyfi bir hükmetme meselesi olduğunu söylemek "müzikte harmoninin ölçüsünün ya da kuralının kapris ya da irade, mizah ya da moda olduğunu "[30] söylemek kadar saçmadır. Shaftesbury, Hobbes'un ve Locke'un tabii nötrlük tezine karşı öne sürdüğü bu iddiada müzikle ilgili bu analojiyi tekrar tekrar kullanır –aynı şekilde mimari ve resimle ilgili örnekleri de kullanır. Bunu harici ahlak teorisi olarak adlandıralım. Doğru ve yanlış, tabiatın standartlarına (müzikteki) harmoni ve uyumsuzluk kadar bağlıdır.[31] Uyum ya da sayı oranına benzer bir nitelik bütün bu alanlarda bulunur. *Advice*'da gerçek sanatkârın "bir zihnin uyumunu oluşturan bu sayılarda ne yapacağını bilemez" durumda olmayan kişi olduğu söylenir, "çünkü düzenbazlık sadece uyumsuzluk ve orantısızlıktır".[32] Gerçek sanatkâr "bu dahili sayılar"[33] konusunda uyanık olmak zorundadır. "Gerçek dürüst

• • • •

29 *Advice to an Author*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, I.227; ayrıca bkz. II.139-140, II.293-294. II.78-84'te Shaftesbury diyalog halinde bir yaşlı adamı betimler. Oldukça sevimsiz ve düşman tavırlı bu yaratık kısaca insanların tabii olarak toplumda olmadıkları, fakat bu tabii olmayan durum için anlaşma yapmak durumunda oldukları görüşünü savunur. Shaftesbury'nin 3 Haziran 1709 tarihli Ainsworth'e mektubunda (*Life and Letters*, ed. Rand, s. 403) Locke ile Hobbes aynı görüşü paylaşırlar: "Ülkeyi şoka sokan Sayın Locke olmuştur. Çünkü Sayın Hobbes'un karakteri ve devlet hakkındaki basit, bayağı ilkeleri onun felsefesindeki zehri çekip çıkarmıştır. Tüm temelleri sarsan, dünyanın bütün düzenini ve erdemini bir kenara atan sayın Locke idi. Bunlara ait bütün düşünceleri ... *gayritabii* ... kıldı. Bunların zihinlerimizde bir temelleri de yoktur."

30 *Advice*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II.227.

31 Shaftesbury'nin eserlerinde bu analojinin görüldüğü başka yerler: *Characteristics*, I.214, 251-252, 314, II.129, 177; *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 54.

32 Shaftesbury, *Characteristics*, I.136.

33 *a.g.e.*, I.216.

insan... görünüşteki simetri formlarından değil içsel karakterden, kalbin uyumu ve sayılarından ve sevginin güzelliğinden etkilenir".[34]

Acaba Shaftesbury bu terimleri ahlaki betimlemede kullanmakla neyi amaçlamıştı? Bizler bunu bütünüyle kavrayamayız; belki de bu sorunun cevabı düşünür açısından da pek açık değildi. Muhtemelen Ficino ve Cambridge Platoncuları aracılığıyla ona ulaşan Platoncu-Pisagoryen bir geri planın mevcudiyeti aşikârdır. Ancak acaba bunun anlamı onun ahlak düşüncesini matematiksel düşünceye benzetmiş olması mıdır? Bu o dönemin bazı düşünürlerince de kullanılan bir düşünce hattı idi. Örneğin Shaftesbury gibi harici teoriye karşı çıkmaya çalışan Newton'un iş arkadaşı Samuel Clarke ve William Wollaston[35] gibi düşünürler bu bağlamda hatırlanabilir. Bu düşünürler, belirli eylemlerden –örneğin görülen iyilik karşılığında minnettarlıkla iyilikte bulunmak– adeta bu davranışlar mantıki bir hakikatmiş, bunların aksine davranmaksa anlamsızmış gibi, "uygun eylemler" olarak bahsederler. Grotius *de Jure Belli ac Pacis* adlı eserine girişte bu türde ilkelere referansta bulunur.[36] Bazıları, harici teoriyi çürütebilmek için tek çare gördükleri bu rasyonalizm şekline sımsıkı sarılır.

"Rasyonalist" terimi bir anlamda Shaftesbury için de kullanılabilir. Yukarıda belirtilen Deizmin temel ilkelerinden birisini o da kabul eder. O bağımsız aklı ikna edemeyecek hiçbir dini otorite şekline müsaade etmez.[37] Bu yolla üstadıyla birlikte Aydınlanma

• • • •

34 *Miscellaneous Reflections*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II.177.

35 Samuel Clarke, *Discourse of Natural Religion*, bkz. *British Moralists, 1650-1800*, ed. D. D. Raphael (Oxford: Oxford University Pres, 1969), kısım 225-226, 230-232; William Woolaston, *Religion of Nature Delineated*, bkz. *British Moralists*, ed. Raphael, kısım 274-290.

36 "Tabii hukuk (*jus naturale*), doğru aklın, herhangi bir eylemin rasyonel tabiatla uyumu ya da uyumsuzluğuna göre ahlaklı ya da ahlaksız olduğunu gösteren emridir. Netice olarak da böyle bir eylem Tanrı tarafından ya yasaklanmıştır ya da emredilmiştir", Grotius, *de Jure Belli ac Pacis*, I.i.10; "akıllı varlıklar arasında inşa edilmiş toplumun tabiatı bakımından kötü olan her şey adaletsizdir", *a.g.e.*, I.i.3.

37 *Characteristics*, I.39'daki *Letter concerning Enthusiasm*'da Shaftesbury, coşkunluk taraftarlarının (*enthusiasts*) iddialarını değerlendirirken, şunu önerir: "duyguların Tanrı'dan olup olmadıkları konusunda hüküm vermek için, önce kendi ruhumuzu değerlendirmek zorundayız. Acaba kendi duygularımız akıl ve sağduyudan mı besleniyor? Acaba ağırbaşlı, sakin ve tarafsız bir şekilde her türlü önyargıcı tutkudan, şımarık kibirlerden ya da melankolik öfkeden arınmış olarak hükümde bulunmak uygun mudur değil midir?"

istikametinde ilerleyen genel harekete o da katılır. Bu onun hem üstadıyla hem de dedesiyle paylaştığı, Whig Partisi'nin [Liberallerin selefi olan ve Anayasal Monarşiyi savunan parti, çev.] siyaset anlayışıyla da uyumludur. Ancak ben Shaftesbury'nin Clarke gibi bir rasyonalist olduğunu düşünmüyorum. Sayı ve oranlarının ardındaki esas etken matematiksel zorunluluktan ziyade düzenli bütünlerin gereksinimlerini göstermektir. İyi yaşam, iyi kişilik her unsurun olması gereken yerde ve oranda, ne az ne de çok, mevcut olmasıyla meydana gelir. Bu nedenle düşünürün en temel anlayışı, orijinal Platoncu ya da Stoacı iyiyi amaçlayarak inşa edilmiş bir varlıklar bütünlüğüne benzer bir anlayıştır. Kişi yaşama standartlarını, doğrunun niteliği hakkındaki sağlam ölçütü, kendisinin de bir parçası olduğu düzenin bütününü kavramak suretiyle bulur.

Shaftesbury'nin temsil ettiği ahlak anlayışı, bağımsız aklı benimseyen ve inayete tali bir konum veren ve fakat ahlak kaynakları konusunda tamamen farklı görüşü olan bir düşüncedir; bu haliyle de Lockecu Deizme rakiptir. Ahlak kaynaklarını, bağımsız öznenin saygınlığında tarafsız bir tabiatı nesnelleştirerek aramak yerine, söz konusu alternatif anlayış, bunları tabiatımızda iyi olduğu varsayılan bütünü sevmeye yönelik doğuştan gelen eğilimimizde arar. Lockecu benliği bağımsızlaştırma anlayışı yalnızca bir hatadan ibaret değildir. Bu anlayış, aynı zamanda ahlak kaynaklarını ortadan kaldırarak onlarla bağlantımızı kaybetmemize, dolayısıyla da iyiyle ilişkimizi koparmamıza neden olacaktır. İşte bu gerekçeyle Shaftesbury harici teoriye karşı amansız bir düşman olarak mücadele etmek zorundadır. Bu teori, bizim özümüzdeki bütüne olan sevgimizle yeniden bağlantı kurmamızın önünde bir engeldir.

Bu Lockecu Deizme alternatif yaklaşım, en azından Shaftesbury'de gördüğümüz şekliyle, eski modellere; Platon'a ve bilhassa Stoacıların modeline yeniden dönüşü temsil eder. Bunu bazılarının Aydınlanmanın önemli bir damarı olarak gördükleri "paganizmin" yeniden canlanması gerçeğinin bir parçası olarak görebiliriz.[38] Ancak böyle bir kanaate ulaşmak acelecilik olur. Aslında Shaftesbury'nin felsefesi, bütün Stoacı fikirlerine rağmen, modern, "post-Hıristiyan" bir düşünce tarzından önemli oranda etkilen-

• • • •

38 Bkz. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, c. I, *The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf, 1966).

miştir. Shaftesbury'nin teorisinin kendi zamanında ve sonrasındaki etkilerini kavrayabilmek için bu konuyu ele almalıyız.

Shaftesbury'nin felsefi dili, burada belirtmek istediğim, iki bakımdan moderndir. Ancak bu onun düşüncesinin kendi dönemini seslendiren başka yönleri olmadığını söylemek anlamına gelmemelidir. Aslında söylemeye çalıştığım düşünürün Lockecu Deizme alternatif bir görüş oluşturmasında bu iki unsurun bilhassa önemli olduğudur. Shaftesbury'nin kullandığı anahtar bir terimde bu iki unsur da yansıtılır. Shaftesbury sık sık "doğal sevgi"den bahseder. Tabiatımız gereği bütünü sevdiğimiz tezi bizim doğal sevgilerimizin, eğer durumumuzu doğru bir şekilde anlayacak olursak, yakın aile ve arkadaş çevresini aşarak karşılık beklemeksizin bütün bir insanlığa duyulan sevgiye doğru yüceltildiği önermesiyle ifade edilir.[39] Doğal sevgi toplumları bir arada tutan ve doğru anlaşıldığında bütün varlık türlerini birbirine bağlayan şeydir. Bu, doğru ve yanlış duygusuyla birlikte, herkesin doğuştan gelen özel yeteneğinin bir parçasıdır; harici teoriyi öne sürenler de işte bu gerçeği göz ardı ederler.[40]

Bu terimin ifade ettiğini düşündüğüm iki nitelik (1) teleolojik tabiat etiğinin içselleştirilmesi ya da "öznelleştirilmesi" ile (2) düzen, uyum ve denge etiğinin iyilikseverlik etiğine dönüştürülmesidir. Her iki durumda da bizzat Shaftesbury'nin düşüncesinin bu değişimleri ne kadar yansıttığı pek de belli değildir. Bununla birlikte, Shaftesbury'nin dilinin kendi çağdaşlarının zihinlerinde bu iki izlenimi uyandırdığı açıktır. Shaftesbury'nin ilham kaynağı olduğu duygucu ahlak teorilerinde (sentimentalizm de denir) ise bu etki iyice belirgindir.

1. Shaftesbury'nin kullandığı eski Platoncu ve Stoacı teoriler içedönüklük diliyle ifade edilmemişti. Yukarıda da iddia ettiğim gibi, bu sadece semantik bir rastlantı da değildir.[41] İyiyi severiz; sevdiğimiz iyi de hem eşyanın düzeninde hem tabiatla uyumlu olan bilge ruhta mevcuttur. Ancak bu düzenlerin ikincisi kendi kendine yeterli değildir: ruhumuzda bir düzene erişebilmemiz ancak eşyanın

• • • •

39 Örneğin bkz. Shaftersbury, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 1-10.

40 Örneğin bkz. *Inquiry*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, I.255, 259-260.

41 Bkz. Bölüm 5.

düzenini sevmekle ve onu kavramakla mümkün olur. Platon'a göre bu kazanım İyi'yi temaşa etme tecrübesi anlamına gelir; Stoacılara göre ise dünyanın gidişatını görmek ve benimsemek demektir. Onların etiğini Epikürcülerin etiğinden farklılaştıran şey işte buydu. Epikürcüler bu bağlamda eski ahlakçılar arasında alışılmadık tiplerdi. Avrupa geleneğinde belirleyici olan büyük teorilere göre, kozmik iyiyi sevme iyi ruhun temel niteliklerindendir.

Ancak şöyle sorduğumuzu varsayalım: kozmik iyiyi neden severiz? Bunun yanıtı basittir: çünkü bizler rasyonel varlıklarız. Buradaki akıl asli olarak anlaşılır: akıllılık eşyanın düzenini kavrama gücüdür, bizzat aklın bir yansımasıdır. Başka hiçbir "güdüsel varsayım"a gerek yoktur. Gördükleri anda rasyonel düzeni sevmek, rasyonel varlıkların tabiatında vardır. Sorun onların bu düzeni görme/kavrama konusundaki yetersizlikleridir. Rasyonel varlıklar, hissedilen şeylere yoğunlaşmaları nedeniyle körleşirler ya da tutku şeklindeki yanlış düşüncelere (*dogmata*) sahiptirler.

Burada kastettiğimiz yoğunlaşma içe dönük, tabir caizse ruh/psişe'de mevcut bir güdüye yönelik değildir. Aksine sevginin nesnesi kozmik iyidir, çünkü bu temelde sevilebilir bir şeydir ve bu konuda başka bir niteliğe de ihtiyaç yoktur.

Bu konuda Hıristiyan düşüncesi, en iyi Augustinus'un temellendirdiği bir değişim önerir. Bu tabii iyiyi sevme eğilimi başarısızlığa uğrayabilir; düşüşün neticesi olarak irademizin yanlış yola sapmasından zarar görürüz. İçimizde potansiyel olarak hayırseverlik ve şehvet olmak üzere biri yüce biri aşağı iki sevgi mevcuttur. Tanrı tarafından yaratıldığımız için iyiyi severiz; fakat (kendi tercihimizle) kötüleştiğimiz için de kötülüğe doğru yönlendiririliriz. Sadece iyiyi güzelce kavramamız yeterli olmayabilir; iradenin ilahi lütuf/inayetle dönüştürülmesi gerekebilir. Yukarıda gördüğümüz üzere, bu değişim Augustinus'ta ve onu takip eden anlayışlarda içedönüklük dilinin gelişmesiyle bağlantılıdır.

Daha evvel tanımladığım büyük Rönesans dönüşümleri ve içedönüklük anlayışının yoğunluk kazanması gelişmelerinin ardından Shaftesbury'nin çağına geldiğimizde, bu içedönüklük dili kaçınılmaz bir gerçeklik haline gelmiştir. Artık söz konusu çağda bir kimsenin bu içedönüklük terimleri olmaksızın düşünebilmesi olanaksızdır. Shaftesbury, Stoacı kanılarını ve duygularını sürekli olarak içe yönelik bir dönüş ya da içteki gerçeklikle alakalanma çer-

çevesinde ifade eder.[42] Aynı şekilde sık sık akıldan bir birey olarak bahseder; bu arada her iki terimi de adeta Epictetus'un *hēgemonikon*'uyla eşanlamlı olarak kullanır.[43]

Ancak modern öznelleştirme anlayışına ulaşmak için bir safha daha vardır. Bu safhada yukarıdaki, kozmik iyiyi (ya da herhangi başka bir iyiyi) neden severiz sorusuna bütünüyle farklı bir yanıt öneririz. Bu yanıt, nesnenin kendinde bulunan bir sevilebilirlik niteliğine değil, öznenin kendi içine yerleştirilmiş belli eğilimlere işaret eder. Bu yanıt "sevgi" kelimesinin modern bir kimsenin zihninde yaratacağı çağrışımla aynı türde bir anlam önerir. Bir başka ifadeyle bu açıklama sevenin sevme güdüsündeki bir niteliği esas alır.

Bu, "modern" açıklamanın nitelikleri sadece "öznel/subjektif" olarak kavradığı, birinci bölümde tartıştığımız "yansıtma" etik teorilerince benimsenen, nitelikleri öznenin tarafsız/nötr bir evrene yansıttığı gölgeler olarak algıladığı anlamına gelmemelidir. Bu tarz bakışın modern açıklamaların temel bir eğilimi olduğu, adeta en çok eğilim gösterdikleri bir yaklaşım olduğu bir gerçektir. Ancak içe dönük dönüşümün yegâne sebebi bu değildir.

Birden fazla bağlamda gördüğümüz gibi, düzenli evreni iyiliğin ölçüsü kabul eden anlayışı kolayca benimsemeyen bir Hıristiyan düşünce akımı olagelmiştir. Luhter'e göre insan temelde *animal rationale* (akıllı canlı) olarak değil, fakat *homo religiosus* (dindar insan) olarak anlaşılmalıydı. İnsanlar Tanrı'ya özlem duyarlar. Bu bakış açısına göre, en yüce iyiye dönük arayışımızda başlangıç noktamızın içimizde –Tanrı'ya özlemimizde ve eksiklik duygumuzda– bulunduğuna inanmak pekala mümkündür. Son tahlilde bu anlayış, Augustinus'un, "kendi noksanlığımın farkına varmamdan yola

• • • •

42 Örneğin: "Benim ilgilendiğim mesele hakikat, akıl ve *kendi içimdeki* doğrudur"; Shaftersbury, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 232, vurgu eserde mevcuttur. Az daha ileride bütün derdimizin kendimiz için güzel ortamlar yaratmak olmaması gerektiği konusunda bizi uyararak şöyle devam eder: "genellikle çok kaba ve acayip" olan "içimizdeki bahçeleri ve koruları daima hatırda tutun". *Advice* adlı eserinde "iç numaralardan" bahseder, bkz. *Characteristics*, I.214; yine bkz. II.143, 177. Sıklıkla içe yöneliş tavsiye edilir: örneğin bkz. *Characteristics*, I.29, 31, II.274-275.

43 'Benlik' kavramının kullanımları için, bkz. örneğin *The Moralist*, bkz. *Characteristics*, II.105 ve aynı yazar, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 129, 136, 150, 255.

çıkarak Tanrı'nın varlığına bir delil bulma" şeklindeki argümanının farklı bir sürümünden ibarettir. Pascal modern zamanlarda bugün hâlâ geçerli olan bu kaygıyı keşfeden ilk kişi idi. Bir sonraki bölümde, içsel güdüyü temel alan, ancak buna rağmen yansıtmacı olmayan Deist teoriyi ele alacağız.

Teistik bir perspektifin dışında bile, kendilerini teşhis edebilmemiz için bize açık oldukları şekliyle eşyanın ve hayatın değeri hakkında en iyi açıklamayı sağlayan iyi teorisinin tamamıyla realist bir perspektif olduğuna kanaat getirmek pekala mümkündür. Aslında benim savunacağım görüş de budur. Ancak bunu yaparken eşyanın evreni kendi içinde nasıl temsil ettiği ya da eşyanın içinde hiçbir insan olmayan bir evreni nasıl temsil ettiği hakkında herhangi bir iddiada bulunmayacağım. Realist bir görüş, kavrayabileceğimiz şekliyle, iyinin sınırlarının sahip olduğu bütün anlamlarıyla birlikte dünyanın bize hizmet için var olduğu gerçeğiyle –Heidegger'in "açıklık" (*the clearing*) olarak adlandırdığı– önümüze açılan alan tarafından belirlendiği teziyle tamamen bağdaşır.[44]

Bu türde bir tez bir kez kabul edildiğinde, içinde iyinin ortaya çıktığı bu alanın mevcudiyetini açıklayabildiğimiz kadarıyla, evren hem kendi kendini açıkça gösteren bir gerçeklik bağlamında hem de bizim kendi inşamız bağlamında var olmak zorundadır. Bu durumda eski görüş biraz naif kalır. Eski görüşün naifliğinin iyiyi "kendinde/*an sich*" evren anlayışı bağlamında açıklamasından kaynaklandığını söylemek kolay olabilir. Ancak bu açıklama bir tarih yanılgısı olacaktır. Eskiler arasında, geleneğin çoğunluğu bu soruyu, cevabı kendinde/*an sich* eşyada mevcut bir iyi teorisi olacak şekilde gündeme getirmemiştir. Böyle bir yaklaşım, bizim zihinle tabiat arasına keskin bir çizgi koyduğumuzu varsayar. Ancak *eidos* ya da Form anlayışının kendisi böyle bir ayırıma direnç gösterir. Eşyanın özü, zihinle (*nous*) ve akılla (*logos*) yakından ilişkili bir varlıktır.[45] Platon'a göre İdeler sadece anlaşılmayı bekleyen nesneler

• • • •

44 *Lichtung*; kelime *Sein und Zeit* adlı eserde geçer, fakat Heidegger kelimeyi daha sonraki eserlerinde bütün fenomenlerin varlıkları görünür kılan arka planından bahsetmek için daha sık kullanır. Bu konudaki tartışma için bkz. Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983), s. 70.

45 Bu nedenle Platon'un *Phaedo*'sunda Sokrates, Anaksagoras'ın bütün varlıkların temelinde bulunan *nous*'tur şeklindeki görüşünün doğru yorumu olarak ideler teorisini açıklar. Aristoteles'e göre, bilgide nesnenin *eidos*'u bilenin *nous*'u ile aynı şeydir.

değildir; onlar kendi kendilerini gösterirler; İdeler İdesi, filozofun ana imgesini kullanacak olursak, bir ışık kaynağıdır. Logos varlıksaldır (ontik).

Ancak biz modernler açısından söz konusu soru sürekli gündeme gelir. Hatta Pascalcı bir güdü mevcut olmadığında bile, mekanik bir evren betimlemesi ve bağımsız özne tutumu zihinle dünya arasında bir ayrım, hatta bir boşluk yaratmak için işbirliği yapar. Yanıt ne olursa olsun, tini tabiattaki eski yerine koymaya çalışan bazı Romantikler için bile –aslında özellikle Romantiklere göre– esas sorun öznenin tabiatıyla ilgilidir. Başka şeylerin yanı sıra, bu mesele de, "Özneyi iyiyi tanıyıp sevmeye yönlendiren şey nedir?" sorusu olarak karşımıza çıkar. Bu artık kolayca eşyadaki rasyoyu kavrayabilecek durumda olma anlamında kullanılan ve problemi üstünkörü kapatan bir cevap şeklindeki kadim "rasyonel" terimiyle yanıtlanamaz.

Bu sorunun sorulabildiği noktada, iyinin tabiatı ve koşulları hakkında yapılacak bir sorgulama hem dışa hem de içe doğru götürür. Eşyanın yapısı konusu da böyledir; kendi arzularımızı, özlemlerimizi, eğilimlerimizi ve duygularımızı da incelemek zorundayız. İşte bu, tüm boyutlarıyla ortaya çıktığında öznelleştirmenin varacağı yerdir. Bu bağlamda arzular ve özlemler incelememizin en yaşamsal nesnesi olurlar. İyi ve kötünün duyularımızın doğasına bağlı olmaları anlaşılabilir bir hal alır. Hatta Tabiatta Tini yeniden keşfetmeyi amaçlayan Romantikler bile Tinin tabiatını içe dönüş vasıtasıyla öğrenirler.

Bu içselleştirme bir kez gerçekleşti mi, açıkça projektivizm/yansıtmacılık en fazla rağbet gören bakışlardan biri oluverir. Böyle olunca da projektivistlerle realistler arasındaki problem baskın bir tartışma konusu olmaya başlar. Ancak on sekizinci yüzyılın eşiğinde henüz bu noktaya gelmedik. Bu dönem ahlak teorisinin içselleştirilmesinin temellerinin atıldığı ve geniş kültürün bir parçası haline geldiği dönemdir. Bu bir ahlak kategorisi olarak duygunun önem kazandığı andır; etkili bir ahlaki duyarlıklar teorisi de dahil pek çok şekilde gerçekleşen bir durumdur.

Bana göre, Shaftesbury'nin kendisi en azından bütünüyle ve tartışmasız bir şekilde bu adımı atmış olmakla, eski Stoacı modele oldukça yakın görünmektedir. Ancak onun "sevgi/temayül" (*affection*) terimi kuvvetli bir şekilde içselleştirmeyi akla getirir. Bazen de

daha sonra sezgiler teorisinin anahtar terimi haline gelen "ahlaki bir duygu"dan bahseder.[46] Shaftesbury bu teorinin gelişmesine isteyerek ya da istemeyerek katkıda bulunmuştur. En azından teorisini ifade ediş şeklinde, düşünür antik-kaynaklı teorisine modern bir unsur katabilmiştir.

2. "Sevgi/temayül" kelimesinde kendimizin dışındaki de kastedilir. Shaftesbury'nin dayandığı eski teorilerin esas gayesi ruhun uyum ve dengesiydi. Başkalarına karşı davranış tarzımızda dahi denge ve düzen yaşamsal önem taşır. Başkalarıyla ilişkilerimize adalet ve ölçülülük erdemlerini rehber edinmeliyiz. Stoacı yazarın öğüdü meşhurdur.[47] Ona göre, başına gelen kötü hadise nedeniyle birinin derdini paylaşırken, onunla acıyarak değil de avutucu bir şekilde konuşmalıyız.

Hıristiyanlığın pagan düşüncesinden esaslı şekilde ayrıldığı yönlerden biri budur. En üstün erdem âlicenap bir cömertliktir. Bu erdemin örnek şahsiyeti kendi hayatını başkaları adına feda etmiştir. Ahlaki hayatın ağırlık merkezi değişir. Bu iki ahlak görüşü, doğal olarak her zaman kolayca uzlaşamasalar da, Hıristiyan kültüründe birbirine geçmiş durumdaydı. Bu uzlaşının belki de en uyumlu şekli Thomas Aquinas'ın doğal erdemlere üç "teolojik" erdemi ilave eden meşhur doktrinidir.

Günlük hayatın benimsenmesiyle birlikte, *agapē* yeni bir şekilde gündelik hayat etiğine uyarlandı. Benim mesleğimi icra edişim, kamu yararına yönelik olmalıdır. Bacon ve Locke gibi düşünürlerin etik teorileri gibi yarı seküler etik anlayışları da, uygulamaya dönük yardıma, insanlar için faydalı olmaya aynı şekilde önem verir. Başkalarına karşı davranışlarımıza esas alacağımız temel erdem, artık sadece adalet ve ölçülülük değil hayırseverliktir. Niyetin en önemli unsur olduğu etik düşüncesinin içselleştirilmesiyle, hayırseverlik iyiliğe giden yol haline gelir.

Shaftesbury'nin düşüncesi bu değişim sürecindeki bir ara duraktır. O hâlâ antik üstatları gibi iyi hayatın "sürekli bir gönül rahatlığı, güven, dinginlik ve itidal"[48] verdiğinden bahseder. Theocles

• • • •

46 Bkz. *Inquiry*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, I. 262.

47 Epictetus, *Encheiridion*, XVI'da bir şeyini kaybeden bir dost için sempati hissetmemizi fakat içimizden onun için yas tutmamamızı tavsiye eder.

48 Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, bkz. *Life and Letters*, ed. Rand, s. 54.

ise, *The Moralist*'te iyi insanın nasıl "kendi içinde sürekli ve sağlam düzen, huzur ve uyum dayanakları kurmak suretiyle hakikatte kendi hayatının ve kaderinin mimarına dönüştüğünü" tasvir eder.[49] Ancak Shaftesbury'nin az önceki eserinde, yukarıda sayılan üç erdemden önce "cömert bir sevgi, kesintisiz bir dostluk, sürekli bir iyilik ve iyi huyluluk" yer alır. İyilik yapmak da Shaftesbury için yaşamsal önem arz eder. O aşırı derecede moderndir, Locke ile üstat olarak yakından deneyimi bir yana, düşünür aşırı derecede Locke çağının bir ürünüdür. Böyle olunca hayırseverlikle ilgili tutumunun başka türlü olması beklenemezdi.

Hal böyleyken o hâlâ Stoacı dingin ve itidalli havayı solur ya da özlemle böyle yapabilmeyi arzular. Hayırseverliğin temel erdem konumuna gelmesi ise ancak onun haleflerinin zamanında mümkün olacaktır.

Shaftesbury'nin ilham kaynağı olduğu ahlak duygusu teorisi bütün bunları kuşatabilmiştir. Bu teorinin esas sözcüsü ise Francis Hutcheson'dur.

15.2

Hutcheson harici ahlak teorisine şiddetle karşı çıkıyordu. Onun bu tavrındaki önderi Shaftesbury idi. *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* adlı eserinin alt başlığı kısmen şöyledir: "müteveffa kont Shaftesbury'nin ilkeleri *Fables of the Bees*'in yazarına karşı açıklanır ve savunulur". Bu son eserin yazarı Mandeville, normalde ahlaksızlık olarak görülen şeylerin toplumun yararına olabildiğini göstermeye teşebbüs edince, kendisini yoğun bir tartışmanın merkezinde bulur. O bu iddialarını daha sonra Adam Smith'e ait ana görüşle bütünleştirilen, bugün "ekonomik" olarak adlandıracağımız temeller üzerinde şekillendirmiştir. Eser erdem/ahlaksızlık ayrımının geçerliliğine yapılmış bir saldırı gibi anlaşıldı.

Ancak aslında Hutcheson, Mandeville üzerinde çok da fazla zaman harcamaz. Onun açısından, çok daha ciddi muhalifler harici ahlak teorisyenleridir. Onlar aslında iyinin kötüden hakikaten ayırt edildiğine inanırlar. Ancak onlar, ilahi mükâfat ve cezalar dahil ey-

• • • •

49 *The Moralists*, bkz. Shaftesbury, *Characteristics*, II.144.

lemlerimizin bütün sonuçlarını göz önünde bulundurduğumuzda, iyiliğin nihai olarak öz sevgiye ya da kişisel çıkara bağlı olduğunu düşünürler. Eski Epikürcüler ve bunların modern takipçileri de bu sınıfa dahildir (Hutcheson Hobbes ve La Rochefoucauld'u da bu sınıfa ekler); ancak "bu şemaya uyan Hıristiyan ahlakçıları" da bu sınıfa dahildir. Hutcheson bu son grubu adlandırmasa da, Locke'un bunlardan olduğunu tahmin etmek hiç de zor değildir.[50]

Bu tutum Hutcheson'a göre çok yanlış, hatta göreceğimiz üzere zarar verici oranda hatalıdır. Bu harici görüşü benimseye hiç yanaşmaz, çünkü bu bakış açısı en açık insan deneyimi karşısında yok olur gider. Ahlaki davrandığımızda belli ki egoizmden başka bir şeyle, bazı cömert güdülerce harekete geçiririz. Cesur, amacına sadık bir düşmana genellikle ahlaki bakımdan hayranlık duyarız ve bize yararı dokunsa bile hain arkadaştan hoşlanmayız. Arzularımızın ve sevgilerimizin harici bir teoriyle açıklanması aslında inandırıcı değildir, çünkü bu açıklama "(bu duyguların) en cömert, en iyi ve en karşılıksız olanlarının dahi öz sevgiden, bir dizi sinsi akıl yürütmeden kaynaklandığını söyler. Dürüst kalpler ise genellikle bu tür açıklamalara bütünüyle yabancıdır".[51]

İyilik ve cömertlik bizim için doğaldır. Daha önceki bir nesilde bunlara "doğuştan" demeyi tercih edebilirdi; ancak o Locke psikolojisini bu tabiri kullanmaktan kaçınacak derecede içselleştirmiştir. Düşünür böylece tıpkı fiziksel gelişimimiz gibi, ahlaki bakımdan da bu duygulara sahip olacak şekilde büyüdüğümüzü iddia eder.[52]

Acaba bu dürtüleri psikoloji bağlamında nasıl açıklarız? Hutcheson Lockecu kavramları esas alır ve onları ahlaki bir anlamda temellendirir. Bize fikirleri taşıyan şey bir duygudur; duygu pasif bir şekilde işlev görür ve yargılarının arkası araştırılmaz ya da

• • • •

50 Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, üçüncü edisyonun faksimile tıpkı basımı, 1742 (Gainsville: Scholars Facsimile Reprints, 1969), Giriş, s. 210-211. Bundan sonra *Illustrations* olarak anılacaktır.

51 Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, 1742 edisyonunun faksimile tıpkıbasımı (Gainsville: Scholars Facsimile Reprints, 1969), Önsöz, s. iv (Bundan sonra *Essay* olarak anılacaktır) : "Maharetli düşünürler, bir hipotezi desteklemeye çabalarken cömert bir kalbin asla hayal edemeyeceği bin türlü incelikli bencil güdüler üretebilir."

52 Hutcheson, *Essay*, s. 200-201.

sorgulanmaz. Sadece pasif olarak, bizim tarafımızdan herhangi bir yorum olmaksızın geldikleri için, fikirler ham veriler şeklinde, bilginin temel taşları olarak kabul edilmelidirler.[53] Locke böyle düşünür. Hutcheson, duyguları bu anlamda fikir taşıyıcıları olarak betimler.[54] Ahlaki yargılarımızın ve güdülerimizin herhangi bir saf sağduyu kaynağından elde edilemeyeceği önermesi, bu durumda bir ahlak duygusuna sahip olduğumuz tezi içinde saygın bir yere yerleşir: "Bazı eylemler insanları halihazırda bir iyiliğe zorlarlar," bu da "benim Ahlaki diye adlandırdığım üstün bir duygu" vasıtasıyla olur.[55] Böylece indirgemeci harici ahlak teorisinin önü kesilmiş olur. Doğaları gereği ahlaki tepkiler daha fazla açıklanamazlar.

Belki de söz konusu amaca bu yoldan erişmek tehlikelidir. Hutcheson, ahlaki yargıları ham verilere dayandırmakla, onları herhangi fiili bir tepki gibi değerlendirme, onlarla aramıza mesafe koyma ve bu yargıları yansıtmalardan ibaret olarak görme olasılığına yol açar. Bu tür bir açıklama projektivist/yansıtmacı teorinin işine yarayabilir. Bu teoride ahlaki nitelikler ikincil niteliklere asimile edilirler; bunların gerçek varlıkları olmayıp, bu nitelikler kendi yapımızın gereği olarak tecrübemizin olağan bir parçasıdır. Bu asimilasyon, birinci kısımda açıkladığım gibi, günümüzde projektivist "hata" teorisinin de temellerindendir.[56] Hutcheson da zaman zaman bu analojiyi benimser gibi görünür.[57] İkincil niteliklerin analizindeki standart bir özellik, bu niteliklerin birincil niteliklerle ilişkili olmalarıdır. Bunların birincil niteliklerle ilgili tecrübemize eşlik eden öznel çeşninin bir parçası olduğu düşünülür. Bu bakış açısına göre, onları nesnel kılan şey bu niteliklerin bizim kendi ürettiğimiz kurgulara dayanmalarıdır. Nitekim onlar duygularımızın yapıları farklı olsaydı pekala çok farklı olabileceklerdi.

• • • •

53 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 2.2.2.

54 Bir duygu "zihinlerimizin ideleri bağımsız olarak irademizle kavramak için ve hazzın ve acının bir kavrayışını elde etmek için gösterdiği her kararlılıktır." Hutcheson, *Essay*, s. 4.

55 Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725 edisyonunun tıpkıbasımı (Hildesheim: Georg Olms, 1971), s. 106.

56 Bkz. John Mackie, *Ethics* (Harmondsworth. Penguin Books, 1977), Bölüm I.

57 Örneğin, bkz. Hutcheson, *Illustrations*, s. 289, burada yazar renge bir benzetme yapar.

Görünüşe göre böylesi benzer bir analojiyi benimseyen Hutcheson, ahlak duygusunun dünya ile rastlantısal olarak bağlantılı görülmesine aynı derecede olanak sağlar. Tanrı'nın bizi farklı bir şekilde, örneğin başkalarına yönelik yardımseverce duygular taşıyabilecek,[58] hatta onların acı çekmelerinden zevk alabilecek şekilde,[59] birleştirebileceği sanısına da imkân verir. Hutcheson bu olasılıkları Tanrı'nın mevcut düzeni seçmesinden dolayı onu övmek için öne sürer –böylece Tanrı'nın müşfik takdiratının onun önemli ilkelerinden biri olduğunu kanıtlar. Fakat düşünür bu tavrın rölativizme ne derecede kapı açtığını ve Tanrı'nın ahlaki iyiliği hakkındaki yargısını ne kadar problemli bir hale soktuğunun farkında değildir.[60]

Bu psikoloji rölativizme ve natüralizme ne kadar kapı açsa da –açılan bu yeni yol belki de en fazla Hume tarafından keşfedilecektir– Hutcheson bunu amaçlamaz. Buna hakkı olsun ya da olmasın, Hutcheson Tanrı'nın iyiliği hakkında çok açık ve güçlü bir fikre sahiptir. Ondaki bu fikir bizi donatacağı duyuları tercih etmesinden önce mevcuttu. İyi olan şey, olayların bizim adımıza gelişen şeklidir. Bizler mutluluk arayan varlıklarız. Bu mutluluk ise, aşağı yukarı

• • • •

58 Hutcheson, *Inquiry*, s. 274.

59 Hutcheson, *Essay*, s. 182. Güzellik algısının mutlak anlamda keyfi temeli için benzer bir argüman öne sürülür; bkz. aynı yazar, *Inquiry*, s. 42: "güzellikle ilgili sonsuz sayıda zevk ve ağız tadı vardır."

60 Hutcheson *Illustrations*, s. 237'de bu meseleyle yüzleşir. Fakat sonra bu meseleyi geçiştirir. Aslında, mesele onun sunduğu şekliyle çözümsüzdür. Eğer Tanrı iyiliksever olduğu için onun iyi olduğuna hükmediyorsak ve iyilik severliği onaylamaya programlandıysak, o halde eğer o bizi zulmü onaylamaya programlamış olsaydı ve bunun bir neticesi olarak hepimiz (Hutcheson hepimizin öyle olacağına inanır) acınacak bir durumda olsaydık, o halde hepimiz onun zalim olduğuna hükmeder ve fakat yine de onun iyi olduğuna inanırdık. Hutcheson bu iki senaryo arasında bir tür hüküm verdiğini düşünür; ancak bu tercih ahlak anlayışımızın zalimce eylemlerinden bağımsız bir 'iyi' anlayışını gerektirir. Yukarıda (I.I) kullandığım dille, Hutcheson ahlaki hükümlerimizi kaba tepkilerden oluşan bir psikoloji ile betimler. Fakat düşünür bu tepkileri uygun nesnelere doğru yönlendirerek düzeltmek ister. O bizim beklediğimiz gibi bir rahatsızlık hissetmez, çünkü onun temel kanaatleri –iyiliksever liğin iyi oluşu ve Tanrı'nın cömert takdiri konularında– onun açısından mutlak bir konuma sahiptir, bu kanaatler onun psikolojisine bağlı şeyler değillerdir (o psikolojiyle bunları uzlaştırmak ne kadar zor olsa da). Bu mutlak bakış açısından, iki senaryo kolaylıkla ayrıştırılabilir ve mevcut durum onanır.

Lockecu anlamda bir haz bağlamında betimlenir.[61] Güzel olan şey (1) ahlak duygumuzun bizi iyilikseverliğe zorlaması ve (2) iyilikseverliğin de bizi en fazla derecede mutlu kılan şey olmasıdır.

Ahlak duygumuzun bizi hayırseverliğe götürmesi, Hutcheson'un temel doktrinlerinden biridir. Bu açıdan bakıldığında o tam anlamıyla moderndir. "Herhangi bir yerde sevimli olarak sayılan bütün eylemler... daima iyilikseverlik olarak görülür ya da başkalarını sevmekten ve onların mutluluğunu arzulamaktan kaynaklanır." "Ahlak duygumuzun tam erdemli olarak en çok tercih etmemiz için önerdiği eylemler", "örneğin etkimizin uzanabileceği bütün rasyonel faillerin en fazla ve en kapsamlı mutluluğunu amaçlayan en sınırsız ve evrensel eylemlerdir".[62] Hutcheson klasik dört erdemi bu modern iyilikseverlik hegemonyasıyla aynı konuma getirmeyi bile dener. Bu nedenle adalet, "sistemin artık fazla kapsamlı olmayan meselelerine müdahil olabilmemizi sağlayan olanaklara sahip olduğumuz kadarıyla bütün iyi vazifeleri yapmak suretiyle kendi gücümüz dahilinde evrensel mutluluğa katkıda bulunmak için sürekli olarak çalışma"[63] şeklinde yeniden tanımlanır.

İyilikseverliğin bizi en fazla mutlu eden şey olmasına (2) gelince, Hutcheson Tanrı'nın mukimlerinin karşılıklı iyilikleri ve mutlulukları için tasarladığı tamamen birbirine kenetlenmiş bir evrene inanır. Bütün varlıklar birlikte en iyi için çalışır.

> Nasıl olur da herhangi biri bu Dünyaya kötü bir Tabiatın Direktifi altındaymış gözüyle bakabilir ya da Tanrı'nın kusursuz iyi

• • • •

61 "Mutluluk hoş hazları ya da bu türde hazları sürekli tecrübe etme halidir", Hutcheson, *Illustrations*, s. 207; "Mutluluk bütün arzularımızın ya da bütün arzular aynı zamanda karşılanamayacaksa, en azından bunların en büyüğü ve kalıcı olanının en yüksek ve en kalıcı olarak tecrübe edilmesidir. Bununla birlikte mutluluk tanımı içinde bütün acılardan ve düşmanlıklardan ya da en azından bunlar arasında en kötü olanından uzak olmak da vardır", aynı yazar, *Essay*, s. 114.

62 Hutcheson, *Inquiry*, s. 150, 165. Bkz. s. 118-120, Hutcheson Stoacıların *apotheia* idealine doğrudan saldırıda bulunur.

63 Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, 1755 edisyonunun tıpkıbasımı (Hildesheim: Georg Olms, 1969), s. 222. Hutcheson dört temel erdemi de benzer şekilde indirgemeci bir yaklaşımla ele almaya çalışır. Bkz. *Inquiry*, s. 126-7: "Yaygın olarak temel erdemler olarak anılan bu dört nitelik, kamusal faydayı elde etmek için evrensel ölçekte gerekli huylar oldukları için bu şekilde adlandırılırlar. Bunlar rasyonel faillere karşı duygusal yakınlığı ifade ederler"; aynı şekilde karş. *a.g.e.*, s. 272.

> olan Takdirini sorgulayabilir? Tabiatımızın Düzeni bize gerçek Mutluluğumuzu ve mükemmelliği ne kadar açık bir şekilde işaret etmekte ve tıpkı Bitkilerin Yetişmesini ve kendi Türlerinde Kemale ermelerini sağlayan Güneş, Hava ve Yeryüzünün pek çok Gücü gibi bizi mükemmelliğe götürmektedir? ... Bütün Duyarlı Tabiatların en Evrensel alakasının İnsanlığın her bir ferdinin Mükemmelliğe erişmesi olduğunu görebiliriz: dahası gerçekte Dünyada bunu ne kadar [fazla] görmekteyiz! Birbirine karşı ne Yüce Gönüllü bir Şefkat, Merhamet ve Takdir Duygusu [vardır]?[64]

Sonuç olarak, bir menfaat çatışması söz konusu değildir. Herkes bütüne hizmetle kendine hizmet etmiş olur: "Bir kimsenin sürekli kamu yararını gözetmesi kendi mutluluğunu artırmanın en olası yoludur".[65] Pek tabii ki bu önerme, ahlakı kişisel çıkara dayandırmayı arzulayan harici ahlak teorisi kuramcılarının iddia ettiği şeydir. Hutcheson bu konuda onlardan pek de farklı düşünmez. "İnsanlığın bu dünyadaki durumu üzerine düşünüldüğünde, evrensel bir iyilikseverliğin ve toplumsal diğergamlığın ya da buna benzer bir harici eylemler sürecinin, herkesin zahiri menfaatini en etkili bir şekilde geliştireceği kanaatini ortaya çıkaracağı" konusunda Cumberland ve Pufendorf'la aynı fikirdedir.[66] Hatta insanlara böy-

• • • •

64 Hutcheson, *Essay*, s. 204-205. Dünyanın en iyi dünya olduğuna dair Hutcheson'un öne sürdüğü bazı argümanlar Dr. Panloss'a dahi abartılı gelir. O kendi (orta ve üst sınıfa mensup) okurlarını muhtemelen sahip olabilecekleri işçi sınıfının kaderinin "acınacak bir kölelik" olduğu izlenimi karşısında teselli eder ve aşağı seviyedeki düzenlerin daha zorlu olduğunu ve fakat onların bunu hiç de önemsemediklerini söyler (*System*, s. 196-197). Hayırsever duyarlıklara işaret eden diğer argümanlar adeta yazarın kendisinde ortaya çıkardıkları naif iyi tabiatıyla etkilidir: "İnsan tabiatının kötü tabiatlı nefrete ya da başkalarının kötü durumu karşısında ciddi olarak zevk duymaya olan eğilimi çok azdır", *Inquiry*, s. 132. Bu cümlenin bizim asrımızda kurulması dahi düşünülemez. *System*, s. 156-157'de ve *Essay*, s. 141'de benzer argümanlar ileri sürülür. Hatta Hutcheson, idam edilen mahkûmları ya da gladyatörleri seyretmek için akın akın giden insanların durumunu açıklamak için, "şefkat nesnelerini görebilecek tabii, yardımsever bir içgüdü"den dahi bahseder. Marquis de Sade 18. yüzyılın diğer ucunda yaşamış olsa da, Hutcheson bazen bu berbat dünyaya göre fazla iyi olan kutsal aptal rolünü üstlenir.

65 Hutcheson, *Illustrations*, s. 227-228.

66 Hutcheson, *Inquiry*, s. 274.

lesi bir menfaatler uyumu olduğunu göstermenin oldukça önemli olduğu noktasında da onlarla hemfikirdir.[67]

Ancak Hutcheson bu uyumu kavramamızın, bizi iyilikseverliğe yönlendiren saik olduğunu kabul etmeyerek onlardan ayrılır. Acaba ısrarla bu konuyu vurgulamasının nedeni nedir? Etiğin temelleri probleminin çok karmaşıklaştığı ve tartışıldığı yirminci yüzyılda bu konu hakkında yazarken, kendisinden doğan yansıtma kuramlarıyla gerginleşen harici ahlak teorisinin ahlakı bütünüyle reddetme anlamına geldiğini düşünebiliriz. Örneğin David Fate Norton, Hutcheson'u bu şekilde yorumlar.[68] Bu yaklaşımda hakikat payı da yok değildir; ne de olsa *Inquiry*'nin yazılış amacı ahlakın temellerini sabote ettiği düşünülen Mandeville'e yanıt vermekti.

Ancak Hutcheson'un eleştirmek istediği harici teori kuramcılarının çoğunun ahlakı reddeden kuramcılar olmadıkları ortadadır; bunu düşünürün kendisi de kabul eder. Hatta o bu kuramcıların temel tecrübi delilleri olan menfaatlerin uyumunu doğru kabul eder ve bu gerçeğin duyurulması gerektiğini de kabul eder. Asıl mesele başkadır. Asıl çatışma konusu ahlakın kaynakları meselesidir. Harici ahlak teorisi kuramcıları ahlaki eylemin gerçek etkenini tamamıyla yanlış tanımlarlar. Onlar bize ahlaki yaşamı benimseten güç kaynağı olan canlı ahlaki bilinci inkâr ederler. Bu, meselenin benim terimlerimle ifade ediliş şeklidir, ancak Hutcheson da oldukça benzer bir anlayışa sahiptir.

Hutcheson'a göre, harici ahlak teorisini benimsemek ya da herhangi bir şekilde tabiatımızdaki hayırseverlik duygusunu göremek, ahlaki duygularımızı bastırır ve kötürüm bırakır. Bu durumu doğuran nedenlerden birisi başkalarına yardım etmenin bizim menfaatlerimizle çakıştığı düşüncesidir. Bu aldatıcı engeli bertaraf etmek zorundayız. İşte bu nedenle insanları öz menfaatimizin başkalarına faydalı olmakla tezat oluşturmadığına inandırmamız gerekir. "Bu asil temayülü" –"iyilikseverliğe olan tabii meylimizi"–

• • • •

67 "Bu kişisel çıkar güdülerini temsil etmek, insanları kamusal yararı olan işlere teşvik etmek kesinlikle ahlakın en gerekli meselesidir"; Hutcheson, *Illustrations*, s. 283. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Inquiry*, s. 227-228.

68 David Fate Norton, *David Hume* (Princeton: Princeton University Press, 1982), Bölüm I, 2.

"cehalet zincirinden ve yanlış menfaat algısından kurtarmak" zorundayız.[69]

Bu tamamen harici bir engeldir ve ahlak kaynağı olarak adlandırdığım şeyle de hiçbir ilgisi yoktur. Hutcheson aynı zamanda kendi ahlaki temayüllerimize inanmamamın bu temayülleri köreltiğine ve bunları kabul etmenin de onları güçlendirdiğine inanır. İçimizdeki iyinin temel etkenlerini kabul etmekle onlardan faydalanırız; bu da bu etkenlerin daha da güçlenmesini sağlar. İşte bu nedenle, düşünür açısından duygucu ahlak doktrinini inşa etmek önemlidir ve insani olmayan (*misanthropic*) harici ahlak kuramıyla mücadele edilmelidir.

Hutcheson *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* adlı çalışmasının önsözünde tutkuların incelenmesini gerekçelendirir. Bazılarının "insanların algılayamayacağı derecede ince bulduğu, bu nedenle de insanlığın ortak meselesi olan ahlak eğitiminde yer almaması gerektiğini" düşünebilecekleri tutkular irdelenmelidir. Aslında tutkular hakkında (harici ahlak teorisi) belli kanaatler halihazırda mevcuttu, "pek çoklarının hiç işine gelmese de [hayırseverlik] doğal bir eğilimdir; çünkü pek çok kimse asil iyiliksever duyguları kendi içlerinde geliştirmekten caydırılmıştır. Bunu yapan etken ise, bu türde sevgilerin tabiatta olmadığı, bu duygulara sahipmiş gibi görünme arzularının ise ikiyüzlülük, özenti ya da en iyi ihtimalle gayritabii bir hevesten ibaret olduğu şeklinde bir kanaattir."[70]

İyi olmak için kendi iyilik kaynaklarımızı teşhis etmek önemlidir. Sadece kendimizdeki değil, kendi hemcinsimiz insanlarda ve de bütün bunları tasarlayan Tanrı'daki iyilik kaynaklarını da tespit etmeliyiz. İnsan doğasının iyiliğine inanmak zorundayız. Aksi takdirde:

> Herhangi ufak bir yaralanmada, ani kızgınlıkta ya da herhangi zayıf batıl bir düşünce hususunda iyilikseverliğimiz insanlığın herhangi iğrenç bir fikrine doğru koşmamıza engel olamayacak derecede zayıf kalır... Sanki [iyilik düşüncelerinin] hepsi kötüymüş ya da habismiş gibi ya da sanki gerçekte göründüklerinden çok daha kötü varlıklarmış gibi, bu tür [kötü] düşünceler bizi

• • • •

69 Hutcheson, *Inquiry*, s. 252-253. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Essay*, s. viii-ix.

70 Hutcheson, *Essay*, s. iv-v.

> kötücül ilişkilere götürür ya da en azından iyi düşüncelerimizi zayıflatır ve bizi gerçekten kötüleştirir.[71]

İnsandaki iyiliği görmek bizi daha da iyileştirir. İşte bu nedenle "ölçülü olduğu müddetçe herhangi bir tutku ya da sevgi masumdur, pek çoğu sevimlidir ve ahlaki olarak da iyidir. Bizi şahsi olduğu kadar toplumsal faydaya, faziletlere ve başka tür zevklere yönlendiren duyulara ve sevgilere sahibiz".[72]

Eğer kendimizdeki ve başkalarındaki iyiliği görmek bu iyiyi ortaya çıkarıyor ve güçlendiriyor ise, bakışımızı genişletip bütün evrenin de iyi olduğunu ve yaratıcının kuşatıcı iyilikseverliğinden meydana geldiğini görürsek, söz konusu iyi etki daha da büyük olacaktır. Hutcheson'un "Birbirine karşı yüce gönüllü bir şefkat, merhamet ve takdir duygusuna" işaret ettiği dünyanın uyumlu düzeni hakkındaki yukarıda alıntıladığımız pasajda bunu görürüz; yazı şöyle devam eder: "tabiatın cansız kısımlarının mamur durumu bile bizi neşeyle doldurmuyor mu? Bütün bir yeryüzünün başından sonuna duyulan bir ses ve dünyanın bir başından ötekine kadar duyulan kelimeler, tabiatımızı [iyilikseverliğe] bu şekilde teşvik ediyor, bu konuda ona nasihat ediyor ve ona evrensel iyiliği ve sevgiyi geliştirmesini emrediyor."[73]

Ancak her şeyden önemlisi,

> Bütün eylemlerimizde ve sevinçlerimizde Tanrı'ya sürekli hürmet etmek her bir erdeme yeni bir güzellik katacaktır; çünkü bu hürmet ve saygı söz konusu erdemi bir şükran ve onu sevme eylemine dönüştürecektir. Aynı şekilde Tanrı'ya tazim göstermek bir şeyden aldığımız zevki artırır, çünkü bu [zevk] de onun iyiliğinin bir kanıtıdır. Bütün erdemli temayüllerimiz kalplerimize Tanrı tarafından yerleştirilmiş tabiatlardır. Bunun yanında, mesleğimiz olan bütün faydalı görevlerimizi, evrende işgal ettiğimiz bu konuma ait doğal vazifeleri ve bu asil ülkeye borçlu

• • • •

71 Hutcheson, *Inquiry*, s. 161. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Illustrations*, s. 327: "Tanrı'da ve hemcinslerimizdeki iyilik fikri aramızdaki iyi duyguları artırır ve maneviyatımızı güçlendirir: sık sık düşmanlık duygularını gündeme getirerek Tanrı'nın ya da hemcinslerimizin kötülüğünü varsaymak ise iyi duyguları köreltir ve maneviyatımızı felç eder."

72 Hutcheson, *Essay*, s. 88.

73 *a.g.e.*, s. 205.

> olduğumuz hizmetleri de bize Tanrı bahşetmiştir. Bu gerçeklikleri oldukları şekliyle kabullenmek kalbimize daha yüce bir arılık ve sadelik katacaktır.[74]

Bu nedenle Hutcheson'a göre ahlak kaynaklarımızın –haklarında düşündükçe ahlaken bizi güçlendiren nitelikler– birincisi kendi iyilikseverliğimizdir. Daha sonra ise bunun kaynağı olan –Hutcheson'un sıkça kullandığı Tanrı betimlemesiyle "Tabiatımızın müellifi"– Tanrı'nın evrensel iyilikseverliğidir. Hutcheson Lockecu psikolojik terimleri benimsemesine rağmen, onun ilham kaynağı kesinlikle Shaftesbury'dir. Düşüncesinin kökleri Shaftesbury aracılığıyla da Cambridge okulunun Erasmuscu geleneğine kadar geriye gider. Hutcheson onların harici yasa etiğine karşı şiddetli muhalefetlerini paylaşır. Ancak Hutcheson, bu gelenekte Shaftesbury'nin yazılarında sadece ima edebildiği iki değişimi gerçekleştirir: (1) iyiye eğilimimiz sezgide iyiden iyiye içselleşir ve (2) bilhassa evrensel iyilikseverlik şekline bürünür.

Bu iki değişim onu Shaftesbury'den daha ziyade Lockecu Deizme yaklaştırır. Duyarlıklara yönelik bir içselleştirme onun kendi kuramını Lockecu psikolojide ifade etmesini sağlamıştır. İyilikseverliğe yaptığı vurgu ise onu Bacon ve Locke vasıtasıyla Püritenlerden faydacılara kadar uzanan bir çizgiye yerleştirir.

Aslında Hutcheson çoğunlukla faydacılara benzer. O bu akıma zemin hazırlanmasına da önemli katkıda bulunmuştur. Mesela o, "büyük kitleler adına en fazla mutluluğu gerçekleştiren eylemin en iyi eylem olduğunu" söyler.[75] Tanrı'nın amacının adilane gerçekleştirdiği bir "evrensel mutluluk" olduğu söylenir.[76] Hatta o rasyonel tercih teorisinin öncülerinden birisiydi; örneğin bir eylemin ahlakiliğine, o eylemi yapan şahsın "ürettiği kamu yararının niceliği"nin matematiksel hesabını yaparak karar verilmesini önerdi veya buna

• • • •

74 Hutcheson, *System*, s. 216.

75 Hutcheson, *Inquiry*, s. 164. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Essay*, s. 202: "Bizim türümüzün mükemmeliyeti" başka şeyler yanında, "gerçek menfaatlerimiz ve rasyonel veya duyusal bütün diğer varlıkların menfaatleri konusunda mümkün olan en kapsamlı fikirleri oluşturmayı, düzenli ve tarafsız bir şekilde en kapsamlı evrensel mutlak iyiyi, gücümüz yettiğince elde etmeye çalışmayı" gerektirir.

76 Hutcheson, *System*, s. 206-208. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Inquiry*, s. 272, 276.

benzer önerilerde bulundu.[77] Bunun yanında, Hutcheson rasyonalistlere muhalefet ederken hem son derecede tavizsiz hem de her yerde karşılaşılabilecek türde araçsal bir akıl tanımı olarak aşağıdaki düşünceyi öne sürer:

> Kendi gücüyle yapabileceği çeşitli eylemler hakkında düşünen ve bu eylemlerin temayülleri hakkında doğru kanaatlere ulaşan bir kimse akıllıca hareket eder. Bu kimse daha sonra kendi tabiatına ait içgüdülerinin kendisini götürdüğü hedefi en fazla oranda elde edebileceği eylemi tercih eder. Bu arada da tabiatındaki temayüllerin sevimsiz gösterdiği istikametlerden de mümkün olduğu ölçüde uzak durur.[78]

Bu nedenle Hutcheson'un Deizm anlayışı bir bakıma Locke'a yakındır. İkisinin paylaştıkları en önemli düşünce, büyük iç içe geçmiş evren anlayışıdır. Bu evrenin parçalarının birbiriyle irtibatı karşılıklı korunmaları ve gelişimlerini gerçekleştirecek şekilde tasarlanmıştır.

> Yukarıda sevgilerimizin bütünün iyiliğine yönelik olarak nasıl hayranlık uyandıracak bir şekilde tertip edildiklerini gördük... Bunların hepsi şahsi ya da umumi faydayı hedefler. Her bir insan fail büyük oranda bu sevgiler vasıtasıyla bütünün yararına hizmet edecek şekilde yaratılır. Böylece insanoğlu farkında olmaksızın birbirine bağlıdır ve görünmez bir birliktelikle büyük bir sistem oluşturur. Bu birlikteliği gönüllü olarak sürdüren ve gücünü hemcinslerinin hizmeti için kullanmaktan haz alan kişi kendisini mutlu eder. Bu birlikteliğe bağımsızca katılmayan ve onu yıkmaktan hoşlanan kişi kendisini perişan ederken gerçekte bu birlikteliği, tabiatın bağlarını, yıkamaz da.[79]

İki tür Deizm, buna benzer bir bakışı ve bu bakışın sağladığı ilhamı paylaşır. Bu ortak alan ölçüsünde de, kendilerine ait ahlak kaynakları anlayışları birbiriyle örtüşür. Ancak bu düzendeki yerimizi nasıl aldığımız konusunda ayrılırlar. Lockecu Deiz-

• • • •

77 Hutcheson, *Inquiry*, s. 168 vd.

78 Hutcheson, *Illustrations*, s. 226. Hutcheson argümanında daha sonra Hume'un sıkça hatırlanan ifadesiyle meşhur edilecek olan şu noktaya işaret eder: "Akıl tutkuların kölesidir ve kölesi olmalıdır."

79 Hutcheson, *Essay*, s. 179-180.

me göre, düzendeki yerimizi bağımsız aklımızı kullanarak alırız. Shaftesbury'den kaynaklanan (On altıncı bölümde göreceğimiz gibi, aynı zamanda Leibniz'den kaynaklanan) Deizme göre ise, bağımsız akıl reddedilmemekle birlikte, Tanrı'nın planına [bu planla] irtibatımızı yeniden sağlayarak katılırız. Bunun için içimizdeki iyiye yönelik hareketi ortaya çıkarmak ve onun olması gereken şeklini almasına olanak sağlamak zorundayız. Tabii temayülümüzün gerçek şekline ya da iyiliksever duygularımıza kavuşmak için içimize döneriz. Böyle yapmakla da onlara gerçek güçlerini kazandırırız.

Bu bağlamda bu iki sürümdeki ahlak kaynakları birbirinden esaslı bir şekilde farklılaşır. Birinde ahlakın kaynağı bağımsız, sorumlu bir şekilde öngörülü, rasyonel ve hâkim öznenin saygınlığında bulunur. Diğerinde ise, ahlak kaynağı aynı zamanda içimizde bulduğumuz duyarlıklarda bulunur. Yüzyılın ilk yarısında Deizm akımı zirvedeyken bu fark her zaman pek de önemli görülmezdi. Ancak daha sonra içsel bir kaynak olarak tabiat anlayışının gelişmesi neticesinde bu ayrım hayati bir önem kazandı. Bu tabiat görüşü Rousseau ve Romantiklerle birlikte kültürümüzün en derin muhalif akımlarından birini ateşledi.

Ancak bu durumu daha iyi anlayabilmek için ilk olarak bu yeni iç içe geçmiş düzen anlayışını ve yeni ortaya çıkan içimizdeki tabiat anlayışını ele almak istiyorum. Daha sonra da radikal ve inançsız olarak tasvir edilen Aydınlanmayı incelemek istiyorum. Bu ise kültürümüzde hâlâ varlığını sürdüren Rousseaucu meydan okumaya zemin hazırlayacaktır.

16. İlahi Takdir Düzeni

16.1

On sekizinci asır Deizmine, genellikle, seküler ve inançsız olarak tasvir edilen Aydınlanmayı hazırlayan bir evre olarak bakarız. Bir bakıma bu bir perspektif olarak hatalı değildir. Deizm kesinlikle radikal Aydınlanmaya zemin hazırlamıştır. Deizmin ele aldığı argümanlardan bazıları daha sonra geliştirilerek inançsızlığa temel olmuştur. Ancak bir başka açıdan da bu perspektif çok yanıltıcı olabilir. Çünkü Deist görüşlerin yarım ağız inançsızlık oldukları, bu görüşleri dillendirenlerin de dini bakış açısını çoktan terk ettikleri ve büyük oranda sadece dış görünüşte dindar kaldıkları düşünülür. Özetle bu görüşe göre Deistleri ateist haleflerinden ayıran şey sadece cesaretlerindeki eksikliktir.

Tabii ki on sekizinci yüzyılda pek çok kimse dindarlık konusunda ikiyüzlülük tavrı gösterdi. Kendini inançsız olarak ilan etmek pek pek kolay olmadığı gibi bunu yapan da pek yoktu. Böyle bir tavrın bedeli çok ağır olabilirdi. Fakat Deist kabul edebileceğimiz herkesin gerçek kimliklerini gizlediğini ya da görüşlerine tam bağlı olmadıklarını düşünmek çok yanlıştır. Bu yanlış anlayış dönemi anlamamıza büyük bir engel oluşturur; dindar olanı ve dindar olmayanı teşhis etmemizi zorlaştırır. Ya da en azından ben böyle olduğunu iddia ediyorum. Çünkü söz konusu yanlış anlama bu Deist görüşlerin dini inanç olarak güçlerini görmemizi engeller. Neyin onların lehine olduğunu, kendilerine inananları nasıl ikna edebildiklerini ve hatta esinlendirdiklerini görmediğimiz müddetçe, Deist görüşlerin yaygınlık kazandıkları ve daha sonra etkilerini

kaybettikleri bağlamla ilgili yaşamsal bazı etkenleri gözden kaçırmış olacağız.

Paradoksal olarak, bu meseleyi anlamanın en iyi yolu "Deizm radikal Aydınlama'ya giden yolun ortasıdır" klişesini ciddiye almaktır. Çünkü böylelikle Deizmin ilham kaynaklarını kavramanın bize radikal Aydınlanmayı daha iyi kavrama imkânı vereceğini göreceğiz.

Bu nedenle Hutcheson ya da daha temelde belki de Tindal'ın düşüncesinde ifade edilen dini bakış açısında insanları etkileyen şeyin ne olduğunu sorgulamalıyız. Bir kimsenin Tanrı'nın eserlerini iki düşünürün bakış açısıyla görmesi durumunda onu Tanrı'yı övmeye ve ona müteşekkir olmaya iten şey nedir? Belli ki bu sorunun cevabı Tanrı'nın iyiliği, iyilikseverliğidir. Tanrı'nın bu niteliği, içindeki farklı varlıkların, özellikle de rasyonel varlıkların amaçlarının kusursuz bir şekilde birbiriyle örtüştüğü bir dünyayı yaratmasında tecelli etmiştir. Dünya öyle tasarlanmıştır ki, onda herkes kendi iyi iradesini gerçekleştirmekle aynı zamanda başkalarının yararına da hizmet etmiş olur. Hutcheson'un görüşüne göre, en üstün insan mutluluğuna erişmemiz kendi ahlaki duyarlıklarımıza ve iyilikseverlik hislerimize tam anlamıyla kulak vermemize bağlıdır. Ancak bu şekilde genel mutluluğa en fazla katkıda bulunmuş oluruz.

Bu nedenle Tanrı'nın iyiliği, bizim yararımıza olanı gerçekleştirmesini kapsar. Tanrı'nın cömertliği kısmen bizim mutluluğumuz bağlamında açıklanır. Ancak bu Deist görüşlerin çok önemli bir özelliği dini gelenekte yaşamsal bir önem taşıyan ilişkilerdeki karşılıklılık esasının yokluğudur. Tanrı'nın kendi yaratıklarını sevmesi ve onların iyiliğini gözetmesi Yahudi-Hıristiyan dini geleneğinde temel bir ilkedir. Ancak bu iyiliğin tanımı daima bizim Tanrı'yla olan bir tür ilişkimizi de varsayar. Yani Tanrı'nın sevgisi bizim Tanrı'yı sevmemiz, ona hizmet etmemiz, onun huzurunda olmamız, kutsayan bir görüşle onu temaşa etmemiz ya da bu tür bir ilişkiyle irtibatlıdır.

Deist görüşlerde dikkat çekici olan husus Tanrı'nın iyiliksеverliğinin kendisiyle tanımlandığı insan iyiliğinin çok fazla derecede kendi kendine yeterli olmasıdır. Tamamen göz ardı edilmese de, Tanrı'nın konumu bütünüyle yaratılmışlara has terimlerle tanımlanan bir mutluluk anlayışına tabi kılınmıştır. Mutluluk tabiatımız

gereği arzuladığımız şeyleri elde etmek ya da hazlarımıza kavuşmamız ve acıdan kaçınmamız şeklinde tanımlanır. Ölümden sonraki hayattaki ödüller ve cezalar, bu dünyadaki zevklerin ve elemlerin daha şiddetli ve uzun süreli olanlarından ibarettir. Dahası ölümden sonraki hayatta Tanrı'nın böyle bir telafi sistemini kurgulamış olması, en azından kısmen, bu dünyadaki iç içe geçmiş sistemi desteklemek için tasarlanmıştır.

Hutcheson'un görüşüne göre, aslında insanlar iyiliğin doruklarına yalnızca Tanrı'ya karşı sevgi ve şükran duygusuyla ulaşırlar:

> Ruh evrensel mutluluk yolunda en dingin ve en büyük kararlılığı, aradığı huzuru ve mutluluğu ancak asıl, bağımsız ve her şeye kadir İyilik'te bulabilir. O halde ruh en kalıcı ve en yüce mükemmellik ve üstünlüğü elde edebilmek için bu [iyi Tanrı'nın] bilgisini elde etmeli ve ona karşı çok coşkun bir sevgi duymalı ve ona teslim olmalıdır.[1]

O halde ruhun tamamen iyi olabilmesi için Tanrı'ya ihtiyacı vardır. Bu bütünüyle geleneksel bir görüştür. Ancak iyiliğimizin dayandığı şey "evrensel mutluluk yolundaki... kararlılığımızdır". Tanrı'nın iyiliğinin mahiyeti de Tanrı'nın bu aynı amacın gerçekleşmesine yardım etmesidir. Bu görüşte tamamıyla kendi kendine yeterli, Tanrı merkezli olmayan bir iyi fikri ve mutluluk algısı esastır. Tanrı'yla olan doğru ilişkimizin ana hatları da –şükran, sevgi, feragat– bu bağlamda betimlenir.

Hutcheson'un görüşündeki en önemli erdem, yani iyilikseverlik hakkında da benzer bir noktaya değinilmelidir. Bu erdem, daha önceki teolojik hayırseverlik (*charity*) erdeminin yerine geçer ve onun işlevini sürdürür. Dindar kişinin kendisinden fedakârlıkta bulunması fikri, yukarıda gördüğümüz üzere, geleneksel erdemlerin yeniden tanımlandığı ve iyilikseverlikle ilişkilendirildiği bu yeni etikte de devam eder.[2] Ancak bu eğilimin içeriği insan mutluluğu bağlamında betimlenir.

Buradaki en önemli şey insan odaklı bir bakış açısıdır. Evrende en önemli mesele insanın mutluluğudur. Tanrı'nın olağanüstü

• • • •

1 Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, 1755 edisyonunun tıpkıbasımı (Hildesheim: Georg Olms, 1969), s. 217.

2 15. bölüme bkz.

çabasının amacı işte budur (ya da en azından amacının bir kısmı, çünkü Tanrı öteki yaratıklarıyla da ilgilidir). Bu görüş, Hıristiyan düşüncesinin önemli damarlarından birinin bakış açısına göre – bu yüzyılda bu noktaya dikkat çekmeye istekli pek çok insan mevcuttu– safi küstahlıktır. İnsanların var oluşlarının amacı Tanrı'dır, bunun aksi ise asla doğru değildir.[3] Bu bakımdan Deizm dini gelenekten tam bir kopma anlamına gelir. Fakat başka açılardan da, Deizm dini gelenekte derinden kök salmıştır. Deizmin bu farklı yönlerini teker teker ele almak, akımın saiklerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Bir Tanrı ya da Tanrıların mevcut olduğu bütün dini geleneklerin köklerinde, Tanrı'nın amaçlarının bizimkilerden farklı olduğu inancı vardır. Yunan dini geleneği Tanrı ile insan, fani ile ebedi arasındaki sınırın korunmasını şart koşar. Tanrılar güçlü, olağanüstü ve korku veren varlıklardır; ancak dostlukları ya da iyi mizaçlarına garanti verilemez. Çoğunlukla teskin edilmek zorunda olan varlıklardır. Paganizm kültlerinin ilahi gazabı engelleme ya da teskin etme gibi geleneksel amaçları vardı ve bunları sonuna kadar muhafaza ettiler.[4] Ancak dostluğu kazanılan bir Tanrı, kendine bağlı kimseyi korumak için onun "arkasında durur".[5] İlah-insan ilişkisi patronlarla çalışanları arasındaki ilişkiye benzer. Bu ilişkinin tek farkı, ebediler sınıfının fani hizmetkârlarından kıyas kabul etmeyecek derecede ve korkunç bir şekilde üstün olmasıdır.

Eski Ahit'te Tanrı'nın amaçlarının aşkın ve anlaşılmaz niteliği daha belirgindir: "Çünkü benim düşüncelerim sizin düşünceleriniz değildir, sizin yollarınız da benim yollarım değil" diyor Rab. "Çünkü gökler nasıl yeryüzünden yüksekse, benim yollarım da sizin yollarınızdan, düşüncelerim düşüncelerinizden yüksektir" (İşaya 55:8–9). İnsanlara tam bir açıklama yapmak zorunluluğu yoktur, ancak onlar itaat etmeye davet edilirler. David Hartman, Yahudilikte Hahamlar topluluğuna tanınan muazzam yorum serbestisinin aynı zamanda Tanrı'nın kararlarının mutlak otoritesiyle ne şekilde bütünleştirildiğini gösterir. Bir Midraş'ta şöyle bir

• • • •

3 Birkaç on yıl öncesinin geleneksel Katolik amentüsüne göre insan "Tanrı'ya kulluk etmek ve onu sevmek" için yaratılmıştır.

4 Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1986), s. 109-117, 259.

5 *a.g.e.*, s. 129.

hikâyecik geçer: Musa gelmiş geçmiş en büyük âlimlerden biri olan Haham Akiva'nın ürkütücü şekilde şehit edilmesine korkuyla tepki verince, Tanrı sert bir biçimde şöyle yanıtlar: "Sessiz ol, çünkü emrim böyledir".[6]

İnsanın amaçlarıyla Tanrı'nınkiler ayrı düşmektedir. Aynı zamanda da, bu amaçlar her iki gelenekte de birbirine karışır; ancak oldukça farklı şekillerde. Temelde Platon'dan etkilenen büyük felsefi formülasyonlar pagan dinini daha yüce ve daha üniter bir İlah fikrine doğru yönlendirir. Tekil formda Tanrı, *ho theos* Homerus'un Olympos dağındaki şehvet düşkünü, kavgacı ailesinden oldukça üstündür. Evreni yaratan ya da onda sudur eden Tanrı odur ve bu evrenin düzeni ve ahengiyle özdeşleştirilir. Fakat bu felsefede insanlığın amaçları da yukarıya dönük olarak yeniden tanımlanır. Rasyonel varlıklar olarak, insanlar da bu düzene olan sevgileriyle tanımlanırlar. İnsanların mükemmel olanları, Tanrı'yla aynı şeyi, kozmik düzeni sevme noktasında birleşirler. Bazı yorumculara göre, bu sevgi tefekkürün üstünlüğünde ortaya çıkar. Stoacılara göre ise, bu düzene duyulan sevgi her ne olursa olsun, buna gönülden rıza gösterme tavrını ortaya çıkarır. Shaftesbury bu tutuma yakın bir görüş benimser. Ancak genel itibarıyla Deizm, pek çok bakımdan bu kadim felsefi dinle benzerlik gösterir. Nitekim on sekizinci asırda pek çok düşünür söz konusu kadim felsefi dine sempati duyuyor, bunun Hıristiyan alternatifine ise karşı çıkıyordu.

İbraniler arasında Tanrı ile insanı bir araya getirmek oldukça farklı şekillerde gerçekleşir. Onlar açısından Tanrı'nın evrenden ayrı tutulması güçlü bir ilkedir. Tanrı'nın kutsallığı (*kodeş*) evrendeki kutsal olmayan varlıkla tezat teşkil eder.[7] Ancak ilginç bir şekilde Tanrı İsrail'i kendi milleti olmaya davet eder. Başlangıçta bu işveren-işçi ilişkisine benzer bir bağdır. Bu bakımdan aradaki ilişki hepsi "kendi" Tanrılarına sahip öteki kavimlerinkilere benzer. Fakat İsrail'in durumu, "kutsal ulus" (Çıkış 19:6, Levililer 20:7) haline gelmesi, yani Tanrı'ya adanmış, dolayısıyla da öteki

• • • •

6 David Hartman, *A Living Covenant* (New York: Macmillan, 1985), s. 46.

7 Kutsal olanla bundan ayrı tutulan arasındaki bağlantı oldukça yaygındır. *Kadoş* kelimesinin kök anlamında ayrı olma vardır. *Hagios* için de durum aynıdır. Bkz. A. J. Festugière, *La Sainteté* (Paris: PUF, 1949), Bölüm I. Romalılar tarafından *sanctus* yapılan şeyler bu şekilde ayrılmıştır.

milletler arasında seçilmiş bir millet olması nedeniyle ötekilerden farklılık arz eder.

> Tanrınız Rab bu ulusları elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, tümünü yok etmelisiniz. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız... Çünkü Siz Tanrınız RAB için kutsal bir halksınız. Tanrınız RAB, öz halkı olmanız için, yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti (Yasanın Tekrarı 7:2-6, JB; bkz. Levililer 20:26).

Bir başka ifadeyle onlar, Tanrı'nın gösterdiği yolda yaşamaya çağrılan bir ulustu; koruyucu bir ilaha karşı "ödevlerini yerine getiren", öteki insanların sıradan yaşama şekilleriyle değil Tanrı'nın koyduğu yasaya göre yaşamaya çağrılan bir millet! İsrail, bir anlamda bir teokrasiye dönüştü.

Böylelikle insanla Tanrı arasındaki yakınlaşma, insanların Tanrı'nın amaçlarına yaklaşmasına dönüşür. Ancak adeta öteki istikamette de bir hareket mevcuttur. Tanrı da kendi milletinin iyiliğini irade eder ve buna katkıda bulunur. Bu da pek tabii ki "normal", geniş kabul gören işveren-işçi modeline uyar. Fakat bir farkla ki Tanrı'ya adanmışlık sadece "görevini yerine getirmenin" ötesine geçer. İbrahim'in Tanrı'nın emriyle İshak'ı kurban etmeye hazır oluşunu anlatan Akedah hikâyesinde bu ilave tavır vardır. Tanrı tam bir teslimiyet ister; karşılığındaysa, Kutsal Kitabın ifadesiyle, "Rab temin eder" (Tekvin 22.14).

Bunun yanında, peygamberlerle birlikte adaletin ve mazlumlara yardımın Tanrı'ya kulluğun bir gereği olduğu anlayışı gelişir. Yahve, "kurbanlarınızın sayısı çokmuş, bana ne?" der. "Yakmalık koç sunularından, besili hayvanların yağından bıktım... Elleriniz kan dolu, yıkanıp temizlenin, kötülük yaptığınızı gözüm görmesin. Kötülük etmekten vazgeçin. İyilik etmeyi öğrenin, adaleti gözetin, zorbayı yola getirin, öksüzün hakkını verin, dul kadını savunun" (İşaya 1:11, 16–17).

Tanrı ile insanın yakınlaşmasının pagan felsefesindekine benzediği esas nokta işte budur. İnsanlar Tanrı buyruğunu yerine getirirken, üstün ahlak standartlarına davet edilirler. Pek çok dindar Yahudi, daha sonra da pek çok Hıristiyan, bazı paganlar gibi bu ya-

kınlaşmadaki yakın analojiyi fark ettiler.[8] Yedinci bölümde belirtildiği gibi, Platon daha sonra "Atinalı Musa" lakabını kazanır.

Bu benzeşim kesinlikle mevcuttur; zaten Yunan felsefesinin büyük bir oranda hem Yahudilik hem de Hıristiyanlıkla kaynaşmasını haklı çıkaran da bu benzeşimdir. Bununla birlikte on üçüncü bölümde değindiğim bir farklılık da vardır. Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki kutsanma (*tsadik* olmak ya da bir "aziz" olmak) aslında üstün bir ahlak edinmeyi gerektirir. Ancak bu kutsanma sadece belli "üstün" eylemler ya da eşyanın düzenini sevme yönünden tanımlanmaz. Çünkü bu iyi özellikler, tek başlarına Tanrı'nın davasına adanmak anlamına gelen şeyi kuşatamazlar. Dahası Tanrı'nın davası, hayatın yukarıda gündelik yaşam olarak tanımladığım anlayışı kuşatacak şekilde benimsenmesini de ihtiva eder. Bu bağlamda Tanrı'yı insanlardan ayıran şey, hayatı benimsemesindeki kusursuzluk ve güçtür. İnsanların bu Tanrısal tavrın seviyesine çıkmaları mümkün değilse de, insanlar Tanrı'nın yolundan giderek bu konuda ona katılabilirler.

Yahudilerin durumunda bu katılımı Tevrat belirler. Hıristiyanların durumunda ise anahtar anlayış *agapē* ya da karşılıksız sevgidir (*charity*); bu Tanrı'nın dünyayı onaylayıcı sevgisidir (Yuhanna 3:16). İnsanlar bu türde bir sevgiyi ancak kendilerine verildikten sonra gösterebilirler. Her iki durumda da, deyim yerindeyse, ahlakın ötesinde bir gerçekliktir söz konusu olan; bu ise Tanrı'nın doğrulayıcı gücüne katılımdır.

Deizm işte bu ilave boyutu gözden kaçırır. Deizm bu sebepten ötürü pagan felsefi modelle yakınlaşır. Ne var ki insan merkezli bu görüşün Hıristiyan geleneğinde de kökleri mevcuttur. Yeni Ahit'in "Ferisi" ortodoksisine meydan okuyuşundaki radikallikte bu insan merkezli anlayış görülür. "İnsan Şabat günü için değil, Şabat günü insan için yaratıldı" (Markos 2:27) veya "Ağır ve taşınması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklerler [din bilginleri ve ferisiler] kendileriyse bu yükleri taşımak için parmaklarını bile oynatmak istemezler" (Matta 23:4) ayetleri buna örnek olabilir. İnsanlığı kurtarmak için kendisini aşağılayan bir Tanrı görüşünde bu insan

• • • •

8 Bu nedenle Philo *On Abraham* adlı eserinde büyük atanın hikâyesini alegorik bir boyutta ele alır, mesela, İbrahim'in çöle gitmeleri materyalist panteizmden öz bilgiye ve buradan da Tanrı'nın bilgisine yönelen farklı bilgi aşamalarıdır. Bu hususta görüşümü Gretta Taylor'a borçluyum.

merkezcilik bulunur. Bu şekildeki Tanrı algısı en fazla kabul gören enkarnasyon yorumlarındandır.[9]

Daha yakın zamanda ise, insan merkezli bakış açısı, tahmin edilebileceği gibi, aşırı Augustinuscu görüşe karşı polemiğe dayanır. Örneğin Cambridge Platoncuları arasında Tanrı bizlerle ilgilenirken sadece bizim iyiliğimizle alakalanması gerektiğini varsaymak –sanki Tanrı bizim kulluğumuza muhtaçmış gibi ya da kendi kendisinin tatmin olması için gerçekte onurlandırılmayı arzuluyormuş gibi– Tanrı'ya hakaret etmek olur şeklinde bir argümanla karşılaşırız.[10] Tindal da *Christianity as Old as the Creation* adlı eserinde benzer bir sav geliştirir. Buna göre, Tanrı'nın insanların hatalarından incindiğini düşünmemeliyiz. Tanrı'nın kendi onurunu tamir etmek için bizleri cezalandırdığını düşünmek yanlıştır ve de Tanrı'ya hakaret etmek anlamına gelir. Bizi sadece yine bizim iyiliğimiz için cezalandırır.[11] Düşüncelerinde bir süreklilik olmakla birlikte, Whichcote ile Tindal, Tanrı'nın adına hareket ettiği varsayılan insanın iyiliğinin niteliği konusunda ayrılırlar. Whichcote'a göre, insanın iyiliği "tanrısallaşmayı (*deification*)", yani insan tabiatının ilahi tabiata iştirak edecek şekilde yüceltilmesini de içerir.[12] Tindal'a göre ise, Tanrı'nın arttırmayı arzuladığı insan iyiliği "rasyonel yaratıklarının ortak çıkarı ve karşılıklı mutluluğuyla" sınırlanır.[13]

Burada söz konusu olan önemli bir değişimdir. On dördüncü bölümdeki tartışma bağlamında, orada bahsedilen tabii olanı aşan bir iyiye davet edilmiş olmamız anlamındaki ilahi lütufla bağlantılı

• • • •

9 Bkz. Filipinliler 2:7, burada Pavlus İsa'nın bir köle sureti almak amacıyla "kendini boşaltması"ndan bahseder.

10 Bkz. "Benjamin Whichcote", *Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 131. Aynı şekilde John Smith, "Tanrı'yı ve onun iyiliğini tanımayan, bir ilahi varlık hakkındaki korkutucu düşüncelerle dehşete kapılmış ve bu nedenle de ona ibadet eden ya da onun emirlerine uyan köle ruhlardan" bahseder. "Bunlar Tanrı'ya acımasız bir efendi olarak bakarlar... Tanrı'yı hakikaten sevemezler." Ayrıca bkz. Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* (Edindurgh: Nelson, 1953), s. 163.

11 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (Londra, 1730), Bölüm 4.

12 "Benjamin Whichcote", *Cambridge Platonists*, ed. Patrides, s. 70-71, 167. Cambridge Platoncuları Yunan kilise babalarından çok etkilenmişlerdir. Özellikle de onların insanların enkarnasyon vasıtasıyla ilahi tabiata doğru gitmeye yazgılı olması anlamına gelen *theiōsis* kavramını benimsemişlerdir.

13 Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, s. 14.

birinci türdeki rolün altının bütünüyle oyulduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu anlayışın bir anlam ifade etmesi ancak yukarıda bahsettiğim Tanrı'nın teyit edici gücüne ait ilave boyutla mümkündür. Bu arada ilahi yardımın günahkâr tabiatımızın ahlaki yetersizliğini vurgulayan aşırı Augustinuscu teolojilerde yeri olan ikinci rolü de doğrudan yok sayıldı. Böylece inayet bütünüyle yok olmaya başladı. Ortodoks Hıristiyanlar yaşamsal bir unsurun göz ardı edildiğini düşünmekte haklıydılar.

Bununla birlikte, Deizmin insan mutluluğu üzerine yoğunlaşmasının sadece Erasmuscu Hıristiyanlık anlayışına ait hayati düşüncenin daha ileri götürülmesi ve bunun hakkını verme şeklinde anlaşılabileceğini görmek durumundayız. Bu görüşe göre, Tanrı bizlerin onun için var olmasına ihtiyacı olmayacak derecede yücedir. Bu nedenle Tanrı'nın büyüklüğünün en iyi ifadesi bilhassa bizim iyiliğimizi düşünmek zorunluluğunda olmamasıdır. Tindal, bizim aksimize Tanrı'nın karşılıksız sevebilecek tabiatta olduğunu savunur. Biz ise, ancak Tanrı bize karşı iyi olduğu için onu sevebiliriz.[14] Tanrı'nın bizden başka taleplerde bulunmayıp yalnızca tabiatımızın gereğini yerine getirmemizi irade ettiği inancı, Tanrı'nın iyiliğinin O'nun bizim iyiliğimizi gözetmesine bağlı olduğu varsayımının daha katı bir ifadesidir. Paradoksal bir şekilde, Tanrı'nın insanoğlunu onaylamasının tavizsiz niteliği, insanları bu onaya katılımdan mahrum etmeyi haklı çıkarmaya yarayabilir. Bu teyit edici gücün insanüstü mukavemeti, bu gücün insan algı sınırlarının ötesinde ilan edilmesine yarayabilir.

Burada başka bir esas algı daha ortaya çıkar. Tindal'ın insanın kaderi algısı Whichcote'un görüşüne oranla kesinlikle daha mütevazıdır. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, Deist tabiat ve mutluluk anlayışı, Reformasyon düşüncesine ait gündelik hayatın benimsemesi ilkesinin uzantısıdır. Buna göre, Tanrı'nın bizim için tasarladığı insan yararı, mutluluğun tamamen doğal arzularımızın ve duygularımızın tatminiyle sağlanması meselesidir. Bundan böyle ne kadim ahlak teorilerindeki yüce faaliyetlere, ne Yunan kilise babalarının ne de başka herhangi bir klasik dönem teoloğunun yüce kader inancına yer yoktur.

• • • •

14 *a.g.e.*, s. 16.

Burada Deistlerin başka şeyler yanında kendi kendine yeterli bir insan yararı adına tasarlanmış bir tabiat düzeni betimlemesi etrafında Hıristiyan inancını yeni baştan nasıl yazdıklarını göstermek istiyorum. Bu yazım iki teolojik algının gelişimine, Erasmus'a ait Tanrı'nın iyiliğinin insanlığa olan ihsanları bağlamında tanımlandığı Erasmuscu anlayış ile gündelik hayatın anti-hiyerarşik olacak şekilde benimsenmesi anlayışına dayanır. Bu her iki düşünce de sıkı bir polemik mücadele neticesinde belirgin hale gelmiştir. Birinci görüş, insanın yetersizliği ve kaderci teolojilere, ikincisi ise fazla iddialı (sözüm ona) üstün ahlaki güçlere ya da manevi kadere sahip olma iddialarına karşı polemik neticesinde ete kemiğe bürünmüştür. Bu durum, Hıristiyan inancının önemli yönlerinin çoğunu bozmuş ya da terk etmiş olmalarına rağmen, Deist görüşlerin nasıl Hıristiyan inancına ait unsurların daha kusursuz ve daha net ifadeleri olarak görülmeye başlandığını anlamamıza yardım edecektir. Bu görüşler, her bir tartışmada rakip karşısında tabir caizse lafı gediğine koyan bir cevap gibi görülebiliyordu. Bu durum doğrudan inançsız teorilerin Deist görüşleri gölgede bırakmasına kadar devam etti; bana göre, bu teorilerin cazibeleri büyük ölçüde inkâr etmekte oldukları dini geleneğin derinliklerinde bulunan özlemleri tavizsizce gerçekleştirmiş olmalarından kaynaklanıyordu. Bence bu durum ancak Deizmin lehinde olduğu şeyi dini bir görüş olarak kabul ettiğinde açığa çıkar. Buna aşağıda yeniden değineceğiz.

Deizmi, bir önceki bölümde işaret ettiğim gibi, temsilcilerinin bazen hayranlık duydukları pagan felsefi modellerden farklı kılan şey tam olarak işte bu "Hıristiyan" niteliklerdi. Deizm antik modele uyamayacak derecede insan merkezliydi ve insan iyiliğiyle gereğinden fazla ilgiliydi. Buna rağmen, manevi hayatın merkezine kozmik düzeni yerleştirmeleri bu ikisini birbirine benzetmişti.

Tanrı'nın eşyayı insanın faydası için tasarladığı fikri iyi bir tabiat düzeni inancına dönüştü. İlahi takdir genel terimlerle anlaşılmaya başladı; bu takdirin eşyanın genel tabiatında mevcut olduğu varsayıldı. Deistlere göre artık "özel takdirler"e, Tanrı'nın fert ve ulusların hikâyelerindeki müdahalelerine yer yoktu. Halbuki bu özel ilahi müdahaleler, popüler dindarlığın temeliydi ve de ortodokslar açısından –ve örneğin Metodistler gibi çağdaş popüler bir hareket açısından– aşırı derecede önemliydi.

Deizm, Tanrı'nın işlerin bizim için iyi sonuçlanmasını sağlamak için sürekli ve mucizevi bir şekilde müdahalede bulunduğunu savunmadı. Tam tersine, bu çizgideki düşünürler, Reformculara ait "mucizeler çağı"nın geçtiği inancını benimsediler; hatta daha sonra daha da ileri giderek Yeni Ahit'in aktardığı Hıristiyanlığın temelini oluşturan mucizeler hakkında dahi şüpheci bir tavır takındılar. Bu önemli bir meseleydi; çünkü pek çok ortodoks düşünür Locke'u izleyerek Hıristiyan vahyinin gerçekliğini İsa'nın gerçekleştirdiği mucizelerle ortaya koyduğunu savunuyordu. İsa'nın iddialarını hakikaten inanılabilir yapan gösterdiği mucizelerdi. Bu nedenle, Hume ve diğerlerinin mucize rivayetlerinin inanılırlığını eleştiri konusu yapmaları hassas bir sinir ucunu uyarmış oldu.

Bununla birlikte Deist bakış açısına göre Yeni Ahit'teki mucize hikâyeleri amaçlarını yitirmişlerdi. Bu mucizeler Yeni Ahit'te, amaçları insanları günahkâr bir dünyada ve yine bu dünyanın kendisinden kaynaklanan belirli akıbetlerden kurtaran ilahi teyit edici bir gücün müdahaleleri olarak yer alıyordu. Bu bakımdan mucizeler, Tanrı'nın enkarnasyonla gerçekleşen bütüncül kurtarıcı eylemini simgeleyen somut örneklerdir. Burada şifa dağıtma mucizeleri hastanın günahlarının affedilmesi vasıtasıyla gerçekleşir.[15] Buna karşın Deist anlayışa göre, Tanrı'nın iyiliği kendisini varlığın normal düzeninin bizlere sağladığı yararlarda gösterir. Artık önemli olan dünyanın günahkârlığı değil dünyanın tasarımındaki kusursuzluktur. İnsanların düzensiz bir durumun tasallutundan kurtarılmaya değil, eşyanın tasarımına tam olarak uyabilmeyi öğrenmeye ihtiyaçları vardır.

Aslında bu görüşe göre Tanrı dünyanın normal işleyişini kesintiye uğratacak şekilde müdahalede bulunamaz –en azından bunu çok sık yapmaz–; aksi takdirde bu müdahale kendi yaratış amaçlarını altüst eder. Müdahale edildiği takdirde düzenin normal işleyişi bozulacak ve bu süreklilikten kaynaklanan faydalar da kesilecektir. Başka düşünürler gibi, Hutcheson da teodisenin temel meydan okumasına işte bu şekilde karşılık verir. Düşünür, bu dünyada insanların muzdarip olduğu çeşitli hastalıkların iyiliğin normal şekilde ortaya çıkışının zorunlu yan etkileri olarak açıklanabileceği hususunda tereddütsüzdür. Örneğin vücudumuzun belli yerleri

• • • •

15 Bkz. örneğin Matta 9:2, Markos 2:5, Luka 5:20.

ağrır, çünkü ağrı vücudumuzdaki işlev bozukluğunu haber veren oldukça etkili bir sistem olarak tasarlanmıştır. Mesela yanık acısı olmasa, başka bir şey dikkatimizi dağıttığında elimizi ateşten çekmemiz gerektiğini bilemezdik. Acı çekmemiz aslında bu sistemin belki de talihsiz bir yan etkisidir. Acaba Tanrı acısız bir uyarı sistemi yaratamaz mıydı? Hutcheson açıkça bunun olamayacağını savunur. Çünkü insanları yalnızca uyarmakla kalmayıp aynı zamanda da çözüm gerektiren bir eylemde bulunmalarını sağlayacak bir sisteme gereksinim duyarız. Gerçek bu olsa bile, ateş ve acı veren yaraların bile her zaman insanları ahlaksızlıktan caydıramadığına tanıklık ederiz.[16]

Öyleyse Tanrı'nın talihsiz niteliğin gerekli olmadığı anlarda sisteme müdahalesine ne demeli? Tanrı'nın değişime teşvik edilmeye ihtiyacı olmayan erdemce yüksek kimseler için acıyı daha ılımlı hale getirdiğini farz edelim. Hutcheson bunun olası olmadığını düşünür, çünkü bu takdirde aslında varlık düzeni diye bir şey söz konusu olmaz. Düzenin faydalarından biri böyle bir düzenin varlığına güvenebilmemizdir; işte bizim karakteristik güçlerimiz, yani araçsal aklın güçleri vasıtasıyla iyiliğimizi gerçekleştirmemizi sağlayan şey de budur. Eğer Tanrı sürekli olarak yasaları özel durumlara göre uyarlayacak olsa idi bu durum "insanların bütün düzen ve öngörülerini iptal ederdi".[17] İnsanların mutlulukları yolundaki bütün engelleri ortadan kaldırmanın eyleme dönüşen erdemin önemini ortadan kaldıracağı gerçeği ise işin bir başka boyutudur.

Tanrı araçsal akıl sahibi yaratıklarının iyiliğini gözeten bir düzen tasarlayınca, adeta kendi müdahalesi olmaksızın işlemeye terk edeceği yasalar belirlemek zorunda kalır. Bu durumda Tanrı iyiliğini mucize göstermekten sakınmak suretiyle gösterir.

O halde düzenin üstünlüğü mucizevi müdahaleleri devre dışı bırakır. Fakat bu aynı zamanda tarihi de marjinalleştirir. Yahudiliğin, Hıristiyanlığın, İslam'ın "tarihi" tabiatı –yani dine bağlılığın ve dindarlığın Tur-i Sina, İnkarnasyon, Kuran'ın indirilişi gibi temel

• • • •

16 Hutcheson, *System*, s. 184.

17 *a.g.e.*, s. 186. Doğal olarak, bu ilahi takdir düzeni kavramı Deizmi teodisenin bazı geleneksel zorluklarına daha da açık hale getirmiştir. 18. yüzyılda Lizbon depremi daha önce görülmemiş bir entelektüel etki yarattı, çünkü bu hadise popüler olan iyi evren düzeni betimlemesiyle en ağır biçimde çatışan bir durum ortaya çıkardı.

tarihi olaylarla ilintili olduğu gerçeği– özleri itibarıyla olağanüstü boyutu kabulleriyle ilişkilidir. Bu olaylar Tanrı'nın insan hayatındaki teyit edici gücünün tezahürleridir. Bu gücü hayatlarımızda kesintisiz olarak tecrübe edebilmemiz için, bu olaylarla bağlantımızı gelenek aracılığıyla kesintisiz bir şekilde korumamız gerekir. Öte yandan düzen fikri bu şekilde önem kazanınca, bu olaylara dini hayatımızda önemli bir konum vermek anlamsızlaşır. Bu durumda bir dinin bir grubu ötekinden ayıran ve netice itibarıyla itiraza açık belirli olaylara inanmaya bağlı olması gerekliliği, o din açısından bir utanç vesilesi haline gelir. Dinin büyük hakikatleri tamamen evrenseldir. Akıl bu hakikatleri eşyanın mutat gidişatından çıkarır. Bu evrensel öneme sahip hakikatler ile özel tarihi hadiseler arasında bir uçurum vardır. Tikel tarihi olaylar, bu evrensel gerçeklerin dayanağı olamaz. Lessing bunu şöyle ifade eder: "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" ("Şarta bağlı tarihi gerçekler asla zorunlu akli gerçeklikler için delil olarak kullanılamazlar").[18]

Bu inançları topyekün göz ardı edemeyeceğimiz için, bunlar insan ırkının gelişiminin bir parçası olarak kısmen haklı çıkarılabilir; nitekim insanlık erken evrelerinde, ancak daha felsefi bir çağın doğrudan kavrayabileceği yüksek bir manevi bakış açısını kabullenebilecek kadar anlayabilmek için muhtemelen böylesi hikâyelere ihtiyaç duymuştu. Lessing'in görüşü bu şekilde ifade edilebilir.[19] Ancak sonunda ortaya çıkan mütekâmil din çıplak temel ilkelerine indirgenmiş haldedir. En genel tanımı içinde bu din anlayışı şu üç önermeye indirgenebilir: (1) yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı; (2) Tanrı'nın takdiri ve (3) cezaları ve mükâfatlarıyla ölümden sonraki hayat gerçeği.[20] Tarihi dinle doğal olarak bağlantılı olan vahiy gereksiz hale gelir; çünkü bu "hakikatler"e sadece akıl ile erişilebilirdi. Hakiki din doğal dindi.

Buraya kadarki tartışmanın bu Deizmin neden taraftar bulduğu sorusunu açıklığa kavuşturacağını umuyorum. Bu konudaki önemli bir unsur –dokuzuncu bölümde ele aldığım– kendi kendin-

• • • •

18 *Lessings Werke*, ed. J. Pedersen, W. Von Olshausen (Berlin-Leipzig, 1924), XXIII, 47.

19 G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (Bern: Lang, 1980).

20 Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, çev. A. Jospe (New York: Schocken, 1969), s. 65.

den sorumlu akıl idealinin gücüdür. Burada tamamıyla rasyonel bir din söz konusudur ve bu din tarihsel olarak temellenmiş otoriteye müracaat etmez. Günümüzde Deizm tartışmalarında bu konu üzerinde önemle durulur. Benim bu konudaki iddiam ise, Deizmin cazibesini ortaya çıkaran başka bir unsuru göstermek amacını taşıyordu. Buna göre, Deizm aynı zamanda kökleri Hıristiyan geleneğinin derinlerinde yer alan belli ideallere dayanır.

16.2

Bu ikinci unsur, bütün süreklilik unsurlarına rağmen, bu yüzyılın Deistlerinin hayran oldukları düzenin, antik geleneğin düzeninden neden çok farklı olduğunu açıklar.

Alexander Pope'un *Essay on Man* adlı eseri bu düzen görüşünü çok güzel bir şekilde ifade eder. Şair uzun bir geleneği takip ederek bu düzen anlayışını "büyük varlık zinciri" olarak görür:

> Engin varlık zinciri! Tanrı'dan başlayan
> Semavi yaratıklar, insan, melek, adam.
> Hayvan, kuş, böcek, gözlerin göremediği,
> Hiçbir merceğin erişemeyeceği şeyler; sonsuzdan sana,
> Senden hiçliğe.

Ya da bir başka ifadeyle:

> Bütün varlıklar harikulade bir bütünün parçalarından ibaret,
> Bedeni tabiat ve ruhu Tanrı olan.[21]

Bu, yüzyıllar boyunca başvurulan tanıdık bir anlayış gibidir. Bir anlamda öyledir de. Lovejoy engin varlık zinciri anlayışının ne kadar gerilere gittiğini gösterir.[22] Lovejoy'un "çokluk ilkesi" olarak adlandırdığı şey, kısa süre sonra Pope tarafından aynı mektupta zikredilir.[23] Bunu yapan yalnızca Pope da değildir; geleneksel görüşün bu yanı o dönemde oldukça canlıdır. Locke bile Tanrı'nın

• • • •

21 Alexander Pope, *An Essay on Man*, I.237-241, 267-268.

22 A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1936).

23 Pope, *Essay on Man*, I.244-246.

varlıkları mevcudiyetin mümkün bütün seviyelerini doldurmak için yaratmış olduğu görüşünü kullanmıştır. Hutcheson da az evvel alıntıladığım birinci bölümdeki teodisesinde aynı fikre müracaat eder.[24] Buna göre, evren bazı eksiklikler içermek zorundadır, çünkü Tanrı iyiliğin kötülüğe üstünlüğünün yok olma noktasında olduğu varlıklar yaratacaktır. Leibniz'in bu ilkeyi destekleyişi meşhurdur.[25]

Ancak arada önemli bir fark mevcuttur. Pope'un "tabiat senin bilmediğin bir Sanattan ibarettir,"[26] ifadesi, üstü kapalı bir şekilde bu farkı dillendirir. Burada hayran olmamız istenen düzen, açıklanmış ya da somutlaştırılmış bir anlamlar düzeni değildir. Dünyayı oluşturan varlıkların bir araya gelişini bir düzen haline getiren şey bu varlıkların birbirleriyle ilişkili bir olasılıklar bütününü fark etmiş olmaları değildir –bununla birlikte, gördüğümüz gibi, çokluk ilkesinde bu yönde bir ima mevcuttur.[27] Dünyadaki varlıkları bir düzen haline getiren temel şey, varlıkların tabiatlarının uyuşmasıdır. Her birinin peşinde koştuğu amaçlar, her birinin kullandığı nedensel işlevler uyumlu bir bütünde birleşmek amacıyla diğerleriyle kenetlenir. Her biri kendine hizmet etmekle bütün bir düzene de hizmet eder.

Bu yeni görüş başka geleneksel bir imgeyle ifade edilir:

> Dünyamızın her tarafına bir bak; sevgi çemberinin farkına var
> Aşağıdakilerin ve yukarıdakilerin bütününü içeren.[28]

Sevgi çemberi, Rönesans boyunca ve Cambridge Platoncuları ve daha sonra Shaftesbury yoluyla şimdi incelemekte olduğumuz döneme kadar büyük bir etkisi olmuş Ficino Platonizminde belirgin bir rol oynar. Pope hemen sonraki mısrada Cambridge okulun-

• • • •

24 Bkz. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 3.6.12; ayrıca Hutcheson, *System*, s. 183.

25 G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), Kısım I, parag. 8 vd., s. I.289.

26 Pope, *Essay on Man*, I.289.

27 Pope *Windsor Forest* adlı eserinde geleneksel kozmik düzen kavramlarının – *coincidentia oppositorum* gibi– diğer kısımlarını da kullanır. Earl R. Wasserman bunu *The Subtler Language* eserinde tartışır (Baltimore: John Hopkins University Press, 1968).

28 Pope, *Essay on Man*, III.295-302.

da, daha sonra da Romantiklerdeki anahtar terimlerden "plastik tabiat"a atıfta bulunur. Ancak Ficino'ya göre, çember yeni-Platoncu sudur teorisi bağlamında bir işleve sahiptir: üst kendinden sudur eden alt seviyedeki varlığı sever ve alt varlık da bir bakıma bir yayılımı ya da ifadesi olduğu üst varlığı sever. Platon'un *Sempozyum*'undaki sevgi doktrini bu teorinin temelidir.

Ancak Pope'a göre sevgi çemberi daha çok bu uyumlu işlevler dünyasındaki şeylerin birbirlerine verdikleri karşılıklı hizmet bağlantısıdır. Eski düzen görüşlerinde de geleneksel bir "organizmacılık" algısı mevcuttu. Buna göre, evrendeki farklı varlıklar birbirine dayanır ve birbirini desteklerler. Ancak bu karşılıklı bağımlılık fikri, eskiden her bir varlığın bütün içinde özel bir yere sahip olduğu, aksi takdirde düzenin bir kaosa döneceği gerçeğinden hareketle elde edilirken (bkz. Shakespeare'ın *Troilus*'daki Ulysses'in "şu telin akordunu azıcık bozmaya gör, bak o zaman sen kargaşaya"; I.3.109-110), bu yeniçağda artık karşılıklı bağımlılık desteği doğrudan etkin-neden şeklini alır; yani her şey birbirini besler. Sevgi çemberi hakkındaki mısralar şöyle devam eder:

> Bak plastik tabiat bu amaç için çalışır,
> Tek tek atomların her biri ötekini gözetir,
> Bir sonrakini cezb eder, bir sonrakince cezb edilir,
> Komşusunu kucaklamaya tasarlanmış ve sevk edilmiş
> Sonra maddeye bak, çeşitli yaşamlarla lütuflanmış,
> Tek bir merkeze, umumi İyiye sıkı bas.
> Hayatın yaşam verdiği ölen sebzelere bak,
> Yok olan hayatın yeniden canlanışına bak:
> Yok olan bütün varlıklara diğeri hayat verir
> (sırayla hayati nefesi alır sonra ölürüz)
> Maddenin doğduğu denizdeki köpükler gibi
> Doğarlar, patlarlar ve o denize geri dönerler.
> Hiçbir şey yabancı değildir: parçalar bütünle bağlantılıdır;
> Her yeri kuşatan, her şeyi koruyan tek bir ruh
>
> Her bir varlığı, en büyüğü en küçükle bağlar;
> Hayvanı insanın, insanı da hayvanın yardımına koşturan;
> Hepsi hizmet eder, kendisine hizmet edilir: hiçbir şey yalnız değildir;
> Zincir devam eder gider, nerede bittiğiyse bilinmez.

Daha sonra şair Tanrı'yı över:

> Tanrı her bir varlığın tabiatında bulur
> Gerçek saadeti ve uygun sınırlarını koyar:
> Ancak bir bütün belirlerken, kutsamak için bir bütün,
> Karşılıklı ihtiyaçlar üzerine karşılıklı mutluluğu bina eder:
> Böylelikle ilkten ebedi düzen sürer
> Yaratık yaratığa, insan insana bağlanır.[29]

Bu yeni kenetlenmiş tabiatlar düzeni anlayışı, ontik logosu esas alan düzen algısının yerini almak üzere ortaya çıkar. Özellikle mekanik bilimin artan başarısı neticesinde önceki görüşlerin metafizik temelleri aşındığında, artık yeni görüş oluşan bu boşluğa adım atabilir. Bu görüş, bir şeyin tabiatının kendi içinde işleyen güçlerden oluşması şeklindeki modern anlayışla tamamen uyumludur. Her bir şeyin kendine ait bir amacı ya da bir fıtratı olduğu düşünülür. Düzenin iyiliği bunların birbirine ters düşmeyip aksine birbiriyle bağdaşmasıdır.

Bu tür unsurlardan oluşan bir düzen fikrinin en etkin formülasyonunu Leibniz üretmiştir. Leibniz bu unsurları "monatlar" olarak tanımlar. Monatlar, az ya da çok kuşatabilecekleri bir amaca sahip tikel varlıklar olarak düşünülebilir. Böylelikle Leibniz, Aristotelesci teleojinin bir şeyin tabiatının o şeyin belli bir biçimde ortaya çıkmasını sağladığı anlayışı ile bir şeyin tabiatının o şeyin içinde olduğu şeklindeki modern fikri birleştirmiş olur. Formlar, Aristoteles'te olduklarının tersine, içe ait olduklarından, Tanrı zorunlu olarak dünyanın ahengini önceden belirlemiş olmalıdır.[30]

Selefi anlamlı evren anlayışı gibi, birbirleriyle iç içe geçmiş yeni tabiatlar düzeni algısı da ahlaki ve toplumsal düzen anlayışları için temel oluşturabilir. İlahi takdir sayesinde dünyanın yapılış şekli iyidir. Buna sonsuz güven duyabiliriz.

> Dünyanın muhteşem uyumuna bak ki ondan kaynaklanır
> Düzen, birlik, eşyanın tamamının ittifakı:
> Küçük büyük, zayıf ve güçlü yaratıldı
> Acı çekmek için değil hizmet etmek için, saldırmak için değil
> güçlenmek için.

• • • •

29 *a.g.e.*, III.9-26, 109-14.

30 "G.W. Leibniz", *Philosophie Schriften*, ed. C. I. Gerhardt. 7 c. (Berlin: Weidmann, 1875-1890), IV, 499.

> Her biri ötekiler için zaruri olduğu müddetçe daha da güçlü
> Kutsadığı oranda kutsanır
> Tek bir noktaya çeker, tek bir merkeze getirir
> Hayvanı, insanı ya da meleği, hizmetçiyi, Lordu ya da Kralı.[31]

Her şeyin doğru olmadığı yolundaki yüzeysel görüşümüz düzeltilmelidir:

> Göremediğin bütün fırsatlar, bütün istikametler;
> Anlayamadığın nizamın, ahengin hepsi;
> Hepsi kısmi kötü, evrensel iyi:
> Kibre rağmen, aklın dalalete düşmüş inadına rağmen,
> Tek bir hakikat açıktır; VAR OLAN HER ŞEY, DOĞRUDUR.[32]

Tabiat özünde ahenkli ve iyidir. İyi olmanın yolu tabiata göre davranmaktır. Bu algı aşırı derecede muhafazakâr bir doktrinle betimlenebilir; az evvel Pope'dan alıntıladığım pasajın sonundaki slogan son derece dinginci (*quietistic*) görünmektedir. Stoacılara yönelttiği bütün eleştirilere rağmen, Pope bazen onlara yakınlaşır (şair bu konuda belki de bir Hıristiyandan daha çok bir Stoacı olan Shaftesbury'nin etkisindedir). Ancak tabiata göre yaşama talebi radikal de olabilir; bu talep geniş kapsamlı bir toplumsal dönüşüm gereksinimi olarak yorumlanabilir. Deizmden inançsız Aydınlanmaya geçiş kısmen böylesi daha radikal bir yorumu benimsemekten ibarettir. Fakat bu değişimi ele almadan önce tabiata göre yaşama anlayışının mahiyetine daha yakından bakmak istiyorum.

Bu aldatıcı bir şekilde bilindik bir formüldür. Burada hâlâ eski felsefenin sınırları içindeyiz. Tabiata göre davranmanın aynı zamanda akla göre davranmak olarak da tanımlanabileceği gerçeği, burada hiçbir köklü yeniliğin olmadığı savına katkıda bulunmadan başka bir işe yaramaz. Fakat tıpkı doğal düzenin çokluk prensibi ve sevgi çemberi açısından tanımlanmasının gerçekte olduğundan daha yeni bir şey olmayışındaki gibi durum burada da aynıdır. Tabiata göre yaşamak kavramına on sekizinci yüzyılda verilen anlam ise onu eski kaynaklarından ayıran esaslı bir fark taşır. Deizmi neyin popülerleştirdiğini, daha sonra ise onun gölgede kalmasına neyin sebep olduğunu ve modern ahlak fikirlerinin bütün dinamik-

• • • •

31 Pope, *Essay on Man*, III.295-302.

32 *a.g.e.*, I.289-294. Son slogan IV.145'de tekrar eder.

lerini anlamak istiyor isek, bu farkın mahiyetini ortaya koymamız gerekir.

Eskiler açısından tabiata göre yaşamak akla göre yaşamak demekti. *Kata physin = kata logon.* Yaradılışımız gereği mahiyetimiz rasyonel yaşam demektir, bu nedenle de akla göre davranmak iyiliğimize açılan kapıdır. Ancak akla göre davranmak bazı düzen anlayışlarıyla ifade edilir; bu farklı eylemleri hiyerarşik bir düzende derecelendiren bir düzendir. Platon'da olduğu gibi, bu düzen evrendeki hiyerarşik bir düzenle ilişkilendirilebilir ya da Platon'da, Aristoteles'te ve Stoacılarda olduğu gibi bu sadece bize ait amaçlardan oluşan bir düzen de olabilir. Her iki durumda da, aklımız eylemlerimizi derecelendirebilmemizi sağlar; akla göre bazı eylemler ötekilerden daha üstün olduğu için ötekilerdense üstün kabul edilen bu eylemlerle meşgul olmamızı sağlayan da akıldır. Akıl gerektiren eylemler tabiatları gereği yalnızca arzuları gerektirenlerden daha üstündürler. Bu nedenle Aristoteles'e göre, değişmeyeni temaşa ettiğimizde, yaşamımız ilahi hayata en fazla derecede yaklaşmış olur. Toplu olarak sağgörüyü istişare ettiğimiz, uyguladığımız ve geliştirdiğimiz vatandaşlık hayatı üretim ve tüketim hayatından daha üstündür. Bundan dolayı bu yaşam tensel zevklerden daha yücedir –ancak son tahlilde her ikisi de iyidir.

Doğal olarak bu genelleme doğru olamayacak derecede fazla kapsamlıdır. Epikürcülerin akılla böyle bir amaçlar ya da eylemler hiyerarşisi arasındaki bu genel özdeşleştirmeden uzak durdukları bilinir. Onlara göre, insan hedefleri tek bir amaca, hazza indirgenebilir. Ancak Epikür bile hiyerarşi konusunda içinde bulunduğu kültürü takip etmiştir. Nitekim o da hazlar arasında bir derecelendirmeye giderek daha kalıcı olan ve beraberinde daha az miktarda acı ve problem getiren hazları diğerlerinin üstünde bir konuma yerleştirir. Yine de Epikürcüler amaçları radikal bir şekilde eşitlediler; işte bu nedenledir ki Aydınlanmaya zemin hazırlayan yüzyıllarda sık sık kendilerine başvurulmuştur.

Epikürcüleri bir tarafa koyarsak, modern çağda ortaya çıkan gündelik hayat etiğinin antik düşüncenin hâkim anlayışıyla tam bir tezat teşkil ettiğini görebiliriz. Belli eylemler –burada meslek ve aile hayatı– insanın rasyonel tabiatı gereği hiyerarşik dereceleri nedeniyle değil, aksine Tanrı'nın planından dolayı seçilir. Bu eylemler önemli eylemler olarak seçilir, çünkü bunlar Tanrı'nın bizim için

nasıl bir yaşam irade ettiğini, bizi yaratırken bizim için ne kastettiğini belirler. Şu halde ne yapmamız gerektiğini anlamamız için hiyerarşik tabiat düzeni hakkında değil ve fakat Tanrı'nın amaçları konusunda bir kavrayışa ihtiyacımız vardır. Bunun yanında, yapmamız istenen şey basitçe doğal bir derecelendirmeye göre hareket etmemiz değil ve fakat belirlenen eylemleri belirtilen karakterlerini tam olarak kabullenerek yerine getirmektir.

Bu nedenle bu etik, alternatifi antik anlayışa iki bakımdan tezat oluşturur. Birincisi gündelik hayat eylemlerinin belirlenmiş karakterlerini takdir edemeyen bir dizi yanlış görüşe karşı çıkar – örneğin başka şeyleri daha üstün konuma yerleştiren geleneksel etik görüşlere. İkincisi ise, gündelik yaşam etiği bu eylemleri hatalı bir biçimde yaşama şekillerine karşı çıkar. Yani bu eylemleri gerçekleştirirken, onları bir ibadet bilinciyle Tanrı'nın hoşnutluğunu gözeterek değil de, kendimiz için ya da zevk ya da çıkar bekleyerek yerine getirme anlayışını reddeder. Burada bu etiğin daha önceki bahislerde ortaya çıkan iki niteliğinin geri planını görebiliriz. Bu niteliklerden ilki bu etiğin eski eylem hiyerarşisini reddedişi, diğeri de kişinin mesleğini nasıl icra etmesi gerektiği ve evlilik hayatını nasıl yaşaması hakkındaki çok önemli ahlak sorunudur. Burada iyi insan açısından hangi eylemlerin daha fazla önem taşıdığı değil, aksine herkesin yaptığı şeyi hangi şekilde yapacağı meselesi önem taşır. Yani, Tanrı belirteçleri sever.

Ortodoks gündelik yaşam teolojilerinden Deist tabiat görüşlerine doğru gerçekleşen bu uzun dönüşüm işte bu temel çerçeve dahilinde gerçekleşti. Buna göre, yaşamsal eylemler doğal hiyerarşi görüşüyle tanımlanmaz; bunları belirleyen unsur insanların yaratılma amaçlarıdır. Ancak bu amaçların Tanrı'nın bize vahiyle bildirilen gizemli gayeleri oldukları anlayışı giderek önemini yitirdi; bunun yerine bunların tabiat nizamının kendisinden çıkardığımız kavrayışlar olduğu anlayışı öne çıktı. Bu bakımdan Deizm sadece bir zemin hazırlayıcıdır; daha sonraki bir evrede ise tabiatın düzeni tek başına gündelik yaşamın eylemlerini belirlemekte yeterli olacaktı.

Ancak şimdi "tabiata göre yaşama"nın nasıl eskisinden oldukça farklı bir anlam kazandığını görebiliriz. Kavram artık kesinlikle aklın (asli) hedefleri hiyerarşisine göre yaşamak anlamına gelmez. Aksine tabiata göre yaşamak varlıkların düzenine uygun olarak ya-

şamak demektir. Bir başka ifadeyle, uygun yaşama şeklini iyi yapan şey belirli eylemlerin doğalarında olan derecelerini rasyonel olarak yansıtmaları değildir; aksine uygun yaşam tabiatın düzenini takip eder. Bu ise, eylemleri tabiat düzeninin bu eylemlere atfettiği önem derecesini dikkate alarak yerine getirmek anlamına gelir. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu düzen birbirleriyle kesişen amaçlar yoluyla uyumu hedefler. İşaret ettiği şeyler her bir varlık için onu öteki varlıklarla bağlayan amaçlardır. Artık tabiata göre yaşamayı bu şekilde tanımlarız. Bu suretle, hiyerarşik akıl değil fakat belirlenmiş eylemleri esas alan bir etik anlayışı elde etmiş oluruz. Söz konusu etik, kendisini ortaya çıkaran teolojik etikle de tamamıyla uyumludur.

Söz konusu yeni etik anlayışı da, yukarıdaki gibi, iki konuda antik selefinden ayrılır. Bir defa, antik etik görüşlerle, özellikle de hangi eylemlerin seçildiğini kavrayamayan hiyerarşik anlayışlarla ters düşer. Burada on sekizinci yüzyıl tabiat düzeni felsefesi, hazza eğilim gösterip acıdan kaçınan doğal temayülümüzü ve olağan öz sevgi güdümüzü onaylamakla gündelik yaşamın benimsenmesi anlayışını sürdürmüştür. Pope, "insan tabiatında iki tabiat hüküm sürer" der; bunlar öz sevgi ve akıldır. Ancak bu iki prensip birbirleriyle tezat teşkil etmemelidir.

> Mahir bilginler arkadaşlara kavga etmeyi öğretsinler
> Birleştirmektense bölmeye daha gayretli;
> Fazilet ve erdem, duygu ve akıl ayrılır,
> Aklın sabırsız el maharetiyle
> ...
> Öz sevgi ve akıl tek bir hedefi amaçlar,
> Hoşlanmadıkları acıdır, arzuladıkları ise haz;
> Ancak açgözlü, amaçlarını bir çırpıda yutacak
> Balı tadar ancak çiçeğe zarar vermez:
> Haz, doğru olarak anlaşıldıysa,
> En büyük düşmanımız ya da en büyük menfaatimiz.

Stoacıların tersine, şair arzuladığımız şey için gayret etme tutkusunca güdülenen sıkı çalışma hayatını över.

> Tembel miskinlikle Stoacılar övüne dursunlar
> Erdemleri sabittir; tıpkı ayazda donmuş gibi;

Şiddetlenen fırtına ruhu harekete geçirir,
Parçalara zarar verebilir, ancak bütün bozulmaz.
Çeşitli şekillerde yolculuk ettiğimiz büyük hayat okyanusunda
Akıl kâğıt, tutku ise melterndir;
Durgun bir sakinlikte bulduğumuz Tanrı değildir sadece,
Fırtınayı bağlar ve rüzgârın üstünde yürür.[33]

İkinci farklılık ise, belirlenmiş amaçlarımızı yanlış yaşama şekillerimiz konusunda ortaya çıkar. Bu konu akılla ilgilidir. Ancak burada söz konusu olan akıl araçsal akıldır. Bunun doğal hiyerarşi görüşüyle hiçbir alakası yoktur. Pope'a göre, aklın görevi tutkuya rehberlik etmektir, ancak bütün isteklendirme gücü de tutkudan gelir. Araçsal akıl birbiriyle pek de açık bir şekilde bağdaşmayan iki şekilde müdahalede bulunur.

Birinci olarak, araçsal akıl bize kendi menfaatlerimizi en yüksek seviyede elde etmemiz için en rasyonel hareket tarzının iç içe geçmiş düzende kendimize ait en uygun konumu benimsememiz olduğunu gösterir. Bütün varlıklar, her bir bireyin menfaati aynı zamanda bütünün menfaatine de katkıda bulunacak şekilde yaratılmıştır. O halde genel fayda namına hareket etmek bizim adımıza en faydalı tutum olacaktır. İkinci olarak, bu bütünün kendisi araçsal aklın yarattığı muhteşem bir düzendir; ancak bu defa bu akıl Tanrı'nın aklıdır ve faydayı evrensel düzeyde en üst seviyeye çıkarmıştır. Bunu görmemizi sağlayan akıl güçlerimiz, bizi bütünü kavrama seviyesine yükseltebilir ve bu yolla da kendi özel isteklerimizden daha fazlasını istememizi sağlar.

Bu iki rota, bizi sadece ivedi şahsi tatminlerimizin peşinde koşma tutumundan kurtarır ve uzun soluklu, iyi düşünülmüş umumi faydayı elde etme kararlılığına götürür. Önceki bölümlerde bu konuda yalnızca birinci türde menfaatleri savunan harici ahlak teorisi savunucularına karşı yapılan şiddetli bir tartışmayı görmüştük. Deizmin hâkim anlayışı bu her iki türde menfaati de kapsar. "Gerçek öz sevginin toplumsal sevgiyle aynı şey"[34] olduğunu anlamak kesinlikle önemliydi; fakat bizler genel iyilikseverliğe de doğuştan eğilimliyizdir. Rasyonel tabiat düzeninin bütününü kavradığımızda işte bu eğilimimizin de farkına varmış oluruz.

• • • •

33 *a.g.e.*, II.53, 82-92, 101-110.

34 *a.g.e.*, IV.396.

Öz sevgi böylece sosyal, ilahi sevgiye iter
Komşularının iyiliği senin de iyiliğin olur
Senin engin gönlün için bu çok mu az?
Genişlet, düşmanlarına da gönlünde yer ver:
Bütün akıl, yaşam ve duyu dünyalarını kavra
Tek bir kapalı iyilikseverlik sisteminde
Ne kadar olursa olsun daha hayırseverleştikçe daha mutlu
Mutluluğun zirvesi hayırseverliğin zirvesidir.[35]

Böylece tabiata göre yaşamak bir kez daha akla göre yaşamakla özdeşleştirilmiş olur. Ancak bu anlayış artık iç içe geçmiş düzenin değerini tam olarak takdir ederek yaşamak anlamına gelmekteydi. Asgari seviyede, bu anlayış kişinin sadece evren düzenini tanımasından en fazla stratejik faydayı sağlaması anlamına gelebilir. Daha geniş anlamıyla da, genellikle kişinin en fazla doyuma bu düzenin kendisine katkıda bulunmak suretiyle erişmesi anlamına geliyordu. Bu sonuncu ve en yaygın anlayış, söz konusu görüşün esin kaynağı olan teistik görüşle de yakın bir benzerlik taşır. Bu teistik görüşe göre, iyi yaşam, kişinin önemli olarak belirlenen eylemleri gerçekleştirirken, aynı zamanda bu eylemleri önemli olarak belirleyen ruhu da benimsemesini gerektirir. Teistik anlayışta bu ruh Tanrı'yı belirtir; Deizmde ise, tabiat düzenine işaret eder. Ancak her iki durumda da insanlar daha geniş bir perspektife, bütünü kucaklamaya davet edilirler. Bir zamanlar "hayır" olarak adlandırılan şey şimdi iyilikseverliğe katılır.

Olumsuz olarak ise, tabiatın düzenine göre yaşamak üç tür sapmadan kaçınmak anlamına gelir: (1) birincisi geleneksel olarak geçerliliği kabul edilmiş ahlak bozukluklarıyla tanımlanır: tembellik, şehvet düşkünlüğü, düzensizlik, şiddet. Ancak bu kusurların dışlanması artık düzen ve istikrarın galeyan ve tutku üzerindeki hiyerarşik üstünlüğünden ziyade araçsal akıl bağlamında –tam da Pope'un Stoacılık karşıtı pasajında açıklık getirdiği gibi– açıklanır. (2) Sözüm ona "üstün" eylemler ya da daha asil ya da manevi güdüler adına, özellikle de öz sevgiye tezat teşkil edecek hiyerarşik bir akıl anlayışı adına ("Mahir bilginler arkadaşlara kavga etmeyi öğretsinler") günlük yaşamın ya da doğal öz sevginin derecesini düşürme hatasından sakınmalıyız. (3) Doğal öz sevgisini iflah olmaz bir günah olarak kınama yanılgısından sakınmalıyız. Mutluluk

• • • •

35 *a.g.e.*, IV.353-360.

arayışının haddi zatında masum olduğunu görmek zorundayız. Bu arayış düzenin bir parçasıdır ve tabii düzen onun önemli olduğunu söylemiştir. Bütün zahit ahlak anlayışlarını reddetmek zorundayız.

Bu üç şeyden sakınmak mutluluğumuzu rasyonel bir yolla aramamızı sağlar. Bunun yanında, az önce gördüğümüz gibi, akla ve tabiata göre yaşamak bütüncül bir bakış açısına terfi etmemizi ve kendimizi genel mutluluk meselesiyle alakalandırmayı gerektirir. Eğer tabiatın düzenine uygun olarak yaşayacak isek –harici ahlak görüşüne göre iyilikseverlik kişisel mutluluk için en iyi strateji olduğu için, bu konuda ilave bir gereksinim söz konusu olmasa da– iyilikseverlik anlayışını rasyonel mutluluk arayışına ilave etmeliyiz.

Kullanılan dil bakımından eski etik görüşleriyle benzerliğine rağmen, burada artık doğuştan kaynaklanan hiyerarşiye değil de belirlenmiş eylemlere dayanan bir etik söz konusudur. Akıl hâlâ önemlidir ve akıl sahibi varlıklar varlık zincirinde yine üst sıralardadır. Ancak artık akıl eylemlerin kendisiyle derecelendirildiği yegâne ölçüt olarak işlev görerek tek başına iyiyi belirleyemez. Aksine eylemler önemlerini âlemin düzeninden alırlar. O halde araçsal aklın önemi bu tasarımda kendi rolümüzü oynamayı amaçladığımız yol olmasından kaynaklanır.

Akıl bu rolde bile tek başına ve tartışılmaz değildir. Rasyonel anlayış tasarımını kavramak ve değerini bilmeye başlamak da tek yol olarak görülebilir. Ancak bu tasarım sadece bizim bütünle ilişkimiz hakkında bir gerçeklik olmakla kalmaz; aynı zamanda kendi tabiatımızda da bu düzen mevcuttur –örneğin kendi tabiatımızın temayüllerinde ve istidatlarında bu düzen bulunur. Bu düzene söz konusu eğilimlerimizle erişimimiz kendi rasyonel yapımızı kavramak vasıtasıyla ulaşımımızdan daha kolay olacaktır. Kendi tasarımımıza kendi arzularımız ve duygularımız aracılığıyla erişebiliriz.

Sadece rasyonel erişim şeklinden, duygulara da yer veren bir duruma doğru önemli bir değişim yaşandı. Bu fikri dönüşüm Locke'un düşüncesinden Shaftesbury vasıtasıyla Hutcheson'un ahlaki duygular teorisine geçildiğinde ortaya çıktı. Bu bakış açısı giderek Deist düşüncenin hâkim anlayışına dönüştü. Tabiatın düzeniyle olan bağlantımız, aynı zamanda içimizden, doğal sempati ve iyilikseverlik duygularımızdan geçer.

Bu durum on beşinci bölümde tanımladığım öznelleştirme ya da içselleştirme hareketini daha iyi açıklamamızı sağlar. Eskilere göre uygun yaşam formunun niçin benim iyiliğim olduğu soru-

sunu benim rasyonel bir yaşam olduğuma işaret etmek suretiyle yanıtlamak yeterli idi. Bu yanıt, eylemler hiyerarşisini düzenler ve bu hiyerarşiye göre de bu uygun yaşam iyi olarak tanımlanırdı. Bu durumda rasyonel bir varlığın da bu varlık şeklini sevmekten ve onaylamaktan başka yapabileceği bir şey yoktu. Ancak şimdi bir şeyin uygun yaşam biçimi olması, ben dahil bütün varlıkların tasarlanma şekillerine göre belirlenir. Bu tasarım benim belli eğilimlerle, arzularla ve duygularla birlikte yaratılmış olduğumu da hesaba katar. İyiyi bilmek sadece hiyerarşik bir düzeni kavrama meselesi değildir. Aksine bu bilgiye ulaşmak kendi eğilimlerimi tanımaya başlamamı gerektirir. Bunun sebebi öznel bir ahlak anlayışını ya da sadece düşünceye dayalı bir ahlakı benimsemem değildir. Şeylerin doğru olmasının nedeni yalnızca benim onlara eğilimli olmam değildir. Doğru olan duygularımın da tamamlayıcı bir parçasını oluşturduğu bir tasarıma uyandır.

Hutcheson bu şekilde akıl yürütür. Ahlaki duygularımız bütün bir ilahi takdir düzeninin bütünleyici bir parçasıdır. Ahlaki duygularımızın olmaması durumunda düzenin işleyişi sekteye uğrar.[36] Bazı şeylerin doğru olmaları, sadece duygularımızın onlar hakkında bunlar doğrudur şeklinde işaret etmelerinden kaynaklanmaz. Bazı şeylerin doğru olmaları duygularımızın bütün düzenin bir parçası olarak bu yargıda bulunmalarından dolayıdır. Hutcheson'u yansıtmacı olarak kabul etmek onu anakronist bir biçimde yorumlamak ya da en azından kendi bağlamının dışında bir konuma yerleştirmek olacaktır. Providansiyalizmi bir kenara koyduğumuzda, derin ve endişe uyandırıcı bir soru baş gösterir. Hume'da olan şey buydu. Ancak bu tavır Hutcheson'un doğasını değiştirmek anlamına gelirdi.

Tabiata göre yaşam kavramının antik dönemden modern çağa geçirdiği evrimi tasvir ediyoruz. Aslında burada betimlemeye çalıştığım dönüşüm, yapıcı iyi algısı konusundaki muazzam bir değişimdir. Hiyerarşik akıl düzeninin karşısında, ilahi takdire dayalı tabiat tasarımı artık merkezi bir önem kazanır. Farklı ahlak kaynakları anlayışları, sadece akla ya da akılla birlikte duygularımıza

• • • •

36 Bkz. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, üçüncü edisyonun tıpkıbasımı, 1742 (Gainsville: Scholars Facsimile Reprints, 1969), s. 237-239; ayrıca aynı yazar, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, tıpkıbasım 1725 (Hildesheim: Georg Olms, 1971), s. 94, II.i.8.

bağlı olsunlar ya da olmasınlar, bununla ilgilidir. Bundan böyle hangi davranışı tercih edeceğimiz, hangisinin ilahi düzene erişim sağlayacağına bağlı olacaktır.

Her ne seçersek seçelim bu tercih eski modelle ilgili bir içselleştirmeyi temsil eder. Lockecu bir Deizmle aklı yegâne erişim şeklimiz yapmayı tercih etsek bile, bu artık araçsal akıldır ve bize haz ve acı getiren kendi eğilimlerimiz hakkındaki gerçeklerden kaynaklanır. Eğer Hutcheson'u izlersek, içe dönüş daha da belirgindir. Çünkü eşyanın tasarımını gerçekten onaylamaya ve ondan hoşlanmaya başlayabilmemiz kendi duygularımıza danışmak suretiyle mümkün olur.

18. yüzyılın ilerleyen zamanlarında bu deizm formu anlaşılır biçimde hâkim olma eğilimi gösterir.[37] Duygu seçeneğinin öne çık-

• • • •

37 Dış yasa ve hesaplama Deizmi ile duyarlılıklara dayanan Deizm arasında yapageldiğim ayrım ideal tiplerle ilgili bir ayrımdır. Bunların her birisi kendisine ait mükemmel örneklemlere sahiptir (sırasıyla Locke ve Hutcheson), fakat bu ikisinin unsurlarını karıştırmak mümkündür. Bu iki görüş menfaatleri uyumlu hale getiren bir iç içe geçmiş ilahi takdir düzeni fikrini paylaşır. Bu nedenle ahlaki duyarlılığın önemi kavranabilirken Hutcheson'un bu kavrama yüklediği açıklama düzenindeki mutlak konumu göz ardı edilebilir. Ahlaki duyarlıklar Adam Smith tarafından daha temel sempati kavramıyla açıklanır. Bkz. *The Theory of Moral Sentiments* (Londra, 1759), ed. D. D. Raphael, A. L. Macfie (Oxford: Oxford University Press, 1976), Kısım VII.III, Bölüm 3 ya da kavram kısmen sempati ile kısmen de fayda ile açıklanır. Bkz. Hume'un adalet betimlemesi, *A Treatise of Human Nature* (Londra, 1739), Kitap III, Kısım II, Bölüm I, 2; ayrıca *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (Londra, 1777), Bölüm 3.
Smith seleflerinin tek yönlü teorileri olarak gördüğü şeyleri sentezlemek için bilinçli bir gayrette bulunmuştur. "İnce" ve "dostça" iyilikseverlik erdemleri yanında, o kendi kendince emredilen "korkunç ve saygıdeğer" erdemlere de yer verir (*Theory*, Kısım I.I, Bölüm 5, s. 23). Bu erdemler antik çağda esaslı bir yere sahiptiler, Descartes ve Locke'un teorilerinde gördüğümüz gibi, bunlar yeni-Stoacı düşünce ortamında yeniden öne çıktılar. Hesaplamanın önemini vurgulama yanında, Smith bu antik Stoacıların düşüncesinde hayati bir konumu olan ve Shaftesbury ve Hutcheson'un kendilerine özgü şekilde yeniden gündeme getirdikleri bütünle özdeşleşme kavramını çok önemser. Smith şöyle yazar: "İyilikseverliği ve hikmeti ezelden beri evrenin muazzam işleyiş çarkını döndüren ve oluşturan ve böylelikle her zamanda mümkün olan en yüksek miktarda mutluluğu üreten bu ilahi varlık fikri, hiç şüphe yok ki insan tefekkürüne konu olan en yüce nesnedir"; *Theory*, Kısım VI.II, Bölüm 3, s. 236. Shaftesbury gibi Smith de kesinlikle Stoacılıktan esinlenmişti. Ancak Smith bu esini modern Deizm formuna çok daha doğrudan aktarmıştı. Buna göre evren bir "makina"ydı ve "mümkün olan en fazla miktarda ➥

ması felsefi duygu anlayışında giderek bir devrime neden olur. Belki de kullanılan kelimelerdeki değişimde bu devrimi izleyebiliriz. Kısmen "tutku"nun yerine geçen "duygu" kelimesi duygu yaşamının geçirdiği iyileşmenin işaretidir.

Bu değişimin altında ise ahlak psikolojisindeki çok derin bir değişim yatar. Eskilere göre tutkular temelde ahlaki hayatla alakaları aracılığıyla anlaşılır. Bunun genellikle tutkuların bazı amaç ya da olayların durumunun iyi ya da kötü oluşları konusunda üstü kapalı olarak yargıda bulunmalarından kaynaklandığı kabul edilir. Stoacılar bu takdirleri basitçe "görüş" olarak tanımlar. Bu indirgemeci görüşü paylaşmayan Aristoteles bile, tutkularımızın iyi anlayışımıza kusursuz bir şekilde boyun eğeceği bir durumu ahlaki bir hedef olarak belirler. Böylece iyi insan gerektiğinde ve gerektiği derecede harekete geçecektir. Tutkulara *phronēsis* rehberlik edecektir.

Daha evvel gördüğümüz gibi, Descartes'la birlikte ilk değişiklik gerçekleşir. Tutkuların önemi artık üstü kapalı değer yargıları olmalarından değil, ruh beden birliğindeki işlevlerinden kaynaklanır. İşte burada ilk kez önemli olanın tasarım olduğu şeklinde modern bir anlayışla yüzleşiriz. Amacımız tutkuları uygun işlevlerine tabi kılmaktır. Bunların neler olduğunu bağımsız akıl aracılığıyla bütünüyle anlamaya başlarız. Tutkuların yaşanmış tecrübeleri bize hiçbir şey öğretmezler; sadece yanıltırlar. Neticede tutkularımız sadece yapılmalarının gerektiğini gösteren soğuk bağımsız anlayışlar olarak görev yapmalıdırlar.

18. yüzyılda duygular kuramıyla birlikte çok büyük bir değişiklikle karşılaşırız. Hâlâ bir tasarım meselesi olmakla birlikte, en azından bu tasarıma erişimde örnek bir rota duyguları kullanır. Duygular artık normatif hale gelmiştir. Neyin doğru olduğunu en azından kısmen kendi normal duygularımızı tecrübe etmeye başlamak suretiyle ortaya çıkarabiliriz. Bunu yapmak kötü alışkanlıkların veya yanlış görüşlerin çarpıtıcı etkilerinin üstesinden gelmemizi gerektirebilir –Hutcheson sürekli olarak harici ahlak teorisinin bizim ahlaki duygularımızı takdir etmemizi engellediğine ve bu duygularımızı azalttığına işaret eder. Hutcheson'un söylediği gibi bu çarpıklıkları düzeltmek için aklımızı kullanmak zorunda

• • • •

mutluluğu üretmeye" programlanmıştı. Bununla birlikte bizim evrenle özdeşleşmemiz içselleştirilmiş bir "tarafsız gözlemci" formunu almıştı. Bu anlayış modern (ve indirgemeci) bilinç teorisinde de rol alır.

kalabiliriz. Fakat tıpkı benim bozuk renk algısını hasta halimi göz önünde bulundurmakla düzeltmemin, rengi yalnızca görme duyumla algıladığım gerçeğini ortadan kaldırmaması gibi, bu durum iyi ve kötü alanına erişimimizin ahlaki duygularımıza bağlı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.[38]

Artık duygu önemlidir; çünkü o belirli bir şekilde ahlaken iyi olanı belirleyen bir mihenk taşıdır. Yansıtmacı yorumların kabul ettiği gibi, bir şeyin iyi olduğunu hissetmek o şeyi iyi yapmaz; ancak aksine çarpıtılmamış, normal duygu beni varlıkların tasarımına eriştirir; bu ise iyiyi ve kötüyü belirleyen gerçek yapıcı iyidir. Duygu saptığı takdirde akılla düzeltilebilir, ancak akıl duygunun sağladığı iç görünün yerine geçemez. Duygular artık sadece, bağımsız bir şekilde kullanıma açık akıl hiyerarşisiyle aynı hizaya getirilmesi gereken varlıklar hakkında yapılan üstü kapalı yargılar değildir. Onlar iyi anlaşılan ve bağımsız bir akıl tarafından normalleştirilmeyi bekleyen bir işlevin duyuşsal doğal sonucu da değildir. Kendisi iyinin kısmi ölçüsüdür ve akıl da bunu göz önünde bulundurmak zorundadır. Duygu ahlaki hayatta daha önce hiç sahip olmadığı bir konuma sahiptir; ne eski teoriler ne de Kartezyen teori ona böyle bir konum atfetmemiştir.

Duyguların bu yeni konumu, tabiata normatiflik konumunu veren modern görüşü ortaya çıkaran devrimi tamamlar; bu tabiat görüşü eski görüşten bütünüyle farklıdır. Eskilere göre tabiat ahlakımız bozulmadığı müddetçe bize kendisini sevmemizi ve desteklememizi teşvik eden bir düzen sunar. Öte yandan modern görüş tabiatı doğru amaç ya da duygu kaynağı olarak kabul eden anlayışı onaylar. Böylece tabiat karşımıza dünya görüşümüze bir paradigma sağlayan temel bir unsur olarak çıkar; o artık yalnızca bir düzen tasavvuruna ait bir unsur değildir. Tabiat bir norm olarak içsel bir eğilimdir; bu haliyle o içteki bir sese dönüşmeye hazırdır; nitekim Rousseau onu bu şekilde tanımlar. Romantikler ise tabiatı daha zengin ve derin bir içselliğe dönüştüreceklerdir.

• • • •

38 Hutcheson, *Illustrations*, s. 239-240, 286 vd.

17. Modernite Kültürü

17.1

Buraya kadar bir hareketi, daha doğrusu tabiatla bağlantılı yapıcı iyi kavramının anlamında yaşanan çok büyük bir kırılma sürecini takip ettim. Bu dönüşüm hiyerarşik bir akıl anlayışından yola çıkarak belirli eylemleri önemli olarak tanımlayan ilahi takdir düzeni anlayışına doğru evrildi. Bu eylemelere önceki gündelik yaşam teolojisince benimsenmiş eylemler de dahildir. Fakat mükemmel bir şekilde iç içe geçmiş tabiat düzenine daha fazla önem veren Deist bakış açısı duygulara yeni ve daha önce görülmemiş şekilde ağırlık verdi.

Bütün bu gelişmeleri filozofların yazıları vasıtasıyla takip ettim. Eski ahlakçılardan başlayarak, Descartes ve Locke vasıtasıyla Shaftesbury'ye ve Hutcheson'a kadar olan düşünce serüvenini izledim. Fakat bu değişimde göze çarpan şey, bunun kültürün bütün unsurlarına yayılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu değişim, ikinci kısmın sonunda bahsettiğim özerklik ilkelerinin ve kendi kendini sorgulama uygulamalarının giderek daha geniş alana yayılmasıyla paralellik arz eder (aynı zamanda da bununla iç içe geçmiştir). Filozoflar bu değişimin şu ya da bu yönünün ifade edilmesine yardımcı oldular; şüphesiz bu ifade ediş söz konusu değişime güç ve ivme kazandırmıştır. Ancak filozoflar bu değişimi icat etmedikleri gibi tek başlarına da ileri sürmediler.

Bunu daha iyi anlamak için, felsefenin dışında 17. ve 18. yüzyıllardaki belirli büyük kültür hareketlerine bakmak istiyorum. Bunlar ticaretin yeni bir değer kazanması, romanın doğuşu, evlilik ve aile anlayışlarındaki değişim ve duygulara verilen yeni önemdir.

18. yüzyılda ticari eylemlerin ve para kazanmanın değer kazanmasından bahsetmiştim. *Le doux commerce* anlayışı ortaya çıktı ve ticaret faaliyetlerinin daha "nazik" ve daha "asil" bir ahlak anlayışını meydana getireceği düşünüldü.[1]

Ticari hayata verilen değerin artışı askeri uğraşlarda elde edilen şöhreti öne çıkaran aristokratik şan ve şeref veya onur etiğinin gözden düşmesine bakılarak da gözlemlenebilir. Doğal olarak, bunun ortaya çıkışı kendiliğinden olmamıştır. Nitekim on sekizinci yüzyılda, en azından İngiltere'de bu, iki etik anlayışı arasındaki mücadele en önemli tartışmalardan biriydi. "Burjuva" bakış açısı üretimin faydalarına, düzenli bir hayata ve barışa vurgu yaptı –kısaca gündelik yaşamla ilgili eylemleri vurguladı; öteki ise vatandaşlık hayatının, şan ve şöhret arayışının faziletlerini vurguladı, savaşçı erdemlerine de merkezi bir önem atfetti.[2]

Ticaretin kazandığı bu yeni değer, "iktisadi" kategorisinin modern anlamıyla oluşmaya başlamasında görülür. On sekizinci yüzyıl Adam Smith ve Fizyokratlarla iktisat biliminin doğuşuna tanıklık etti. Louis Dumont[3] sosyal varlığın "ekonomik" boyutunun bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilebilmesi için nasıl bir bakış açısı değişikliğine ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Marx'tan alınan kategorizasyona göre, ekonomi, kendi yasaları olan bir alan olarak insanlarla tabiat arasındaki karşılıklı değişime odaklanır. Bu alan insanların siyaset ve kültür aracılığıyla birbirleriyle ilişki kurdukları alanlarda gerçekleşenlerden ayrı olarak (potansiyel olarak bu alanlardan olumsuz etkiler alsa da) faaliyet gösterir. Bu alanın bu şekilde ayrıştırılması sadece insanların tesadüfen buldukları "bilimsel" bir buluş olarak görülemez. Bu gelişme, insan varlığının bu boyutuna, gündelik hayatın benimsenmesine atfedilen üstün değeri yansıtır.

Ayrıca bu yeni bilim, daha önceki çağlarda asla mevcut olmayan bir anlayış üzerine, ekonomi alanında gerçekleşen olayların kendi kendisini düzenleyen bir sistem oluşturduğu düşüncesi üzerine temellendirilir. Bu anlayış Fizyokratların büyük buluşuydu; Smith

• • • •

1 Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977), s. 56-63.

2 John Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

3 Bkz. Louis Dumont, *Homo Aequalis* (Paris: Gallimard, 1977).

ise bu anlayışı onlardan devralmıştır. Bu kabul modern ekonomiyi başlatan hareket olmuştur. Aslında, bugün sahip olduğumuz "ekonomi" ya da "(ulusal) ekonomi" fikrinin kendisi böylesi bir sistemi varsayar. Bu buluş incelemekte olduğum ahlaki bakış açısının bir başka boyutuna işaret eder. Kendi kendini düzenleyen üretim ve değiş tokuş sistemi, tabiatın birbirine kenetlenmiş olduğunu kabul eden ilahi takdir düzeninin en önemli tezahürüdür. Bu sistem üreticiyi, yani kendisi için tayin edilmiş mesleğini icra edeni birbirlerini karşılıklı olarak besleyen uyumlu bütünle birleştirir.

17.2

Bu yüzyılın bilinen gelişmelerinden bir diğeri, modern romanın doğuşu da birden fazla bakımdan bu yeni bilinçliliği yansıtır.

(i) İlk olarak, Defoe, Richardson ve Fielding'in yazdığı yeni türdeki roman, egaliteryan/eşitlikçi bir gündelik yaşamın benimsenmesi gerçeğini yansıttı ve bu anlayışı daha da yerleştirdi. Burada yapılan sadece karakterlerinin genellikle orta sınıftan olmaları, işlerin girişimci meziyetlerinin yüceltilmesi (Defoe) ya da ahlaki bir perspektifle, bir şekilde, aşk ve evlilik meseleleriyle ilgilenilmesi (Richardson) değildir. Yazım şeklinin kendisi eşitliği amaçlar. Erich Auerbach'ın *Stiltrennung* olarak adlandırdığı klasik geleneğe ait özellik gereği trajedi ile komedi arasında bir üslup farkı vardır; ayrıca konular bakımından da bir fark söz konusudur. Trajedi, uygun bir üslup kullanarak asalet sahibi yüce karakterlerin yaşamlarındaki kahramanlık boyutunu betimler. Sıradan insanların gündelik gerçeklikleri ise buna tahsis edilen apayrı bir üslupla betimlenirdi. Shakespeare'in eserlerinde dahi bu farklılık hâlâ hissedilir; nitekim şair olay örgüsüne gülünç bir rahatlatma getiren sosyal bakımdan alt tabakaya mensup karakteriyle ilgili olarak farklı bir üslup kullanır. Bu tavır eski üslup kuralların tamamını yeniden dirilten Fransız klasisizminin muhteşem asrının da bariz bir niteliğidir.

Hıristiyan geleneği ise etkileyici bir alternatif önerir: İnciller mütevazı karakterlerle büyük insanların yaptıklarını aynı ciddiyetle ele alır. Aslında insanın kurtuluşunu getiren en yaşamsal olaylar balıkçıların eylemleri aracılığıyla gerçekleşir. Auerbach bunun Ortaçağ ve erken modern dönem edebiyatındaki kayda değer etkisini

gösterir.[4] Bu durum Bunyan'ın *Pilgrim's Progress*'i gibi Püritenizmden etkilenen bazı yazımlarda açıkça görülür.

Modern romanda mutlak galip olan işte bu alternatif gelenektir. Hayatın –bazen ufacık– ayrıntılarını betimleyen anlatım formu bütün olayları ve yaşamları aynı üslupla aktarır. Böylece modern roman, anlatı edebiyatımızın standartlarını gitgide belirlemeye başlar; bunun sonucu olarak da eski üslup ayrımları bize yabancılaşır ve hatta tuhaf gelmeye başlar.[5]

(ii) Modern roman tikeli betimlemesiyle önceki edebiyatın tamamının karşısında yer alır. Geleneksel olay örgülerini ve arketipsel/model hikâyeleri terk eder ve klasik edebiyatın genel ve evrensel olan lehine yaptığı tercihi tamamen bir kenara atar. Modern roman özel kişilerin hayatlarını ayrıntılarıyla anlatır. Ian Watt'ın işaret ettiği gibi,[6] modern roman karakterlerinin sıradan özel isimleri vardır –halbuki mesela Bunyan'ın karakterlerinin isimleri kişileşmiş niteliklere işaret etmekteydi.

Bu romanın genelle ilgilenmediği ve arketiplere yapılan bütün atıflardan vazgeçtiği anlamına gelmez. Eğer durum böyle olsaydı, son iki buçuk yüzyıldır okuyucuların dikkatini çekmesi oldukça zor olurdu. James Joyce günümüzde geleneğin büyük arketip mitlerinin romanla nasıl yeniden bütünleştirilebileceğini gösterir. Ancak artık genel ya da örnek karakterler kendine has özellikleriyle belirlenmiş, tikel insanlardan, özel isimleri ve soy isimleri olan kişilerden (hatta bunlardan birisi telaffuzu bakımından İrlandalı gibi gelmeyen "Daedelus"tur) ortaya çıkmaktadır.

Bu değişim, hem dünyayı arketiplerin bedenleşmesi olarak gören ve onu ontik logos dünyası şeklinde tanımlayan felsefi ifadesini inceleye geldiğim dünya görüşünün terk edilmesini açıklar, hem de bu dönüşümü destekler. Bir şeyin tabiatının artık o şeyin içinde olduğunun düşünüldüğünü savunmaktayım. Genele erişmek için özeli incelemek zorundayız. Bu algı sadece tabiatçı filozofların bir ilkesi değildir; aynı zamanda insanların kendi yaşamlarını anlamlandırdıkları dünya görüşünün de bir parçasıdır. Başka bir anlatım şekli artık bize tuhaf görünür.

• • • •

4 Erich Auerbach, *Mimesis* (Princeton: Princeton University Press, 1953), Bölüm 7, 8, 11, 12.

5 Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Londra: Chatto & Windus, 1957), s. 87-88.

6 *a.g.e.*, Bölüm I.

(iii) Arketiplerin ölümü beraberinde yeni bir zaman bilinci getirdi; romanlar ise aynı zamanda bu yeni bilincin en iyi gözlemlendiği yerdir. Pek çok yazar[7] atalarımızın sahip olduğu zayıf bir anakronizm anlayışına işaret ederler. Ortaçağda Kutsal Aile resimlerde ve vitraylarda sanatkârların kendi çağlarına ait elbiseler içinde betimlenirdi. Bakire Meryem Toskanalı bir tüccarın kızı gibi giydirilirdi. Bu durum bugün bize tuhaf bir şekilde saçma gelir, fakat bu o dönemde çok doğal karşılanmış olmalıdır. Bu düşünüş tarzını bütünüyle anlamak bizim açımızdan zordur; ancak bu düşünüş tarzının bileşenlerinden biri, arketiplerin zamanla sınırlı olmadıkları, onların defalarca bedenleşebilecekleri bir zaman anlayışı olmalıdır.

Meryem'i birinci yüzyıla ait bir Yahudi kadın değil de, on üçüncü yüzyıldaki Toskanalı bir kadın görünümünde gördüğümüzde bir yanlışlık olduğunu düşünürüz; çünkü bize göre Meryem belirli bir tikel kadındır ve tarihte yaşadığı dönem içinde konumlandırılması onun kimliği açısından hayati bir unsurdur. Böyle şeylerin mevcut olduğu bir düşünce tarzında ise, Tanrı'nın Annesi kolaylıkla bir arkretipe yükseltilir; böylelikle o bütün çağlara eşit uzaklıkta ve aynı oranda da bütün çağlara ait olur.

"Arketip" terimiyle oldukça karmaşık ve zengin olan ve Platoncu ideler teorisinde gördüğümüzün ötesinde çok çeşitli şekillere bürünen bir bilinç kipine dikkat çekiyorum. Bu anlayışa ait alternatif bir formu dini gelenekte görürüz; buna göre bir olay kendisinden çok sonra gerçekleşen başka bir olayın "modeli" ya da "habercisi" olabilir.[8] Böylece İshak'ın kurban edilmesi, İsa'nın kurban edilmesinin bir "modeli" olarak görülebilir. Bu bakış açısına göre, iki olay, sembolik ilişkileri İlahi Takdir bakımından derin bir özdeşliği ifade edecek şekilde, tarihin dışındaki bir unsur vasıtasıyla ilişkilendirilir.[9] Zaman içindeki nedensel ilişkilerinden başka bir şey onları birbirine bağlar; geniş zaman aralığına rağmen bu iki olayın eş zamanlı oldukları bir anlam seviyesi mevcuttur. Tarih zaman üstü olanı bedenleştirir.

• • • •

7 Örneğin, Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almquist & Wiksells, 1965); Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983), s. 28-29.

8 A. C. Charity, *Events and Their Afterlife* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

9 Auerbach, *Mimesis*, s. 73-74.

Ontik logos görüşünün yıkılması ve bağımsız akıl şeklindeki yeni özalgı kavramının ortaya çıkışı böylesi zamanda mevcut olma algılayışının altını oydu. Dünyayı nesnelleştirmenin bir neticesi de "homojen, boş zaman",[10] fizik zamanı, fikrinin gelişmesi olmuştur. Fizik zamanı, olayları artzamanlı/diyakronik olarak etkin nedensel ilişkilerle ve eş zamanlı/senkronik olarak da karşılıklı şartlandırmalarla irtibatlandırır. Bu durum, kaçınılmaz olan, aynı zamanda da bazen yanıtlanması da imkânsız olan şu soruyu ortaya çıkarır: kendi yaşamlarımızı bu zamanla nasıl ilişkilendiririz? Bergson'dan Heidegger'e son yüz yıldaki en yenilikçi felsefelerin çoğu bu soruyu yanıtlama ya da yeniden formüle etme teşebbüsüyle meşgul oldu. Bu teşebbüsten son iki yüzyıldır insanlığın ve insan kültürünün kökenlerini açıklamaya çalışan çeşitli anlatımlar ortaya çıktı. On sekizinci asırdan beri homojen dünya zamanı geri planında sürekli olarak bu girişim gerçekleştirildi.

Benedict Anderson'un savunduğu gibi,[11] zamanın nesnelleştirilmesi edebiyatı da etkilemiş ve edebiyat anlatıları bağımsız olayları aynı hikâye alanında eş zamanlı gerçekleşen olaylar olarak zihnimizde canlandırmamızı bizim açımızdan kolay ve normal hale getirmiştir. Okuyucu her şeyi bilen, bağımsız şekilde gelişen olaylar grubunu bir arada takip edebilen bir gözlemciye dönüştürülür.

Ancak yeni zaman anlayışı, bizim özne algımızı, kimliği hafızada şekillendirilen bağımsız, özel birey şeklinde değiştirdi. Her hangi bir zamandaki her hangi bir insan gibi, özne kimliğini yalnızca kendi kendini anlatmakla bulabilir. Birinci kısımda savunduğum gibi, hayatın bir hikâye gibi yaşanması gerekir. Ancak artık bu hikâyeyi standart modellerden ve arketiplerden devşirmek zorlaşmaktadır. Hikâye bu hayatın belirli olaylarından ve durumlarından çekip çıkarılmak zorundadır. Bu zorunluluk iç içe geçmiş iki anlamda böyledir.

Birincisi dünya zamanında hadiseler zinciri olarak hayat her an daha önce vaki olan şeyin nedensel neticesidir. Ancak ikincisi yaşanan hayat aynı zamanda anlatılmak zorunda olduğundan hayatın anlamı olaylarla gözler önüne serilen bir şey olarak görülür. Bu iki perspektifin birleştirilmesi kolay değildir –en azından zihinsel

• • • •

10 Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1969), s. 261.

11 Anderson, *Imagined Communities*, s. 30-31.

olarak bir kez formüle edildiğinde ve felsefe açısından bir probleme dönüştükten sonra. Çünkü birinci bakış açısı bir hayatın şeklini sadece olaylar birbiri ardınca gerçekleşen hadiselerin neticesiymiş gibi gösterir. İkincisi ise bu şeklin halihazırda gizli olarak mevcut olduğunu ve olaylar gerçekleştikçe de bunun ortaya çıktığını varsayar.

Ancak bunların her ikisi de kaçınılmazdır. Olaylar bizi biz yapan şeylerdir; kendi kendimizin anlatıcıları olarak bu olayları, olayların açığa çıkardığı ya da izah ettiği bir anlam vasıtasıyla yaşarız. Acaba Napolyon Toulon ablukasıyla mı meşhur oldu, yoksa bu olay ona taktik dehasını, cesaretini ve karizmasını, kısacası çatışmalarla yıkılan bir Avrupa'da "deha"sını ve dolayısıyla da "kader"ini göstermesi için bir fırsat mı verdi?

Geleneksel şekillerle, arketiplerle ya da delalet etmelerle kıyaslandığında, hikâyenin olaylardan bu ikili anlamıyla devşirildiği bu hayat anlatımı şekli, bağımsız, tikel bireyin tecrübesiyle uyuşan özünde modern bir üsluptur. Rousseau ve Goethe'nin büyük örnekleriyle başlayan modern otobiyografide ortaya çıkan şey işte buydu. Modern romanın anlatım şeklini belirleyen de buydu. İşte bu nedenle durumların ve olayların tikel ayrıntıları, zamandaki sıraları hikâyenin asıl malzemelerine dönüşmüştür. Watt'ın "roman insan varlığının tam ve otantik bir anlatımıdır şeklindeki aksiyomu ya da temel kabulü" olarak romanın "formel realizm"i bu anlayışa yaslanır.[12] Bu düşünce on sekizinci yüzyıldaki başlangıcından son zamanlara kadar modern romanla özdeş olagelmiştir. Bu anlayış karakteristik ifadesine *Bildungs* romanıyla erişir; burada iki yönlü bir hayat şeklinin olaylardan ortaya çıkışı eserin belirgin temasına dönüşür.

17.3

On yedinci yüzyıl sonlarında Anglo-Sakson ülkelerde ve Fransa'da zengin sınıflar arasında başlayarak sevgiye, karı ile koca arasında gerçek can yoldaşlığına ve çocuklara ihtimam gösterme gibi temellere dayanan evlilik anlayışının giderek idealleştirildiğini

• • • •

12 Watt, *Rise of the Novel*, s. 34-35.

görürüz. Bunun yeni gündelik hayatın önemi anlayışının bir boyutu olarak –aslında bu yeni anlayışın temel alanlarından biri olarak– anlaşılması gerektiği düşüncesindeyim.

Yeni evlilik anlayışı doğal olarak daha ileriki bireyselcilik ve içselleştirmeye refakat eder. Bu anlayışın öncesindeki Püriten evlilik anlayışı gibi, can yoldaşlığı evliliği öncesindeki duruma oranla daha fazla kişisel ve duygusal bağlılığı varsayar. Bu nedenle evlilik artık gönüllü olarak kabul etmemiz gereken bir anlaşma olarak görülmeye başlanır. Bu dönemden itibaren, ebeveynlerin ve geniş bir akraba grubunun eş adayını seçme konusundaki otoriteleri sürekli olarak zayıfladı ve bu seçim giderek eşlere ait bir hak olarak görülmeye başlandı. Her zaman olduğu gibi ferdiyetçiliğe ve kişisel sorumluluğa yapılan vurgu sözleşmeyle bağlanmış antlaşmanın (*contractual agreement*) giderek daha da önem kazanmasına yol açtı. Bazı toplumlarda ise, aynı anlayış boşanma konusunda da daha toleranslı bir tavrı ortaya çıkardı.

Aile hayatındaki bu devrimde, gelişen ahlak bilincine ait iki temel boyut birlikte rol oynar. Bunlardan ataerkil aileye başkaldırı kişisel özerklik iddiasının bir ifadesidir; dışarıdan dayatılan otoritenin dayatmalarına karşı ise gönüllülük esasına göre oluşturulmuş bağlar esas alınır. Ancak söz konusu başkaldırıyı besleyen asıl etken, tabiatın çok önemli kıldığı bir gereksinimin gerçekleşmesinin tehlikede olduğu inancıdır.[13]

Rousseau'nun *Nouvelle Héloïse* eserindeki Julie'nin öğretmeni St.-Preux öğrencisinin kalbini kazandığında, birliktèliklerinin önünde Julie'nin babasının amansız muhalefetinin bulunduğu-

• • • •

13 Philippe Ariès gibi aile tarihçileri (bkz. *L'Enfant et la vie familiale sous l'ancient régime* (Paris: Seuil, 1973), s. 460) eski hiyerarşik ve organik toplum yapısının genel anlamıyla fertlerin hak ve amaçlarına yoğunlaşma anlamında "ferdiyetçilik" ve aile mahremiyeti adına nasıl altının oyulduğunu ve çözülmeye uğratıldığını anlatırlar. Gerçekten de bu iki güç işbirliği içinde çalışmışlardır. Bu iki güç yirminci asrın sonlarına doğru birbirlerini tehdit etmeye başlamışlardır. Yani bir "kendini gerçekleştirme" ideali aile hayatına karşı çatışma çıkarmıştır. Tocqueville bu durumun gayet iyi farkındaydı. Nitekim o ferdiyetçilikten bahsederken "ferdiyetçilik toplumun her bir ferdini kendi hemcinslerinden soyutlamasına ve ailesiyle ve dostlarıyla ayrılmasına neden olur. Böylece fert bu şekilde kendine ait küçük bir çevre oluşturunca da toplumu da kendi haline terk eder" der; *Democracy in America*, 2 cilt (New York: Knopf, 1983), II, 98.

nu görür. Bu durumda ise, sevme hakkını tutkulu bir şekilde deklare eder.

> Quel que soit l'empire dont vous abusez, mes droits sont plus sacrés que les vôtres; la chaîne qui nous lie est la borne du pouvoir paternel, même devant les tribunaux humains; et quand voux osez réclamer la nature, c'est vous seul qui bravez ses lois.
>
> Haklarımın mutlak olarak daha kutsal olduğunu kabul ettiğinde, imparator ne kadar despot görünebilir. Kendisiyle birleştirildiğimiz zincir babaya ait egemenliğin kapsamını, insani yasa yorumunda bile, belirler ve tabiat kanununa müracaat ettiğin zaman sen kendin onun kurumlarını saygısızlıkla çiğnemektesin.[14]

Bu gelişmenin tamamı netice olarak, ailenin daha geniş toplumun kontrolünden kademeli olarak çıkmasına neden olur. Günümüzde insanlar örneğin on sekizinci yüzyıl öncesi bir köyde toplumun kendi üyelerinin yaşamlarını, hatta bugün üyelerin özel aile meseleleri olarak gördüğümüz alanlarda bile, nasıl kontrol etmeye kalkıştığını öğrendiklerinde dehşete kapılırlar. Örneğin kılıbık kocaların çekmek zorunda kaldıkları "teneke çalmaları" ele alalım; zina edenlerden söz etmeye bile gerek yoktur. "Teneke çalmalar" halkın bazı fertleri kolektif şekilde yermesi için yapılırdı. Örneğin Fransa'da karısını döven, kadın işi yapan ya da aldatılan bir koca bunlardan birinin hedefi olabilirdi. Büyük ihtimalle bunun nedeni bu davranışların uygun, ataerkil bir düzenin tersine dönmesine neden olma ihtimaliydi. Bu sadece bir erkeğin kendisiyle karısı arasında bir problem olarak görülemezdi; mesele herkesin meselesiydi, çünkü düzen bütün fertlerin içinde yaşadığı paylaşılan bir düzendi.

Bu geniş düzen fikrinin çökmesi ve ferdi bağımsızlığın önem kazanmasıyla birlikte, yeni kişisel mahrem ilişkinin değeri anlayışı önem kazanır. İnsanlar aile adına mahremiyet talep eder ve bunu elde ederler. Mahremiyete duyulan yeni ihtiyaç ailevi alanın düzenlenişini de belirler. On yedinci yüzyıl öncesi ev düzeninin bu konudaki imkânları çok sınırlıydı. Fakir ailelerde anne babalar daima kendi çocuklarının önündeydiler; zenginlerde ise bütün aile

• • • •

14 *Julie; ou La Nouvelle Héloïse*, 3. kısım, Mektup XI; *New Eloise* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1962), II, 171-172.

hizmetçilerinin gözleri önündeydi. Bu zamandan sonra evler özel alanlar sağlayacak şekilde inşa edilmeye başlandı; koridorlar hizmetçilerin görmeden ya da görülmeden hizmet etmelerine imkân sağladı, evlere özel yemek odaları ilave edildi, vb.

Philippe Ariès daha önceki toplumların her alana nüfuz eden tabiatını şöyle özetler:

> Tarihçiler çok önceleri bize Kralın asla yalnız bırakılmadığını öğrettiler. Ancak 17. yüzyılın sonuna kadar aslında hiç kimse yalnız bırakılmazdı. Sosyal hayatın yoğunluğu tek başına kalmayı neredeyse imkânsızlaştırdı ve bir süreliğine kendilerini bir odaya kapatmayı başarabilen insanlar sıra dışı karakterler olarak görüldü. Arkadaşlar arasındaki ilişkiler, birbirine bağlı aynı sınıftan insanlar arasındaki ilişkiler, efendilerle hizmetçiler arasındaki ilişkiler –bu günlük ilişkiler asla bir adamın tek başına kalmasına müsaade etmedi.[15]

Can yoldaşlığı şeklindeki evlilik ve mahremiyet talebi birlikte doğdular. Sevgiye dayalı aile sevgiyle şekillenmek zorundaydı. Bu evlilik özellikle önceki nesillerde çok önemli olan köklü aile ve varlık anlaşmalarının sonucu olamazdı. Sevgi evliliği ancak ve ancak geleneksel toplumun açık, cam fanus dünyasını kabul etmeyen mahremiyet alanında gelişebilirdi.[16]

17.4

Bu değişiklik bir üçüncüsü ile bağlantılıdır. 18. yüzyılda, yine bu konuda öncülük yapmış olan Anglo-Sakson ülkelerle Fransa'da duygular büyük bir önem kazanır. Böylece bir kimsenin eşine karşı beslediği aşk, ilgi ve tutku duyguları değer kazanmaya başladı; bu

• • • •

15 Ariès, *L'Enfant*, s. 450; *Centuries of Childhood*, çev. R. Baldick (New York: Knopf, 1962), s. 398. Ariès (*L'Enfant*, s. xvi) 15. asır Floransa'sındaki daha erken bir gelişmeden de bahseder. Burada önde gelen vatandaşların malikâneleri yeni bir planla aileye daha fazla mahremiyet alanı verecek şekilde inşa edilir. Fakat aileye ait özel alanın ayrılması kuzey ülkelerinde on sekizinci asırda dahi gerçekleşmemiştir.

16 Ariès'in ifadesiyle: "Bu yeni aile ve çocuk bilinci... fiziksel mekânda mahrem alanların oluşturulmasını ve daha önce olmayan yeni bir ahlak anlayışını varsaydı"; *L'Enfant*, s. 450.

duyguların üzerinde duruldu ve bunlardan zevk alınmaya başlanırken bütün bunlar ifade edilir hale geldi. Ebeveynlerin çocuklarına karşı duydukları sevgide de benzer şeyler ortaya çıktı. Kısmen bunun bir neticesi olarak, çocukluk kendine has özel duyguları ve ihtiyaçları olan, hayat döngüsünün ayrı bir evresi olarak ayrı bir kimlik kazandı. Buna ilave bir sonuç olarak da çocuk yetiştirme okuryazar halk arasında önemli bir ilgi konusu haline geldi. Bu gelişmeler netice olarak bizi Dr. Spock'un tinsel çağına götürecektir.

Bu değişimin tabiatı genellikle yanlış anlaşılmıştır. Bazı eleştirmenler aile hayatı tarihçilerini, modern zamanlardan evvel insanlar çocuklarını gerçekten sevmiyorlardı ve asla aşk evliliği yapmıyorlardı şeklindeki saçma iddialarından dolayı eleştirirler. Bu görüşlerin saçma olduğunu göstermek oldukça kolaydır. Bütün çağlarda ve bütün ülkelerde insanların çocuklarını önemsedikleri açıktır; hatta geçmişte insanların evlilik yaparken aileyi ve varlığı bugünkünden farklı olarak çok daha fazla önemsiyor olmaları, bu durumun yalnızca zenginleri ve varlıklı olanları ilgilendirdiği düşünüldüğünde çok da önemli değildir. Muhtemelen çiftçilerin çoğu hoşlandıkları kişilerle evlenmeye en azından çalışmışlardı.

Ancak bu husus değişimin tabiatını gözden kaçırmamıza neden olur. Değişim aşkın konusuyla ilgili değildir; asıl değişen aşka verilen önemdir. Değişen şey, insanların çocuklarını sevmeye başlamaları ya da eşlerine karşı sevgi hissetmeye başlamaları değildir; asıl değişen bu eğilimlerin hayatı değerli ve önemli kılan öze ait hayati bir unsur olarak görülmeye başlanmasıdır. Oysa daha önce bu eğilimler sıradan kabul ediliyorlardı. Bunların eksikliklerinin belli derecede bir endişeye ya da kınamaya yol açabilmiş olması da, bu söz konusu durumu değiştirmez. (Tıpkı bugün olduğu gibi komşuma karşı –düşmanlık için iyi bir nedenim yoksa– orta dereceli hayırsever duygular içinde olmam gerektiği varsayıldığı gibi. Ancak bu komşu sevgisinin bariz bir şekilde yokluğu –iyi bir nedene dayanmaksızın onlara karşı duyulan kin dolu bir nefret– eleştiren bir yargıya neden olabilir.) Halbuki günümüzde aileyle ilgili bu duyguların hayati öneme sahip oldukları kabul edilir. Burada duyarlıkla ilgili bir değişim meydana gelmiştir; bir başka ifadeyle bu felsefi ifadesini incelemekte olduğum hayatın hangi yönlerinin önemli olarak belirlendiğiyle ilgili bir değişimdir. Bu değişimin ortaya çıkardığı farklılık da belirli duyguların varlığı ya da yokluğu ile ilgili

olmaktan ziyade bu duyguların kazandığı anlamla ilgilidir. Pek tabii ki belirli duygulara önem atfetmeye başlamam bu duygularımı da değiştirir. Fakat bu durumun söz konusu duyguların daha önce hiç var olmadığını söylemekle hiçbir alakası yoktur.[17]

On sekizinci asrın son yarısında, Anglofon ve Fransız toplumunun üst ve orta tabakasında sevgi merkezli aile modeli geniş kabul gördü ve bilinçli bir şekilde aile, fertleri arasında sevgi ve ihtimam olan bir topluluk olarak tanımlandı. Bu yeni ilişki algısı daha resmi veya mesafeli görülen, uzak akraba ve yabancılarla kurulan ilişkinin zıttı olarak görüldü. Aile "kalpsiz dünyada bir sığınağa"[18] dönüşmeye başladı; nitekim son iki yüzyılda pek çokları için bu böyle olmuştur. Bu son gelişme endüstrileşmeyi, daha evvelki birincil cemaatlerin sonlanmasını, iş hayatının ev hayatından ayrılmasını ve "kalpsiz" yakıştırmasını büyük oranda hak eden kapitalist, değişken, büyük ölçekli, bürokratik dünyanın ortaya çıkışını varsayar. Ne var ki aile duygusu ve kendi içine kapanma modelleri, endüstrileşme kendi kervanındaki büyük insan kitlelerini ve acımasızca yerleri değiştirilmemiş sınıflara mensup kalabalıkları peşinden sürüklemeden önce temellendirildi.

Tam tersine, ilk olarak üyelerinin üstüne yeni türde talepler yükleyen sınıf, kendisini birlikte tutan sevgi ve itina duygularının gücünün ve doğruluğunun farkında olan orta sınıf aile oldu. Fliegelman,[19] yüzyılın ikinci yarısında çocukların ebeveynlerine itaat etmelerine yönelik kutsal kitap uyarılarının nasıl yeni bir şekilde desteklendiğini gösterir. Bu sadece Tanrı'nın emri ve evlatlık görevi değildir, artık bu buyruk bir sevgi gerekliliğidir de; çünkü itaatsizlik ebeveynin kalbini kırabilir. Fliegelman, Yakup'tan Bünyamin'den vazgeçmesi istenince, başına gelecek fesada karşı "bu acıyla ak saçlı başımı ölüler diyarına götürürsünüz" (Tekvin

• • • •

17 Ariès 15 ve 16. asırlarda ailenin tinsel hayatın merkezi olması anlayışının ortaya çıkışından bahsederken bu hususu iyi ifade eder. Bu asırlarda aile ile ilgili temaların "muhteşem filizlenişi"nden bahsederken şunları söyler: "Bu dönemden sonra aile sadece özel bir gerçeklik olmakla kalmadı; fakat bir değer olarak tanındı ve bütün duygu güçlerince yüceltildi" (*L'Enfant*, s. 406). Tabii ki aile "bir özel gerçeklik" olarak daima varolageldi ancak "daha önce bir duyarlılık ve bir değer olarak var olmadı" (s. 460).

18 Christopher Lasch'a ait bir kitabın başlığı (New York: Basic Books, 1977.

19 J. Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 260 vd.

42.38) diyerek ağlaması hadisesinin dönemin edebiyatında ne kadar sıklıkla hatırlatıldığına dikkat çeker.

Ariès'ye göre, on sekizinci yüzyıl ailesi kendisini "çocuk etrafında örgütledi ve aile ile toplum arasında özel yaşam duvarları ördü".[20] Böylece insanlar, "mahremiyete duyulan arzu ile birlikte bir kimliğe duyulan özlemi de tatmin etmiş oldu. Aile üyeleri duygu, alışkanlıklar ve yaşam tarzlarıyla birleştirildi. Eski sosyalliğin dayattığı gelişigüzellikten de sakınılmış oldu". Şimdi çocuklar bir bakıma daha kısıtlıydılar. "Aile ilgisi... çocuğu o zamana değin büyükler arasında sahip olduğu bağımsızlıktan mahrum bıraktı... Fakat bu zorluk eski ilgisizlikten oldukça farklı bir duygunun ifadesiydi. Bu on sekizinci yüzyıldan itibaren topluma egemen olan takıntılı bir sevgiydi".

Jan Lewis, Jefferson çağında Virginia soylular sınıfına dair büyüleyici çalışmasında benzer bir değişimi biraz daha sonraya yerleştirir. Devrim öncesi üst tabaka ailevi bir dinginlik idealine, sıcak ve sevgi dolu, aynı zamanda da basit ve ölçülü bir aile hayatı anlayışına sahipti. Aile "düzensiz bir dünyaya alternatif bir çevreydi ve burada yapılan eylem önemli ve heyecanlandırıcı" olarak görülürdü. 19. yüzyıl başlarında oldukça farklı bir şeyle karşılaşırız. Erkek ve kadınlar çocuklarından ve eşlerinden tam bir duygusal destek beklerler; aile olmadığı takdirde yaşanması zor olan dünyada aile merkezli bir sığınak inşa etmeye çalışırlar.

Pek tabii ki burada etkin başka unsurlar da söz konusudur. Virginia öteki alanlara göre, ekonomik bakımdan zayıflamaktaydı, özellikle de soylu sınıfı yeni ulusal ekonominin girişimci taleplerivle yüzleştiklerinde acınacak bir şekilde uyumsuzluk yaşıyorlardı. Bu durumda özellikle bu insanların niçin bir sığınağa ihtiyaç duyduklarını anlayabiliriz. Fakat bu yeni aile kültürü ivedi bir ihtiyacı karşılamış olabilirken –daha sonra da yenice endüstrileşmiş işçilerde aynı şeyi farklı bir şekilde gerçekleştirirken– bu sadece o kültürün hakiki niteliğinde neyin yeni ve o zamana değin görülmemiş olduğunu fark edemeyecek derecede gözden kaçırır isek böyledir. Çünkü ihtiyacı karşılayan şey bu yeni aile anlayışı yerine başka bir şey de olabilirdi. Başka çağlardaki insanlar gerileme ve parçalanmayı başka şekillerde göğüslemişlerdi. Bu döneme has olan şey,

• • • •

20 Ariès, *Centuries of Childhood*, s. 413.

duygu temelli kapalı bir aile anlayışı yönünde bir kültürel mutasyonun mevcut oluşu ve böyle bir yapının bütün bir Atlantik havzasında gerçekleşmeye başlamış olmasıydı. İçinde yaşadığımız medeniyet bu dönüşümden ortaya çıkmıştır. Günümüzde hâlâ sevgiyi ve aileyi –ya da en azından "ilişkileri"– temel insan gereksinimleri olarak görürüz.

Bu hissetmeye ve hislerin tam olarak ifade edilmesine büyük değer veren bir kültürdü. 18. yüzyıldaki öncüleri "önüne geçilemez duygunun yıkıcı etkilerinden korkarak hisleri kontrol altında tutmayı" denerken, bunun bir neticesi olarak da "kalıpları duyguyu şekillendirmek ve kontrol etmek için kullanmak suretiyle kendilerini kalıplara uygun olarak ifade etmek" zorunda kaldılar. Buna karşılık 19. yüzyıl başlarında Virginialılar hislerini tam ve dürüst bir şekilde beyan etmeye çalıştılar. Virginialıların mektupları şekli geleneklerin ötesinde kendilerini zorladıklarını ve düşüncelerini ve kendi duygularını paylaşmak için gayret sarf ettiklerini gösterir. Bu paylaşım beklentilerini yerine getiren önemli bir unsurdu; onların yakın aile bağlarında aradıkları "gönül rahatlığı" buydu.[21]

Ailenin önemi, Lewis'in çalışmasının başka bir tarafında ortaya çıkar. 19. yüzyılda ölüme karşı bir teselli olarak ölümsüzlüğe duyulan özlem farklı bir şekle bürünür. Sevilenlerle ölümün ötesinde yeniden buluşma inancı sık sık vurgulanmaya başlanır. "Cennet ölümün ayırdıklarının yeniden, bir daha asla ayrılmamak üzere bir araya gelecekleri bir aile buluşması olarak tanımlandı".[22]

Bu dönemde Virginia'nın soylular sınıfındaki duyarlılık değişimi sadece bütün bir Batı toplumunda ve bütün sınıflarda gerçekleşmekte olan ya da kısa süre sonra gerçekleşecek olan şeyin mikro ölçekli bir örneğiydi. Duygular ahlaki bakımdan önem kazanır. Hatta bazılarına göre duygu insan iyiliğinin anahtarı haline gelmeye başlar. Belirli duyguların tecrübe edilmesi artık iyi bir yaşamın önemli bir parçası olmaya başlar. Bu duygular arasında evlilik içi sevgi de yer alır. Fakat gördüğümüz üzere tecrübe edilmesi gereken duygu sadece bu duygu değildir. Ahlaki duygular, iyilikseverlik

• • • •

21 Jan Lewis, *The Pursuit of Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), Bölüm 5 ve 6; alıntılar için bkz. s. 171, 212.

22 *a.g.e.*, s. 81. Ariès on dokuzuncu asırda cennetin tüm aile fertlerinin yeniden bir araya geldiği bir yer olarak algılanışı üzerine de yorumda bulunur; bkz. *The Hour of Our Death*, çev. H. Weaver (New York: Knopf, 1981), s. 611.

duyguları gibi önem kazanmaya başlar. Daha sonra estetik sevgi hisleri *Empfindsamkeit* kültünde merkezi önem kazanır.

17.5

18. yüzyılın son yarısında İngiltere ve daha sonra da Fransa'da duyguların ahlaken kutsanması algısı güçlenir ve belirginleşir. Bu dönem edebiyatı bu durumu hem gözle görülür hale getirdi hem de bunun kuvvetlenmesine ve yayılmasına büyük ölçüde katkıda bulundu. Richardson'ın asil duyguları uzun ve coşkulu şekilde betimleyen *Pamela* ve *Clarissa* romanları, kendi gelişmekte olan ahlak görüşlerinin onaylanmasına, güçlendirilmesine ve betimlenmesine ihtiyaç duyan tutkulu halk kitlelerince bir solukta okunmuştur.

Richardson'ın eserleri Fransızcaya tercüme edilmiş ve Fransa'da da büyük sükse yapmıştır. Fakat yeni bakış açısının tanımlanmasına ve yayılmasına her şeyden daha çok katkıda bulunan hiç kuşkusuz Rousseau'nun *La Nouvelle Héloïse* romanıdır. Öğrencisine âşık olan, ancak kızın babası tarafından kızına uygun bir aday olarak görülmediği için evlenmeleri yasaklanan genç bir idealist öğretmenin hikâyesini konu alan roman *Clarissa*'nınkine benzer bir temayı ele alır. Ancak *La Nouvelle Héloïse* aynı trajik sonla sonlanmaz. Aksine aşklarının görevlerinin gereklerini ihlal edebilecek cinsel bir birleşmeyle bayağılaşacağını düşünen sevgililer, kahramanca bir tavırla aşklarını daha asil bir dostluğa dönüştürürler.

Rousseau'nun romanı bir olaylar dizisi olarak hikâyeden ziyade aşk, iyilikseverlik, erdeme adanmışlık gibi güçlü ve asil duyguların tasvir edilmesi ve hatırlatılmasını amaçlar. Ortaya çıkan çok etkileyici betimleme bir şekilde güçlü, hakiki ve bozulmamış duyguyla yüceltilmiş olduğumuzu vurgular. Julie ile St.-Preux'un, vazife gereği aşklarının ivedi maddi tatmininden kaçınıp bundan feragat etmek suretiyle aşklarıyla ulvileşmeleri de bu sava örneklik eder.[23]

• • • •

23 Rousseau insanın toplumda kazandığı yüce hayata ait menfaatler arasında onun bir ahlaki varlık haline gelmesini zikreder; bunun neticesi olarak da insan "asilleştiren duyarlıklar"a sahip olur. *Du Contrat Social*, I, 8. *Essai sur l'origine des langues* (Paris: Bibliothèque du Graphe, 1976) adlı eserindeyse, yine duygularda gerçekleşen bir dönüşüm neticesinde insanın toplum vasıtasıyla insanileşmesini ifade eden başka bir betimleme vardır (bkz. s. 132).

1761'de piyasaya çıktığında *La Nouvelle Héloïse*'in bu yorgun çağda etkisinin nasıl olacağını tahmin etmek çok zordu. Kitabın kopyaları havada kapıldı ve kitabı okuyanların pek çoğu tam anlamı ile duygu seline kapıldı. Rousseau "mest olmuş", "başka âlemlere taşınmış", "kendinden geçmiş", "tarif edilemez hazlar" ve "mutluluk gözyaşları" ile dolup taşmış okuyuculardan yüzlerce mektup aldı. Thiébault Baronu kitabın sonuna "ne pleurant plus, mais criant, hurlant comme une bête" ("artık sızlamayıp haykırarak, bir hayvan gibi uluyarak") gelir. Süvari birliğinde kornet çalan François okuduğu şeyden çok etkilenmiş ve "o an ölüme bile zevkle baktığımı düşünüyorum" diye yazmıştı. Okuyucular sadece okuduklarıyla kendilerinden geçmemiş, aynı zamanda da ahlaken yüceltilmişlerdi. Madame Rolland kitabı okuyup da ahlaken yükselemeyen bir kadının ancak balçıktan bir ruhu olabileceğini düşünür.[24]

Julie ve St.-Preux'un hikâyesinin ilham verici karakteri iki kahramanın aşklarına rağmen bir duygu asaleti ve safiyeti elde etmelerinden –ya da belki de bu aşkın normal bir şekilde tatmin edilmeyişinden kaynaklanır. Aşkları büyük ve örnek alınacak bir aşktı. Bunun nedeni de kısmen bu aşka erişebilmenin belli bir kahramanlık gerektiriyor olmasıdır. Bu bir feragat etme kahramanlığıdır; bu kahramanlık hayatın izzetini bu yolla kazandığı, kişinin bu şekilde normal şartlarda mümkün olandan daha büyük ve daha dolu bir yaşam sürdüreceği anlayışından beslenir. Hiç kuşkusuz kahramanlığı her dönemde ateşleyen böyle bir anlayıştır. Rousseau'nun hikâyesini ötekilerden ayıran şey ise, burada âşıkların ebedi bir şana erişme arzusundan ziyade belli bir duygu asaleti ve safiyetini elde etme amacını gütmeleridir. Feragatle ve çileyle dönüştürülen bir aşk hayattaki en yüce, sıradan mutluluğun sağlayamayacağı bir duygu coşkunluğuna yol açar. "Rien n'est bon que d'aimer", "rien n'est vrai que de souffrir" ("hiçbir şey sevmekten daha iyi değildir"; "çileden daha gerçek olan hiçbir şey yoktur"); bu iki slogan duyarlılık kültünün ana düşüncesini özetler.[25]

• • • •

24 Daniel Mornet, *Le Sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre* (Paris: Hachette, 1907; yeniden basım New York: B. Franklin, 1971), s. 202.

25 Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIIIe siècle* (Paris: Hachette, 1912), s. 128.

Bu kült açısından, kahramanlıktan kendi isteklerine düşkünlüğe kayıp gitmek tehlikeli bir şekilde çok kolaydır. Bizi kendi kendimizi aşmaya teşvik etmek yerine, feragati, kaybı içeren melankoliden zevk almaya teşvik eder. Duygu çağı aynı zamanda başka dillere çevrilen ve kıta Avrupa'sında büyük etkisi yapan İngiliz yazarların betimlediği ve yaydığı bir melankoli çağıydı. Bu bağlamda söz konusu ruh halini en fazla şekillendiren eserler, Young'ın *Night Thoughts* şiiri ve Gray'in *Elegy Written in a Country Churchyard*'ı idi. Ancak terim çoktan bir anlam değişikliğine uğramıştı. Artık bir mizah aşırılığı anlamı ifade etmemekteydi. Aksine bir ruh haline, bir duyguya işaret etmekteydi. Bu tıpkı birinin üzüntüyle arasına mesafe koyarak, kendi hayatına tamamen dalıp gitmesi ve hayatını bir tür kapak altında bir hikâye olarak gördüğünde yaşadığı şeydir. Bu şekilde bakıldığında, hayatı bir anlam kazanır ve bir tarz, bir güzellik ve hatta farklılık sergileyebilir. Melankolide çileyi ilginç bir şekilde zevkli hale getirebilen aldatıcı bir zevk, ("les rêveries mélancoliques et les voluptueuses tristesses") ("melankoli dalgınlık ve şehvetli bir üzüntüdür") kaynağı olmak gibi son derece avutucu bir unsur mevcuttur.[26]

Bu başvuru mercii bütün çağlarda mevcuttu. Ancak melankoli ancak duyguya değer veren bir çağda bu şekilde el üstünde tutulabilirdi. Çünkü asaletle tecrübe edilen bir talihsizliğin neden olduğu melankolinin hayranlık uyandırıcı bir şey olarak görülebilmesi, ancak insanların duygularının yüceliğine özel bir önem atfedilmesi ve en yüce duygunun da feragat etme ve çile çekmeyle irtibatlandırılması durumunda mümkün olur. Herkes talihsizlik karşısında böylesi asil bir duyguyu hissedecek duyarlığa sahip değildir; bu nedenle de bunu hissedebilenler üstün varlıklar olmalıdırlar.

Böylece Goethe'nin 1774'de yayımlanan ve yayımlanır yayımlanmaz Fransızca ve İngilizceye tercüme edilen eseri *The Sorrows of Young Werther*'in muazzam başarısı için bütün koşullar hazırlanmıştı. Werther, bu dünyada sıradan mutluluğu elde edemeyişi yüzünden intihara sürüklenir. Onun trajik kusuru aşırı duyarlılığıdır. Kahraman bir anda coşkunluktan umutsuzluğa düşürülebilirdi. Her şeyi aşırı derecede şiddetli hissederdi. Werther, hızla bir arketipe dönüşmüştür. *Weltschmerz*li acı çeken ya da *le mal du*

• • • •

26 *a.g.e.*, s. 34.

siécle (zihinsel depresyon) geçiren genç adam önce melankoliye daha sonra da ölüme sürüklenir. Bu karakterin kopyaları sadece edebiyatla sınırlı kalmadı. Genç bir adam Rousseau'nun Ermenonville'deki mezarının önünde kendisini bir tabancayla vurdu. Bu adam, ismini değil sadece umutsuzluğunu itiraf ettiği bir not bıraktı: "Ne refusez pas une sepulture, aux lieux que je vous demande, au malheureux rêveur mélancolique... Ah! qu'il est malheureux l'homme sensible... C'est l'amour malheureux, la mélancolie, le goût des rêveries, ma sensibilité qui m'ont perdu" ("Kadersiz, melankoli hayalcinin sana aşk teklif ettiği yerde gömülmesine bari karşı çıkma! Ah! Duygusal adam ne kadar mutsuzdur... mutsuz aşk, melankoli, hayal meyal bir tat, benim duyarlılığım... bütün bunlar benim yıkılışım oldu").[27] Bu kadersiz gencin mısralarının arasında sıra dışı, hatta takdire şayan bir kader anlayışı solur. Duyarlılık kültünün olanak verdiği şey işte budur.

17.6

18. yüzyılda tabiata duyulan duygulardaki gelişime bakacak olursak duyguların ahlaki bakımdan önem kazanışının bir başka açıdan gün ışığına çıktığını görebiliriz. Bu pek çok şekilde apaçık ortadadır. Bu anlayış, Fransa'da yüzyılın ortalarında aristokratik ve zengin sınıf arasında özellikle bariz bir hale gelmiştir. Tabiata karşı beslenen bu yeni sevgi kırsalda yaşamın gittikçe rağbet görmesinde, kırsalda yapılan yürüyüşlerden zevk alınmasında, küçük kasaba pastoral şiirlerinin ve en saçma örnekleriyle dahi *bergerade*/ çoban oyunlarının artan popülerliğinde görülebilir. Bunlar arasında en meşhuru Marie Antoinette ve hanımlarının kadın çobanları ve sütçü kızları oynadığı Petit Trianon'dur.[28] Fakat belki de tabiata karşı bu eğilim en iyi şekilde Fransız bahçe peyzajının *"jardin anglais"*nin çok öncesinde bizi el değmemiş tabiatla temas ettirmesi amacıyla gerilemesinde görülebilir.[29]

• • • •

27 *a.g.e.*, s. 145-146.

28 Mornet, *Sentiment*, Kısım II, Kitap I, Bölüm 1. Bu gelişmelerin genel bir betimlemesi için bkz. *a.g.e.*, Kısım I ve John McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1981), Bölüm 10.

29 Mornet, *Sentiment*, Kısım II, Kitap II, Bölüm 2.

Tabiata bu geri dönüşte oldukça yeni bir anlayış vardı. Pastoral idile rağbet bu yeniliği gizleyebilir, çünkü o Vergilus'a ve Horace'a kadar gerilere uzanan modellerden yararlanır. Buna göre, köylü basit insanların yaşam tarzları bütünsel erdeme ve kalıcı doyum duygusuna şehir mukimlerinin yozlaşmış durumlarından daha yakındır. Bu klişeleşmiş örnekler 18. yüzyıldaki bir dizi gelişmeyle yenilenmiş ve güçlendirilmiştir. Kısmen dışarıdaki "medenileşmemiş" insanların hikâyelerinin beslediği çeşitli ilkellik formları, gündelik hayatın teşvik edilmesi, tarım bilimine ilişkin İngiltere'den yayılan ciddi ilgi bu gelişmelerden bazılarıdır. Ancak köy hayatının yeniden itibar kazanması tabiata duyulan yeni hissiyattan, aynı kişilerden bazılarının her iki gelişmeye de katkısı olsa da –Rousseau hem sade hayatı hem de gündelik hayatın benimsenmesini desteklemesiyle bu konuda örnek bir isimdir– farklı bir olguydu.

Tabiata karşı bu yeni yönelim sadelik ya da köylülük erdemlerinden ziyade tabiatın içimizde uyandırdığı duygularla ilgilenmiştir. Tabiata içimizdeki güçlü ve asil duyguları ortaya çıkardığı için yöneliriz. Yaratılışın önünde hissettiğimiz huşu, pastoral bir manzara karşısında duyduğumuz huzur, fırtınaların ve terk edilmiş ücra yerler karşısında hissettiğimiz teslimiyet, bazı ağaçlık tenha arazilerde hissettiğimiz melankoli duyguları bu cümledendir. Tabiat bizi kendisine çeker çünkü bir bakıma duygularımıza uyum sağlar, böylelikle hissetmekte olduklarımızı yansıtabilir ve güçlendirebilir ya da aktif olmayan duygularımızı da uyarabilir. Tabiat en üstün duygularımızı müziğe dönüştüren büyük bir org gibidir. Tıpkı müziğe yönelişimiz gibi, tabiata da içimizdeki en iyiyi uyandırmak ve güçlendirmek için yöneliriz.

Jean-Jacques Rousseau'nun defnedildiği Ermenonville'deki bahçeyi inşa eden Girardin, orman, nehir ve tarlaların tasvir ettiği pasajın sonunda şöyle der: "C'est dans de semblables situations que l'on éprouve toute la force de cette analogie entre les charmes physiques et les impressions morales... on voudrait y rester toujours, parce que le coeur y sent toute la vérité et l'énergie de la nature" ("Bu bir kimsenin fiziki güzellik ile ahlaki etkiler arasındaki analojiye eksiksiz bir şekilde tanıklık ettiği durumlardan biridir... Orada sonsuza kadar öylece kalmayı arzu ederiz çünkü kalp tabia-

tın bütün gerçekliğini ve enerjisini hisseder").[30] Mornet'nin kendisinden alıntı yaptığı yazarlardan biri olan Thomas "vastes forést"i ("engin ormanları") sever çünkü onlar "reposent et agrandissent l'âme" ("ruhu dinlendirir ve yüceltirler"); Marquis de Mirabeau'ya göre tabiat güzellikleri "pour soutenir un commerce intime avec sa silencieuse majesté" ("sessiz azametiyle yakın bir alışverişi mümkün kılmak için") yüce bir ruh gerektirir.[31] Bununla birlikte, Marquis de Langle, Thun gölünü ziyaretinden sonra oldukça farklı bir ruh hali içindedir: "Le jour oú je vis pour la premiére fois ce beau lac faillit être le dernier de mes jours: mon exisstence m'échappait; j eme mourais de *sentir*, de *jouir:* je tombais dans l'anéantissement" ("Bu güzel gölü ilk gördüğüm gün sanki benim son günümdü. Varlığım beni terk ediyordu, duygu yoğunluğuyla, zevkle ölmek üzereydim, hiçliğe yuvarlanıyordum").[32]

Yeni "İngiliz" bahçeleri bu ilişki göz önünde bulunarak inşa edildi. Amaç belli duyguları uyandırmak ve beslemekti. Prince de Ligne'e göre bahçe inşa etme sanatının temel bir prensibi vardı: "Cherchons á parler á l'áme" ("ruha hitap etmeye gayret edelim"). Hirschfeld'e göre bu ilke şöyleydi: "Remuons fortement l'imagination et le sentiment" ("hayal gücünü ve duyguları hareketa geçirelim"). Bahçeler her türden duyguyu uyandırmak için inşa edilebilir: bazıları neşeli, bazıları tatlı bir melankolik, bir başkası romantik ve daha bir başkası da görkemli olabilirdi. Bahçe sanatı bizi "par la manière de diriger les terrains, de se donner, á sa volonté, des sentiments et des pensées" ("sırası gelmişken kişinin kendisini istediği zaman duygulara ve düşüncelere verebilmesi için zemin hazırlamaya") yetili kılan bir "metafiziktir." Bu şekilde bahçeler bizi daha iyi kılabilir: "La théorie des jardins nous méne á l'humanité et á l'humanité et á la bienfaisance" ("bahçe teorisi bizi insanlığa ve iyilikseverliğe götürür").[33]

Aslında 18. yüzyıl sonlarında inşa edilen bahçeler insanları daha iyi yapmaya ilaveten daha başka pek çok amaç için kullanılmışlardır. Çoğu yalnız hayalcide hoş bir melankoliyi çağrıştırmak ve bu duyguyu muhafaza etmek amacıyla tasarlandı. Ermenonville'deki

• • • •

30 *a.g.e.*, s. 248.

31 *a.g.e.*, s. 210.

32 *a.g.e.*, s. 269.

33 *a.g.e.*, s. 238, 240.

bahçe dalıp gitmeye yarayan bir sunağa bile sahiptir. Bunu yapabilmek için tabiatın yanında başka vasıtalara da ihtiyaç vardır. Mezarlar, tapınaklar, heykeller, pagodalar ve bazen de yabancı diyarlar ve çok uzak zamanları akla getiren yeni harabeler inşa etmek suretiyle nostaljik bir melankoli çağrıştırırlar. En yüceltilmişinden en heyecan verici olanlarına kadar her çeşit duyguyla oynarlar. Hatta bazı bahçeler esrarengiz ve korku verici bir şeyin önünde duyulan ürpertiyi çağrıştırırlar. Ancak amaç daima *duygular*a yöneliktir.

Bu hareketin ne kadar yeni olduğunu görmek için, bu anlayışı bir bakıma tabiat olayları ile insan arasındaki belli bir uyum veya benzerlik anlayışına dayanan daha evvelki tabiat görüşleriyle karşılaştırabiliriz. Örneğin bu türde bir karşılıklılığı Shakespeare'in eserlerinde görebiliriz: burada büyük tabiat düzensizlikleri insan çevresindeki suçlara eşlik eder ve bu suçları önceden haber verir. Duncan'ın öldürüldüğü gece "havada figanların duyulduğu; ölümün tuhaf çığlıklarıyla çınlayan" asi bir geceydi ve gün ağarmaya başladığı halde gökyüzü karanlık kaldı. Bir önceki Salı günü fare avlayan bir baykuş bir şahini öldürmüştü. Duncan'ın atları geceleyin çılgına dönmüşlerdi, "itaat etmemek için mücadele ederek, sanki/insanlıkla savaşıyorlarmış gibi".[34]

Burada tabiat bir bakıma insan işleriyle uyum içindedir. Fakat ilişki bütünüyle farklıdır ve aslında 18. yüzyıldan bize miras kalan modern ilişkiyle uyuşmamaktadır. Shakespeare bir ontik logos, daha doğrusu Rönesans düşüncesinin benzerine dayanan bir düzen anlayışını kullanır. Aynı hiyerarşik düzen anlayışı kendisini farklı insan, kuş ve hayvani alanlarda da gösterir; bu nedenle bunlar birbirine uyumlu hale getirilir: birindeki düzensizlik ötekine yansıtılır. Duncan'ın öldürülmesi, tıpkı sevimli bir baykuşun şahin öldürmesi ya da hayvanların insanlığa başkaldırması gibi, bütün hiyerarşilerin reddedilmesidir.

18. yüzyıl sonlarındaki tabiat tecrübesi ile paralellikler mevcuttur ancak altında yatan anlayış değişmeye başlamıştır. Eski kozmoloji fiziki ve ahlaki alanları irtibatlandırarak hâlâ mevcutken, bu kozmolojinin "yumuşatılmış ve düzenlenmiş", "neo-klasik bir ılımlılığa çevrilmiş" bir sürümü hâlâ mekân ve tabiat şiirlerinin

• • • •

34 *Macbeth*, 2.3.56, 2.4.17-18.

bazılarının bilgi kaynağıdır.[35] Ancak bu kozmoloji anlayışını tehdit eden alternatif bir anlayış gelişmektedir. Bu anlayışa göre, tabiat olaylarının taşıdığı anlam başlı başına tabiat düzeniyle ya da somutlaştırdıkları idelerle betimlenemez. Anlam fenomenlerin bizim üzerimizdeki etkisiyle, uyandırdıkları tepkilerle tanımlanabilir. Tabiatla bizim aramızdaki yakınlığa artık objektif rasyonel bir düzenle değil de tabiatın bizdeki yankılarıyla aracılık edilir. Tabiatla uyumumuz ontik hiyerarşiyi tanımamıza değil içimizdeki yankıyı açığa vurabilmeye dayanır.

Tabiat, T. S. Eliot'un insan duygularının ve ruh halinin "objektif karşılığı"[36] olarak adlandırdığı şeyin uçsuz bucaksız bir hazinesine dönüşür. Tabiat artık insan ruhundaki en farklı müziği çalabilen, çok düzeyli büyük bir orgdur. Bundan böyle rasyonel düzen zorunlu aracı kavram değildir.

İşte bu nedenledir ki Fransız neo-klasisizmi bu yeni tabiata dönüş hareketine çok katı bir şekilde direnmek zorunda kalmıştır. "Le grand siécle"nin (17. asır Fransa'sı) hâkim estetik anlayışı olarak, kuralları Boileau tarafından belirlenmiştir. Bu anlayış, bir standart olarak tabiata başvurdu, ancak tabiata yapılan bu referansla akla yapılan referans özdeşleştirildi.

> Aimez donc la raison; que toujours vos écrits
> Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.
>
> Bu nedenle aklı sev; yazıların hem parıltısını hem de değerini her zaman sadece ve sadece ondan alacaktır.[37]

Boileau'ya ve takipçilerine göre akıl kısmen Descartes'ın betimlediği yöntemsel, yapısal ve düzenleyici güç olarak anlaşılmak zorundadır. Bununla birlikte, bu anlayış, tabiatın bizatihi aklı somutlaştırdığı eski asli anlamı da kısmen içine aldı. Zihin rasyonel ölçütleriyle kendi benzerlerini yapılandırmak zorunda olduğun-

• • • •

35 M. H. Abrams, "Structure and Style in the Greater Romantic Lyric", *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to F. A. Pottle*, ed. F. W. Hilles, H. Bloom (New York: Oxford University Press, 1965), s. 537.

36 T. S. Eliot, *The Sacred Wood* (Londra: Methuen, 1950), s. 100.

37 Boileau, alıntı için bkz. L. Furst, *Romanticism in Perspective* (New York: Macmillan, 1969), s. 252.

dan ve tabiatın bizatihi kendi düzeni ve uyumu olduğu için sanat akla tabi olmak zorundadır.

En muhteşem eserlerini XIV. Louis döneminde ve onun için veren Le Nôtre'un bahçeleri neo-klasisizmin en mükemmel örnekleridir. Bu bahçeler yapısal bir akıl düzenini tabiata dayatma anlayışına sahiptir –Versailles'da gördüğümüz şekliyle, bunu uzun dehlizler boyunca düz hatlar çizmek suretiyle yapar. Fakat aynı zamanda tabiatın ve Tanrı'nın desteklediği bir hiyerarşiyi temin eden güneş kralın esas güç olduğu bir düzeni de yansıtırlar.

"Jardin anglais" (İngiliz Bahçesi) ise bütün bunlara karşı bir protesto, bir başkaldırıdır. Bu bahçeler tabiatla yüz yüze gelebileceğimiz yerlerdir. Ancak bu yüzleşme eski ontik akla artık hiç yer vermez. Yöntemci aklın soyut, yapay düzenini reddetmemizi talep eder. Amacı el değmemiş tabiatın içimizdeki kendiliğinden duygu tepkilerini uyandırmasına imkân sağlamaktır.

Daha önce korkunç, düzensiz gözüyle bakılan şey şimdi hayret ve huşu uyandıracaktır. Bu "ulvi" diye adlandırılmaya başlayan şey olabilir.[38] Mme. Necker şu sözleriyle eski düzen adına şuna karşı çıkar:

> Nous sommes bien loin encore de cet amour de la nature qui fait reconnaître la perfection dans les justes proportions, dans le rapport des effects avec nos goûts et non dans l'étonnement qu'elle nous cause.
>
> Kusursuzluğu sebep olduğu şaşkınlıkla değil de gerçek oranında, zevkimize etkileri bağlamında kabul eden tabiat sevgisinden hâlâ çok uzağız.[39]

• • • •

38 Burke ve daha sonra da Kant tarafından geliştirildiği şekliyle, 18. asırdaki yüce betimlemesi bu yeni estetik ve öznel tepkiyle ilintilidir. Burke yücenin kaynağını bizim acıya ve tehlikeye gösterdiğimiz tepkide bulur. Kant'ın yüce anlayışı ise onu bizim pratik akıl faili olarak kendi varlığımızın "nesnel bir bağıntısı" olarak görür. Yüce böyledir, çünkü o bağımsız ahlaki gücümüzle ilgili bir duyarlılığı ortaya çıkarır. Tabii ki burada tepki artık bir duyarlılık olarak tanımlanmaz. Bkz. E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (Londra: 1757; 2. baskı, 1759), yeniden baskı edisyonu J. T. Boulton (Londra: Routledge, 1958), Kısım I.Vii ve I. Kant, *Critique of Judgement*, birinci kısım, birinci bölüm, birinci kitap.

39 Mornet, *Romantisme*, s. 47. Mme. Necker'ın kızı Mme. De Staël'in Alman Romantizminin Fransa'ya daha sonraki girişinde önemli figürlerden biri olması tarihin garip bir cilvesidir.

Ancak yeni tabiat sevgisi tam olarak bizde uyandırdığı şeylere dayanmaktadır.

Bu anlayış günümüzde tabiatın bizim açımızdan ifade ettiği anlamla hâlâ fark edilebilir bir şekilde süreklilik arz eder. Shakespeare'in başvurduğu tecrübe ile Le Nôtre'ın tasarım ilkeleri artık bizim için yaşayan tercihler olarak geçerli değildir. Mornet bunu güzel ifade eder:

> Du jardin architectural nous aboutissons au jardin état d'âme. Cela marque l'étape décisive. Aprés Rousseau, la nature devient décidément ce qu'elle est pour nos âmes modernes, la vie confuse et profonde où s'épuise et s'épanche tout l'inexprimable de nous-mêmes.
>
> Mimari bahçelerden ruh hali bahçelerine eriştik. Bu belirleyici adıma işaret eder. Rousseau'dan sonra tabiat, biz modernlerin tabiattan anladığı şeye, yani içimizdeki kelimelerle ifade edilemeyecek olan her şeyin uzun uzun anlatıldığı derin ve karışık bir yaşama dönüşür.[40]

Bu, tabiatla ilişkinin modern kimliğe dayandırıldığını söylemenin bir başka yoludur. Bu 18. yüzyıl sonlarının dönüm noktasını ne ölçüde geçtiğini ve bizimle aynı tarafta durduğunu tespit etmemize imkân verir.

Bu bağlamda, bizi çevreleyen tabiat ya da dünya, artık bizi kendisine kıyasla rasyonel bir varlık olarak yapılandıran şeyi betimlediğimiz bir düzenin ifadesi olarak görülemez. Bu Platon'un örnek bir şekilde ifade ettiği türde bir ilişkidir. Bizim rasyonel oluşumuz bizim potansiyel olarak görmeye ve sevmeye yetili olduğumuz eşyanın düzenine uyum sağlamamızla özdeşleştirilir. Bu temel yapısal ilişki pek çok şekilde modern dönem öncesine kadar gücünü muhafaza etti. Shakespeare'in başvurduğu arka plan bunlardan sadece birisidir.

Ancak 18. yüzyıl ve sonrasında doğuşuna tanıklık ettiğimiz tabiata karşı duyduğumuz hislerde, bu türde ilişki kökten yıkılmış ve sonra da unutulup gitmiştir. Burada oldukça farklı bir insan kimliği anlayışı geçerlidir. Bizi harekete geçiren ve duygularımızı uyandıran tabiat artık bize asli bir akıl anlayışıyla bağlı değildir. Artık ta-

• • • •

40 Mornet, *Sentiment*, s. 255

biat bizim rasyonelliğimizi belirleyen bir düzen olarak görülmez. Aksine kendimizde keşfettiğimiz gaye ve yeteneklerle tanımlanırız. Tabiatın şimdi yaptığı şey bunları uyandırmaktır. Bundan böyle bu tabiat öznel, yöntemsel bir güç olarak anlaşılan analitik, bağımsızlaştırıcı, düzen dayatmacı aklın aşırı baskıcı düzenleyici kontrolüne karşı bir hissiyatın farkına varmamızı sağlayabilir.

Bir başka ifadeyle 18. yüzyılda başlayan tabiata karşı bu modern hissiyat aklın ontik logosta ifade edilen modern dönem öncesi kimliğine karşı bağımsız aklın yeni kimliğinin galibiyetini varsayar. Descartes ile Locke Platon'a ve anlamlı düzen teorilerine karşı çoktan bir başarı elde etmişlerdi. Kendi tabiatımız gayelerin asli rasyonel düzenleyici tarafından değil kendi içsel saiklerimiz ve iç içe geçmiş bütündeki yerimizle belirlenir. İşte bu nedenle, duygularımız daha önceki felsefelerin imkân vermedikleri bir şekilde değerli olabilirler. Bağımsızlaştırıcı aklın önceliği bu değeri vurgulamanın neden önemli olduğunu açıklayabilir. Bu neden tam olarak duygularımızı Lockecu Deizmin harici teorisindeki etik marjinalleşmeden kurtarmasıdır. Hutcheson'u harekete geçiren şey buydu ve daha sonraki duyarlılık kültü de aynı istikamette bir hayli mesafe katetti.

Bu yeni salınım düşüncesi Romantiklerde gördüğümüz gibi karşılıklılık ve anlamlı bir düzen şeklinde bir kozmoloji anlayışının yeniden keşfine engel değildir. Schelling'e göre, bir anlamda da Novalis'e göre ve tabii ki anti-Romantik Hegel'e göre, tabiatın "anlamı" Hegel'in "rasyonel" olarak tanımladığı objektif bir düzen tarafından belirlenir. Ancak bu teoriler gerçekte oldukça yeni bir temele dayanır. Bunlar dışavurumcu (*expressivist*) bir tabiat ve insan yaşamı teorisine dayanır. Bu kuramlar salınım anlayışını bir özneye dahil ederler. Aslında bunu daha ileri götürürler ve tabiatı bizatihi bir öznenin ifadesi olarak görürler. İçimizde salındıkları şekliyle doğal fenomenlerin "anlamı" Tanrı'nın ya da bir dünya ruhunun bu olaylarda gerçekten ifade ettiği bir anlamı yansıtır. Deizm kolayca panteizme kayar. Fakat bütün bu teoriler sınırın modern tarafında kalırlar, çünkü bu anlama erişim içe dönüşü gerektirir. Bunun nedeni dünyanın ve bireyin içinden tek bir hayat akıntısının geçmesidir. Coleridge şöyle der: "Düşünürken tabiat objelerine bakarken... daha çok yeni herhangi bir şeyi gözlemlemekten ziyade daha önce ve ebediyen içimde mevcut olan bir şey için sembolik bir dil araştırırım, adeta talep ederim." Wordsworth

da, "çoğunlukla harici şeyleri harici varlıklara sahip şeyler olarak düşünemezdim ve kendi ruhani tabiatımdan ayrı değil de ona özgü olarak gördüğüm her şeyle söyleştim" der. Ya da Novalis'in öz bir şekilde belirttiği gibi, "Nach inen geth der geheimnisvolle Weg" ("manevi olan gizemlerle dolu bir yolda gider).[41]

Bundan tabiat düzenini yorumlamak için gerekli olan dilin açıkça geçerli her çeşit karşılığının okuduğumuz bir dil olmadığı anlaşılır; bu dil içimizdeki dünyanın salınımlarından hareketle şekillenmelidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu "çözümü zor bir dildir".[42]

Duyarlılık kültüyle bağlantılı yeni tabiat sevgisi, derin kültürel değişimi gözler önüne seren bir göstergedir. Bu sevgi modern kimliğin eğitimli sınıflarda, profesyonel felsefenin etki alanının çok ötesinde, hangi gedikleri açtığını gösterir. Laurence Sterne duyarlığı "duygularımızın ebedi şelalesi... içerde kıpırdayan uluhiyet" şeklinde tanımlar.[43] Bir filozofun değil de o dönemin en meşhur yazarlarından birinin kaleminden dökülen bu ifade, hem duygunun merkeziyetini hem de ahlaki kaynaklarımızın içimizde, bizim için neyin önemli olduğunu belirleyen içsel bir tabiatta olduğu anlayışıyla bağlantısını yakalar.

17.7

Bu gelişmelere paralel bir şekilde, Pietist, Metodist ve Hasidizm gibi dönemin dini uyanış hareketlerinde duyguya yeni bir önem atfedildi. Almanya'da 17. yüzyıl sonlarında Spener ve Francke ile başlayan Pietist hareket, ortodoks Protestanların doktrinel doğruluğa yaptıkları vurgudan yüz çevirerek, derin bir dindarlık ve kutsal bir yaşamı ortaya çıkaracak "yeni bir doğum" meydana getirmeyi amaçlar. Bu anlayış, Wesleyci Metodizmdeki temel etkenlerden biriydi.

• • • •

41 Alıntı için bkz. Abrams, "Structure and Style", s. 551-552.

42 Bkz. Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1968).

43 Laurence Sterne, *Sentimental Journey*, ed. Herbert Read (Londra: Scholastic Press, 1929), s. 125.

Wesley'in tersine Kont Zinzendorf ve Alman Pietistleri anti-rasyonel olma eğiliminde olmalarına rağmen, bütün bu hareketler imanı ve dindarlığı, öğrenmeden ve teolojiden daha önemli hale getirdi. Bu hareketler, Reformasyon anlayışının tam bir kişisel bağlılık talebinin kendilerine has bir yorumuydu. Ancak 18. yüzyılın ikliminde bu kişisel bağlılık, güçlü bir duygu gösterimi olarak tezahür etti. Buna benzer bir nitelik, teolojik geri planı daha fazla ortodoks Kalvinci olmakla birlikte, Amerika'daki büyük uyanışta (*Great Awakening*) daha da barizdi.

Bütün bunlar betimleye geldiğim duygunun daha seküler yüceltiliş şekilleriyle nasıl ilgilidir? Bu soruyu cevaplamak oldukça zordur, ancak muhtemelen etki her iki yönde de ilerlemiştir. İnsan iyiliğinin uygun duygular bağlamında tanımlanmaya başlandığı bir çağda dindarlığın böyle duygusal bir şekil alması doğaldı. Buna karşılık, dini hayatta derin duygusal ifadenin takdis edilmesi daha sonraki bir evrede duyguların aile içinde –çocuk yetiştirme hususunda katı evanjelist bakış açısına rağmen–[44] daha bir coşkun yaşanmasına yol açtı.[45]

• • • •

44 Bkz. Philip Greven, *The Protestant Temperament* (New York: Knopf, 1977), Bölüm 2.

45 Tıpkı Virginia meselesinde Jan Lewis'in iddia ettiği gibi; *The Pursuit of Happiness*, s. 222-223.

Dördüncü Kısım

TABİATIN SESİ

18. Çatlamış Ufuklar

18.1

Bütün bunlar boş umutlar veren tarihsel nedensellik sorularını gündeme getirir; kendimi bu soruları yanıtlamaya liyakatli hissetmiyorum. Burada kesin görünen hadise şudur: daha önce betimlediğim felsefi değişiklikler, yaygın kanaatlerde ve duyarlıklarda gerçekleşen büyük çaplı bir dönüşümün neticesidir; aynı zamanda da bu felsefeler söz konusu dönüşümü ifade ederler. Yeni bir ahlak kültürü diyebileceğimiz hareket İngiltere'nin, Amerika'nın ve (bazı yönleriyle) Fransa'nın üst orta sınıfından dışarıya ve alt sınıflara doğru yayılmaktaydı. Bu yeni anlayış, yeni toplumlara ve tabakalara geçiş yaparken çoğunlukla değişime uğradı; böylece netice olarak birbirine benzeyen bir ahlak kültürleri ailesi ya da çeşitli uluslar ve sosyal sınıflarda medeniyet-çapında gözlemlenen çeşitleriyle önemli belirli nitelikler ortaya çıktı. Böylelikle Anglo-Fransız "Aydınlanma" kültürü, Almanya'da oldukça kendine has bir şekilde yankılandı.[1] Modern içe kapalı (*self-enclosed*) aile olgusu çeşitli sınıflarda farklı farklı tecrübe edildi.

Ancak bütün sürümlerde bazı ortak temalar göze çarpar. Bu daha önce değindiğim üç anlamda da ferdiyetçi bir kültürdür: özerkliği takdir eder; kendi kendini keşfe, özellikle de duygulara önemli bir yer atfeder ve iyi yaşam görüşleri genellikle kişisel sorumluluk gerektirir. Bunun neticesi olarak, bu kültür siyasi söyle-

• • • •

1 Louis Dumont (*Essai sur l'individualisme*, Paris: Gallimard, 1983) İngiliz-Fransız Aydınlanmasını benimseyen ve dönüştüren Almanya'nın durumunu dikkatli şekilde analiz eder. Bu konuyu şu eserimde de ele almıştım: *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), Bölüm I.

minde insanların bireysel haklar bağlamında hak ettiği dokunulmazlıkları formüle eder. Egaliteryan/eşitlikçi eğilimi nedeniyle de bunları evrensel haklar olarak görür.

Aynı zamanda bu kültür, üretken çalışmaya ve aileye önem verir. Bu bağlamda aile ideal olarak birbirine yakın fertlerden oluşan bir sevgi topluluğudur; üyeleri bu ailede insani gereksinimlerinin önemli bir kısmını karşılarlar. Günümüzde belirli bazı alt kültürlerde ailenin yerini bu gereksinimin gerçek mevkii olarak cinsel birliktelik ya da "ilişki" alabilir, ancak burada dahi hâlâ sevgi esastır. Bu kültür, duygulara ahlaki bakımdan yaşamsal bir önem atfeder ve bunların derinliğine inilmesi ve ifade edilmesinin de üzerinde önemle durur. Evrensel iyilikseverlik ya da en azından dürüst davranış bu kültürün en önemli sosyal erdemidir.

Buraya kadar saydıklarımız bu kültürün basit bir tasviri dahi değildir. Bu kültüre ait başka temel nitelikler de vardır. Örneğin son bölümde betimlediğim tabiatla yeni türde bir ilişki kurulması bunlardandır. Aynı şekilde acı çekmekten kaçınmaya verilen önem ve kendini ifadeye verilen önem de bu niteliklerdendir. Bütün bunları ya göz ardı ettim ya da çok az değindim, çünkü bunları betimlemeden önce bunlara ait zorunlu arka planı ele almak istiyorum. Burada irdeleyeceğim konularda ise yeterince alt yapıya sahibiz.

Buradaki esas problem, bu ahlak kültürü ile ona ait ekonomik ve sosyal "temel"in ilişkisi sorunudur. Bu konuda derinlikli ve geçerli bir şeyler söyleyebilmeyi arzulardım, ancak bu benim kapasitemi aştığı gibi elinizdeki çalışmanın sınırlarını da aşar. Ancak bu kültürün doğuşunun ekonomi pratiklerindeki, idari yapılar ve metotlardaki değişimlerle ve daha önce ikinci kısmın sonunda sadece kabaca işaret etmek suretiyle belirttiğim disiplinlerle karmaşık bir şekilde ilişkili olduğu ortadadır. Bir bakıma, yeni teolojilerin ve neo-Stoacı felsefenin Avrupa toplumundaki önemli muhitlerin hayatına istikrarlı bir düzen getirmekteki başarısı, iyi organize edilmiş, iç içe geçmiş bir düzende yaşama anlayışının geçerlik kazanmasına katkıda bulundu. İnsanlar bu yaşam tarzına kendi doğal yetenekleriyle uyum sağlıyordu; aynı şekilde onların araçsal aklı kullanarak gündelik yaşama ait hedeflerine yönelik çalışmaları da esaslı bir önem taşıyordu. Bunun yanında, daha etkili ekonomik ve idari uygulamalar konusundaki değişimler de –örneğin tarım bilimindeki ilerlemeler, daha iyi disipline edilmiş ordular, daha etkili

sosyal kontrol mekanizmaları gibi– bu yeni hayat anlayışının yayılmasına katkıda bulunmuştur. Dinsel ifadesini doğal olarak Deizmde bulan anlayış da, tabiat düzenine duyulan bu güvendi. Bir başka ifadeyle, Deizm iç içe geçmiş tabiatlardan oluşan bir düzeni kendi Tanrı ve Tanrı'nın iyiliği anlayışlarının, dolayısıyla da dindarlık anlayışlarının anahtarı yapan bir teolojidir.

Ancak bütün bunlar, bu ekonomik ve sosyal gelişmelerle ahlak kültürü arasında "temel" ve "üst yapı" şeklinde dizisel bir nedensel ilişki kurmamıza olanak sağlamaz. Her ne kadar daha açık kavramlarla algılasak da, bu iki unsur arasında döngüsel bir ilişki söz konusudur. Yani kültür unsurları bu gelişmeleri ortaya çıkaran yapı taşlarındandır –örneğin ferdi otonomluğun ekonomik teşebbüsü ve siyasi otoriteyi oluşturması gibi. Ancak diğer taraftan bu gelişmelerin ileri doğru hareketleri bu kültür unsurlarını yerleştirir ve onların yayılmasını sağlar.

Tarihi nedensellik konusuyla ilgili burada incelemek istediğim ikinci bir meseleye verilecek tatmin edici herhangi bir yanıt da benzer bir döngüsel ilişkiyi varsayacaktır. Bu problem, modern ahlak kültürü ile daha önce incelediğim felsefi formülleştirmeler arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Burada da açıkça tarihsel bir öncelik söz konusu değildir. Kültür çığır açan filozofların formülleştirmelerinden hareketle dışa doğru yayılmadı. Bazen bunun böyle olduğunu söylemek çok makul görünür; muhtemelen filozoflar da hadiseyi bu şekilde yorumlama kolaycılığını tercih ederler. Ancak filozoflar bunu profesyonel bir kibir nedeniyle yapmazlar. Hiç kimse bağımsızlaşma idealinin kültüre Descartes'ın yazdıklarından dolayı girdiğini ya da ferdiyetçiliğin Locke'un düşüncesinden doğduğunu düşünmez. Bu düşünürlerin etkileyici düşünürler oldukları kesindir; ancak onlar hazır olan bir şeyi telaffuz ettikleri kadar bu olgunun gelecekteki istikametini ve şeklini belirlemeye de yardım ederler. Düşünürlerin bu iki fonksiyonu birden yerine getirdiklerini kavramalıyız; böylece yukarıdaki hatanın aksi yönündeki bir yanlışa düşmekten, onları yalnızca tali ve ikincil etkenlerden ibaret görmekten kurtulmuş oluruz. Eğer Locke ferdiyetçiliği ya da boş bir levha (*tabula rasa*) şeklindeki zihin anlayışını bulmasaydı bile, her ikisiyle ilgili bu formülleştirmelerinin 18. yüzyılda geniş düşünce akımları için normatifleşeceği kesindi.

Felsefi formülleştirmeye öncelik verme eğilimi bunun bir formülleştirme olması gerçeğinden kaynaklanır. Kültür boyunca ilerlemek ayrıntılı, muğlak, teşhis etmesi ve tanımlaması güç bir şeydir. Bu girişimde kavramsal bir somut temel elde edebilmek için *histoire des mentalités* (zihniyet tarihi) diye adlandırdığımız kalifiye tarih yazımı formunun en iyi kaynaklarına ihtiyaç duyulur. Descartes ve Locke, bize bunu bütünüyle içeren kısa ve öz cümleler sunarlar. Bu nedenle düşünürle düşünürün kültürü arasında süregelen akıntıyı gözden kaçırmak oldukça kolaydır.[2]

Söz konusu irtibatı koparma yanlışı, (bölüm 4.1'de) ortaya koyduğum terimleri kullanacak olursak, hayat niteliklerini teşhis etmek ile yapısal nitelikleri tanımlama arasındaki ilişkiyi gözden kaçırtır ki bu daha zarar verici bir durumdur. Geniş bir kültür hareketinde, birbirine kenetlenmiş sevgi dolu bir aile, duyguların ifade edilmesi ya da iyilikseverlik idealleri gibi yeni fikirlerin ve iyi yaşam anlayışlarının doğuşuna şahit oluruz. Bunlar filozofların yazımlarında da, biraz daha ayrıntılı bir şekilde, yer alacaktır; ancak filozoflar ilaveten bu düşüncelerin altında yatan yapıcı nitelikleri de belirtmeye çalışırlar.

Böylelikle, duygular kültü ya da hissetmenin önemine yönelik yapılandırılmamış kavrayışın altında yatan ahlaki anlam konusunda felsefi teoriler bulunur. Bu teoriler, ayrıntılı insan psikolojisi ve bu psikolojinin ilahi takdirle olan ilişkisi –ya da ilişkisizliği– konularında ayrıntılı görüşleri de içerir. Bunlar arasında, bir dereceye kadar, yukarıda betimlediğim "temel" ile "üst yapı" arasındakine benzer döngüsel bir ilişki vardır. Bu ikiliden birisinin diğerine karşı mutlak üstünlüğü yoktur, biri diğerinden tamamıyla bağımsız da

• • • •

2 Sonuç bölümünde bu ayrımı gözden kaçırmanın ve herhangi bir kültürel gelişmeyi tikel bir felsefeyle özdeşleştirmenin ne kadar yanlış sonuçlar doğuracağını göreceğiz. Kendi kendinden sorumlu akıl ve bağımsızlık idealleri gibi konular hakkında derinlemesine bir akılcı yaklaşım, bunların örneğin Locke'a ait her şeyi yerli yerinde yapan birey teorisiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olmasının kabul edilmesi durumunda adeta imkânsız olur. Bu ya söz konusu idealleri savunanların bahsedilen teoriyi kabul etme zorunluluğu hissetmeleri ya da tersine bu teoriyi savunamayanların da zorunlu olarak idealleri terk etmeleri gerektiği gibi bir durumu doğurur. İdealler bir tür geçerliliğe sahip oldukları ve teori (bana göre) baştan aşağı yanlış olduğu için, bu özdeşleştirme, hangi şekilde olursa olsun, bizi yanlışa sürükleyecektir.

değildir. Birinci kısımda öne sürdüğüm gibi, yapıcı bir iyiyi açık seçik ifade etmek, benimsenen iyi hayatla neyin hedeflendiğinin belirtilmesidir. Bir kültür içinde belirli hayat niteliklerinin peşinde koşan, düşünmeyen insanların yapıcı iyinin tanımına yönelik önerecek hiçbir şeyleri olmayabilir. Ancak bu onların neyin peşine düşülmeye değer olduğu konusundaki kavrayışlarının kendi metafiziksel durumları –örneğin içlerinde olan ya da olmayan ahlak kaynakları gibi– hakkındaki yapılandırılmamış bazı sezgilerce şekillendirilmediği anlamına gelmez.

Üçüncü kısımda tabiata yeni yönelim bahsinde bu gizli ilişkiye dolaylı olarak değinmiştik. Orada bu yeni yönelimin, yapıcı iyi anlayışımızda ortaya çıkardığı bütün neticeleriyle birlikte, modern içselleşmiş kimlik algısına benzer şeyi yansıttığını, bir bakıma onu varsaydığını göstermeye çalıştım. Bunu söylerken, dağ başlarındaki göllerin güzelliğiyle kendinden geçerilerin ya da bir İngiliz bahçesine dalıp giderek kendilerini bunun yarattığı melankoliye kaptıranların kendileri adına herhangi bir bağımsız özne anlayışı formüle etmiş olduklarını ya da ana felsefe ekollerinin birinden böyle bir anlayışı almış olduklarını iddia etmiyoruz. Bu sadece bu insanların bakış açılarını ve duygularını şekillendiren kültür hareketinin kendilerini anlamlandırabilmek ya da modern dönem öncesi görüşlerin varsaydıkları anlayışın otoritesini baltalamak için böylesi bir anlayışın gerekli olduğunu belirtmektir. Nitekim her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, bu hareket modern kimliğin açık formülleştirmelerinin doğabileceği uygun bir ortam sağladı. Bununla birlikte, bu hareket söz konusu formülleştirmeleri değiştirme ve yönlendirme imkânı da buldu.

İşte bu nedenle, bir kültürdeki yaşam niteliklerinin kendi kendilerine yettiğini, bunların yapıcı niteliklerin çeşitli muhtemel ifade edilişleriyle organik ilişkilerinin olmadığını iddia edemeyiz. Zaten bazı ifade edişlerin uygun olduğunu, gayriihtiyari gerçekleştirilen belli pratiklerin ruhunu yakalayabildiklerini söyleyebilmemiz de böyle bir ilişkinin varlığından kaynaklanır. Fakat aynı zamanda bu niteliklerin ifade edilişleri pratiği de dönüştürebilir. Bir kimse farklı bir yapıcı iyi algısını benimsediğinde hayat niteliğinin kendisi de farklı bir şeye dönüşür.

Bütün bunlar ilişkiyi ifade etmeyi oldukça zorlaştırır. Bu ilişkiyi incelemekte olduğum değişimlerle ilişkilendirmek için, doğal ola-

rak örneğin otonomi, aile hayatının önemi, hayırseverlik gibi belirli hayat nitelikleri bakımından, doğmakta olan ahlak kültürünü tanımladım. Deist tabiat düzeni düşüncesi olarak adlandırdığım şey, on sekizinci yüzyıldaki bu dönüşümün ardındaki yapıcı niteliklerin önemli formülleştirmelerinden biridir. Ancak bu büyük hareket pek tabii ki bu görüş açısına dayanmıyordu. Ancak Deist felsefenin dönemindeki değişimlerin bazılarının ruhunu yakaladığı ve karşılığında da söz konusu değişimlerin gidişatını derinden etkilediği söylenebilir.

Deist düzenin kısa süre sonra bütün inanılırlığını yitirmesi, fakat hareketin artarak devam etmesi gerçeği, söz konusu kültür dönüşümü hareketinin Deizme bağlı olmayışına tanıklık eder. Ancak bu noktada kendi dilimizle kolayca tökezleriz. Çünkü az önce söylediğimizden sanki bu kültür hareketi aslında münferitmiş, içsel olarak belirli formülleştirmelerle bağlantılı değilmiş gibi bir mana çıkar. Buradaki yanılsama belirlilik takısıyla yapılan betimlemeden kaynaklanır. Deizmin çöküşünden, bahsettiğimiz "hareket" değil, temel yaşam niteliklerine ait belli sürümler doğar. Hayat nitelikleri hareketi Deist formülleştirmelerden evrilir, ancak süreç içinde farklı başka bir şeye dönüşür. Bir başka ifadeyle, hareket başka formülleştirmelerin eksenine girer.

Bu ilişkiyi görmek –felsefeyi bağımsız bir şekilde etkin kabul etmemek veya ahlak kültürü dönüşümünün epifenomenal formülleştirmelerden bağımsız şekilde kendi yolunu bulduğunu düşünmek– burada izlemeye çalıştığım ahlaki kaynaklarımızın tarihiyle yüzleşmektir. Çünkü Deizm –ve biraz sonra göreceğimiz radikal Aydınlanma– tarihi olarak çok etkin bir formülleştirmeydi. Deizm bir *Wirkungsgeschichte*'ye (tarihi kabul etme anlayışına) sahip olmuştu.[3] Deizm modern ahlak kültürü hareketince geride bırakılsa da, bu hareketin şeklinin ve istikametinin belirlenmesine önemli katkıda bulunmuştur. Deizm bu hareketi kendi tanımlamalarına sığdıramazdı, fakat onunla tamamen irtibatsız da değildi. Deizm bu kültür hareketine kendi damgasını vurmuştu.[4]

• • • •

3 Bkz. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975).

4 Başka şeyler yanında, edebiyatta yansımasını gördüğümüz felsefi formülasyonlarla büyük kültür hareketleri arasındaki ilişkiyi tartıştım. Ancak bu döngüsel ilişkinin bir benzeri bu kültür akımları ile edebiyattaki önemli formülasyonlar arasında da söz konusudur. *Le Sentiment de la nature en France de J. J.*→

Bu noktada kaçınamayacağımı başka bir nedensellik problemiyle karşı karşıya geliriz. Deizm, Helvétius, Bentham, Holbach ve Condorcet gibi düşünürlerin temsil ettikleri inançsız Aydınlanma hareketine götüren yoldaki ilk adımdır. Bu hareketin söz konusu düşünürlerden sonraki durağı ise modern seküler kültürdür. İşte bu nedenle, daha önce savunduğum gibi, Deizmi doğuran nedenleri anlamak çok önemlidir. Bu nedenleri kavrama, "sekülerleşme" kelimesiyle işaret ettiğimiz bütün bir modern gelişimin anahtarını bize vermeyi vaat eder ya da bizi bununla tehdit eder.

Bu, modern toplumu tanımlamak için çok fazla kullanılan bir terimdir; bazen bu toplumun niteliklerinin kısmi açıklaması olarak bile önerilir. Fakat kavram aslında bir açıklama kaynağı olmaktan çok, bir sorular mahallidir. İnkâr edilemez bir süreci betimler. Bu Tanrı'ya inanç konusundaki bir gerileme sürecidir. Hatta bu süreçte dinin yaşanmasında daha fazla miktarda bir zayıflama ortaya çıktı; bu zayıflama ise dini bütün Batı toplumlarının kamusal ve özel yaşamlarındaki temel belirleyici unsur olmaktan çıkarıp, belli insanların yöneldiği özel yaşama ait bir dizi uğraş alanlarından biri, bir alt kültür alanı haline getirdi.

İkinci değişim –pratikteki zayıflama– birinci değişimden daha yaygındı. Pek çok insan, biçimsel hiçbir dini uygulamaya katılmadığı halde Tanrı'ya ya da bir tür yüce gerçekliğe inanmayı sürdürdü. Bununla birlikte, daha önceki çağlar ve insanlık tarihinin çoğu göz önünde tutulduğunda, belki de en çarpıcı olan değişim inançtaki değişimdir. On yedinci yüzyılda ve on sekizinci yüzyıl başlarındaki pek çok yazar "ateistler"e karşı çıkmaları gerektiğini düşünse de (Mersenne kendi döneminde Paris'te inançsız elli bin kişi oldu-

• • • •

Rousseasu à Bernardin de Saint-Pierre (Paris: Hachette, 1907; yeniden basım New York: B. Franklin, 1971) eserinde Daniel Mornet bu ilişkiyi çok iyi analiz eder (sonuç bölümüne bkz.). Bir taraftan, Rousseau'nun *La Nouvelle Héloïse* adlı eseri yeni duyarlılık felsefesini ve bununla bağlantılı tabiat duygusunu Fransız kültür sahnesinde güçlü bir unsur haline getirdi. Fakat bununla bu türde bir duygu ikliminin söz konusu istikamette daha önce hiç ilerlememiş olduğunu söylemek istemiyorum. Diğer taraftan, bu iklimin önceden var oluşu Rousseau'nun bu yeni bakış açısını nasıl şekillendirdiğini gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır –örneğin, özellikle Rousseau düşüncesine ait olan duyguların asaleti, bunların tabii iyilikle olan münasebeti, bağımsızlık doktrini ve Rousseau'nun örnek haline getirdiği tikel tabii durumlar. *La Nouvelle Héloïse* insanların kitleler halinde İsviçre dağlarına ve vadilerine akın etmelerine neden olmuştur.

ğunu düşünür! Ancak onun kastettiği şey bugün bizim ateist kelimesiyle anladığımızla aynı şey değildir)[5] kullandıkları delillere ve üsluba bakarak inançsızlığın onlara göre kavranılması neredeyse imkânsız bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre, Tanrı'nın yok olması durumunda insan hayatındaki manevi boyut açıklanamaz hale gelir. Whichcote, "zihnin ve anlayışın zoruyla aklını kullanan bir adam gözlerini kullanarak bir güneşin var olduğunu bildiği gibi dünyayı yöneten bir Tanrı'nın olduğunu da bilebilir" der. Ve şöyle devam eder: "tıpkı ağır şeylerin kendi ağırlık merkezine meyletmeleri gibi, zihnin ve anlayışın Tanrı'ya doğru meyletmesi o kadar doğal ve yerindedir".[6] Aslında hem üslup hem de bağlam bakımından ve Whichcote'un usavurum tarzının kendisinden anlaşıldığı kadarıyla, bu iddialar polemikçi bir aldatma olmayıp, düşünürün varlığa bakışının gerçek bir ifadesidir. Hatta 18. yüzyılın son yarısında, Aydınlanma çağında dahi, Holbach'ın evindeki meşhur akşam yemeği anekdotunun da tanıklık ettiği gibi, gerçek ateistliğe oldukça az rastlanmaktaydı. Hume'un dünyada gerçek ateistlerin olup olmadığı hususunda şüpheli olduğunu ifade ettiği söylenir. Baron onu şöyle yanıtlar: "etrafına bir bak ve konukları say". Masada 18 kişi vardı. Holbach, "hiç de kötü değil" der. "Sana hemen şimdi 15 ateist gösterebilirim. Diğer üç kişi ise henüz karar vermediler."[7] Hume'un başlangıç sözleri kadar bu ifadenin tonu da bize o dönemde tam bir inançsız olmanın ne kadar tuhaf karşılandığını gösterir.

Günümüzde ise çok farklı bir iklimde yaşadığımız besbellidir. Ne oldu da buraya gelindi? Burada bir cevap olarak sekülerleşmeye başvurmak sadece problemi yeniden tanımlamak olacaktır, bir yanıt vermek değil. Dini inancın zayıflamasının kaçınılmazlığına yönelik eğlendirici dağınık inançlarımızdan dolayı bu bize bir yanıt gibi gelebilir. Çoğunlukla bu zayıflamanın iki tür etkenden dolayı kaçınılmaz olduğu düşünülür. Bazen modern dünyada gerçekleşen büyük çaplı kurumsal değişikliklerin –endüstrileşme, günde-

• • • •

5 Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme* (Paris: J. Vrin, 1943), s. 171.

6 Benjamin Whichcote, alıntı için bkz. *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 46-47.

7 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, c. I., *The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf, 1966), s. 400-401.

lik yaşamdaki teknolojik dönüşüm, yoğunlaşma ve dolaşım– dini inanç dahil kabile adetlerinden grup kimliğine kadar geleneksel bütün bağlılık ve inanç şekillerinin altını oyduğu düşünülür.

Ancak meseleye yakından bakıldığında bu açıklama inandırıcılığını kaybeder. Endüstrileşmenin, teknolojik değişikliklerin ve dolaşımın daha önceki yaşam modellerine ait pek çok niteliği göz ardı ettiği açıktır. Zaten bunun aksini düşünmek de mümkün değildir? Bu gelişmelerin medeniyetimizde inançsızlığın yayılmasına katkıda bulundukları da şüphe götürmez. Fakat bunların tek başlarına dini inancın altını oymaları söz konusu olamaz (bu teknolojik değişimin aldığı formlardaki tahrik edici değişikliklerle kıyaslandığında durum böyledir, haddi zatında herhangi önemli bir sosyal değişim de buna neden olabilir). Batılı olmayan toplumların bu konudaki tanıklığı belki de tam olarak gerçekleşmemişti; ancak söz konusu toplumlardaki değişim de bu temelli "modernleştirici" endüstriyel değişimlerle inançsızlık arasında açık nedensel bir etki ortaya koymamıştır. Aksine sanki her bir medeniyet bu değişimleri kendine has şekilde tecrübe edecektir. En azından Batıda bazı kesimlerde inançsızlık kültürel olarak "modernite" olarak anlaşılan şeyle irtibatlıdır. Bu nedenle bu değişiklikler buralarda inançsızlığın yayılmasına katkıda bulunmuştur şeklinde kabul edilmektedir.

Kaçınılmaz şekilde inançsızlığa yol açtığı düşünülen bir başka etken de bilimin ve eğitimin yaygınlaşmasıydı. İşte bu noktada ideolojik önyargı belirgin bir şekilde yüzeye çıkar. Bu şekilde düşünenler dini inançların irrasyonel ve aydınlanmamış ya da bilimdışı oldukları yönünde peşin bir yargıya sahiptir. Eğer bu önyargıyı bir an için kenara bırakırsak, modern bilimin başlangıcından itibaren dini bakış açısına ne oranda bağlı olduğunu hatırlayabiliriz –örneğin mekanik görüşün temelinde nominalist teoloji yatar; aynı şekilde günümüzde bilimsel sorgulamanın inançsızlığa yol açabileceği oranda bir tür dindarlığa da yol açabileceğini görebiliriz.

Sekülerleşme teorilerinin hak iddia ettikleri tüm alanı kapsayacak bir açıklama sunabilecek durumda değilim. Fakat bu isimle adlandırdığımız hangi değişimin ne anlama geldiği konusunda bir şeyler daha söylenebilir. Bu yeterli herhangi bir sekülerleşme teorisinin ifade mantığını izah etme çabası olarak görülebilir.

Yukarıda ima ettiğim gibi, burada meydana gelen esas değişiklik, insanların artık, Whichcote gibi, Tanrı'nın var olmadığı farz edildi-

ğinde hayatlarının manevi boyutunun anlaşılamaz olacağını düşünmemeye başlamalarıdır. Seleflerimizin pek çoğuna göre Tanrı'nın varlığını inkâr etme ahlaksızca bir tavır olmasının yanında, tuhaf ve garip tavırdı. Acaba bu tutumu nasıl anlamlandırabiliriz?

Bu kitapta kullana geldiğim dilde, Tanrı'nın bu insanların şu ya da bu şekilde ciddi olarak tasavvur edebilecekleri ahlak kaynaklarıyla irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. "Ahlak kaynakları", ahlaki yetkilendirme için uygun herhangi bir şekilde –tefekkür etmek, dua, ibadet ya da herhangi bir şekilde– kendilerine yöneldiğimiz yapıcı nitelikler için kullandığım bir sanat terimidir. "İnanç çağı" ise Tanrı'nın bütün güvenilir ahlak kaynaklarının içinde yer aldığı bir çağdır.

Böyle bir çağda büyük bir kaynak çeşitliliği söz konusudur ve Tanrı bunlarda çok farklı şekillerde rol oynayabilir. Bu çeşitliliğin farkına varılır bir şekilde örneğin farklı Hıristiyan tinselliği formlarında ifade edildiğini görürüz. Bazı insanlara göre, hayatlarının ahlaki bir boyuta sahip olduğu gerçeği, kendilerinin sadece fiili arzularca güdülenmedikleri ve fakat manevi arzularla hareket ettikleri, karşı konulmaz bir şekilde bir Tanrı'ya yönelik daha yüce bir gayeye hizmet ettikleri anlamına gelir. Onlar açısından başka hiçbir açıklama inandırıcı değildir. Whichcote kesinlikle böyle düşünenler arasındaydı. O, tinsel isteklerimizin, tıpkı gözlerimizin görmesini neyin mümkün kıldığını anlatmasındaki gibi, bize onları kimin yarattığını ve onlara kimin rehberlik ettiği konusunda bir fikir verdiğine yönelik Platoncu düşünceyi ödünç alır. Böylece akıl, bu üstün parçamız, gözlerimizin doğal olarak güneşi kabul eder hale gelmesi gibi, Tanrı'yı kabul eder hale gelir. Yukarıda alıntıladığım, ağırlık merkezi pasajında başvurulan öteki imge daha da etkileyicidir. Zihnimiz, anlayışımız ve isteklerimizin bütünü tıpkı ağır şeylerin yeryüzüne doğru meyletmesindeki gibi "Tanrı'ya doğru meylederler".

Bu anlayış, Augustinuscu Tanrı'nın varlığını ispatlama yaklaşımının temelini oluşturur. Buna göre, Tanrı'nın varlığının ispatı benim kendi manevi tabiatım üzerinde esaslı bir şekilde tefekkür etmemle gerçekleşir. Benim apaçık eksikliğimle mükemmellik özlemim yan yana konulduğunda, bu durum böyle bir arzuyu içime yerleştiren, eken üstün bir varlığa işaret eder.

Ancak Tanrı'nın inkâr edilemezliğini anlamanın başka yolları da vardır. Bağlantı, bir bakıma, bir düzen anlayışı yoluyla dolaylı olabilir. Ahlaki bir fail olarak varlığımın insan toplumundaki ya da belki de tabiattaki bir eşya düzeninin mevcudiyetine bağlı olduğunu düşünebilirim. Bu iki şekilde olur: tinsel bir varlık olmanın ne demek olduğunu kendi toplumumdan ya da kilisemden öğrenmiş olduğumum farkındayımdır; düzenin kendisi iyiliğiyle beni güçlendiren bir huşu ve şükran duygusu ortaya çıkarır. Bana göre bu düzen bir ahlak kaynağıdır. Ancak buna karşılık düzenin iyiliği ilahi bir takdir fikrinden ayırt edilemez: düzeni ancak Tanrı kaynaklı olarak görebilirim. Bu yolla Tanrı'yı mevcudiyetimin tinsel boyutu kadar inkâr edilemez bir varlık olarak görürüm.

Tanrı'nın mevcudiyetini dünyanın düzeni, en açık şekliyle, gaye ve tasarım delili yoluyla ispat etme çabalarının ardında bu tinsel rota yatar. Tıpkı Augustinuscu ispatlar gibi, sağlam kanıtlama denemeleri şeklinde görebileceğimiz –bugün bize oldukça boş görünen– ispatların ardından gitmeli ve telaffuz ettikleri tinsel bakış açısını anlamaya çalışmalıyız.[8]

İnsanları bu her iki yolla Tanrı'nın inkâr edilemez olduğunu hissetmekten hiçbir şey alıkoyamaz. Pek çok insan da bu şekilde hissetmiştir. Ancak yine buna denk bir şekilde bazı insanlar birine ya da ötekine daha fazla eğilim gösterirler. Hıristiyanlık öncesi kozmos felsefelerine duydukları kuşkuları, mevcut sosyal düzeni suçlamaları ve hassas iç mücadele anlayışlarıyla Kalvinci Püritenizmin daha katı ve devrimci kolları katı bir şekilde içsel rotayı tercih eder-

• • • •

8 Doğal olarak, benzer bir gelişme, atalarımız açısından açık ve sorgulanamaz bir gerçeklik olan ölümsüzlük için de söz konusu olmuştur. Ölümsüzlük Tanrı'ya imanla iç içe geçmiş bir inançtır ve o da içe dönük ve dışa dönük bir rotayla desteklenmiştir. Bizim bedenimizden daha yüksek nitelikli olan ve beden ölünce de hayatta kalan bir ruhumuzun oluşu gerçeği, bizim akıl yürütebilen, düşünebilen ve ahlaki bir amacı olan yüce bir tabiata sahip oluşumuzdan ayrılamaz. Tinin gayrimaddi tabiatı ve bölünemezliği vasıtasıyla ortaya konan çok sayıdaki post-Kartezyen ölümsüzlük ispatları derinlerdeki bu inanca ait rasyonel ifade edişlerdendir. Aynı zamanda, ölümsüzlük çok açık bir şekilde her türde ilahi takdir düzeninin kaçınılmaz bir unsurudur. Çünkü ceza ve mükâfatlarla birlikte mutlak bir adalete ve yine manevi gelişmemizin kemaline olanak verebilen yegâne inanç budur. Piskopos Butler ve Kant, kökleşmiş inançların çoktan çatırdamaya başladığı geç bir zamanda olsa da, bu rotayı ifade eden argümanlar ileri sürerler.

ler. İlahi takdire dayalı düzenin önemli bir rol oynadığı yukarıda tanımlanan Deist teoriler ise harici yola yönelirler.

Devrim öncesi çağda Amerikan Protestanlığında farklı mizaçların bir incelemesi olan Philip Greven'in *The Protestant Temperament* eseri bu bağlamda oldukça aydınlatıcıdır.[9] Greven, "evanjelik", "ılımlı" ve "zarif" tinsellik şekillerini birbirinden ayırt eder. Sonuncusu, ismin de anıştırdığı gibi, özellikle kolonilerin sosyal elitleri arasında göze çarpmaktaydı. "Zarifler"in dindarlığını, büyük oranda içsel rotayı tercih eden ilk ikisinden ayıran şey, onların resmi kurumlarla bütünleşmeleri ve bu kurumların ritüellerine katılmalarıydı. Greven, bu grubun "dini tecrübenin ve dini ibadetin bu dünya ile ötekinin temelde birliğini sembolize eden kurumlarda, ritüellerde ve seremonilerde bir araya gelen bütün bir topluluğun ahenkli bir şekilde toplanışının umumi bir ifadesi olduğu yolundaki inançları"ndan bahseder. Devamında ise, "Bu kişilerin dindarlıkları ibadet eylemiyle eş anlamlı idi; bu yüzden de daima her iki dünyayla bütünleşmeyi ifade eden görünür işaretleriyle dış görünüşe dönük bir dindarlıktı" der. Greven'in ifadesiyle, "zariflerin dindarlığı, içsel bir çabaya değil kamusal bir eyleme dönüşmüştür".[10]

Bu insanlar "evanjelik" ya da "ılımlı" eleştirmenlerine kıyasla daha sığ, daha ciddiyetsiz ve daha az dindar görünürler. Bu haksız bir değerlendirme olabilir. Ancak bu kişilerin (ya da seyrek de olsa Deistlerin de) en az kendi içlerinde günahla ve inayetle mücadele edenler kadar bütünüyle inançlı olabilecekleri apaçık ortadadır.

Günümüzde bize tuhaf gelen işte bu inançtaki sarsılmaz, kökleşmiş olma durumudur. Günümüzde insanların çoğunluğunun Tanrı'ya ya da ilahi bir ilkeye inancı ikrar ettikleri toplumlarda dahi, hiç kimse bir Tanrı'nın var oluşuna *kesin* gözüyle bakmaz. Biz eninde sonunda bu durumu açıklayabilmeliyiz (ancak hemen belirtmek isterim ki, bu kitabın sınırları içinde böyle bir çabaya girişilmeyecektir).

Bazı insanlar açıklamanın temelde engellerin ortadan kaldırılmasına yönelik olması gerektiğini varsayarlar. Onlara göre, halihazırdaki belirsizliğimiz gerçek epistemik durumumuzu, Tanrı soru-

• • • •

9 Philip Greven, *The Protestant Temperament* (New York: Knopf, 1977).

10 *a.g.e.*, s. 328, 324.

sunun gerçekte biz insanlara ait oluşunu yansıtır. Hiç kimse bunu kesin olarak bilemez, bu durumda da daha önceki, bilgisiz çağlardaki insanların nasıl olup da bu gerçeğin farkında olmadıkları bir soru olarak karşımızda durur. Onların görüşlerini daraltan at gözlüklerini anlamak zorundayız. Sekülerleşme bu at gözlüklerinin kademeli olarak giderilmesiyle açıklanır. Böyle bir görüş ise, yukarıda karşı çıktığım, bilimden ve eğitimden kaçınılmaz bir şekilde inançsızlık neticesinin çıkacağı yönündeki teoriyi desteklemektedir.

Bir bakıma, mevcut kararsızlığımızın, kökleşmiş bir kesinliği kaybetmemizin epistemik bir kazanç olduğu konusunda hemfikirim. Ancak bu görüşe katılışım çok farklı bir nedene dayanır. Ben Tanrı'yla alakalı olarak, ifade edilmemiş, gerçek epistemik bir çıkmazın söz konusu olduğunu düşünmüyorum. Bizim kesinlik anlayışımız ya da Tanrı sorunsalı ahlak kaynakları anlayışımızla ilgilidir. Seleflerimiz genellikle kendi inançları konusunda endişe taşımıyorlardı; çünkü tasavvur edebildikleri kaynaklar inançsızlığı aklın almayacağı bir tercih olarak gösteriyordu. O dönemden itibaren gerçekleşen en yaşamsal hadise muhtemel başka kaynakların ortaya çıkması olmuştur. Bu kaynakların çoğul olduğu bir durumda, pek çok şey daha önce olmadıkları şekilde sorunsallaştı –sadece Tanrı'nın varlığı değil aynı zamanda aklın tutkuları yönetmesi gerektiği gibi "şüphe götürmez" etik ilkeler bile. Kim bilir belki de mevcut ahlak kaynakları konusunda bundan sonraki değişimler bütün bu sorunsalları sorun olmaktan çıkaracaktır. Bana göre mevcut durumumuz epistemik bir kazancı temsil etmektedir; çünkü geçen son iki yüzyılda önümüze açılan alternatif ahlak kaynakları hakiki ve önemli insan potansiyellerine karşılık gelir. Pek çoklarının yaptığı gibi, bu kaynakların büyük ölçüde yanılsamaya dayandığını iddia etmek mümkündür. Ancak eğer ben haklıysam ve netice olarak biz daha iyi bir epistemik durumdaysak bile, bu bizim "hakiki" bir epistemik durumdan bahsetmemize imkân vermez.

Sekülerleşmeyi izah etme bakımından, bu durum, problemi at gözlüklerinin çıkarılması meselesi olmaktan çıkarır; artık mesele bu yeni kaynakların nasıl kullanılır hale geldikleri meselesidir. Bu anlamamız gereken kültürel bir değişimdir. Sekülerleşme insanlar daha fazla eğitildiği ya da bilim ilerlediği için doğmaz. Bunların sekülerleşmeye etkisi olmuştur, ancak bunlar belirleyici unsur değildir. Bu konuda belirleyici unsur, insan kitlelerinin artık bir

Tanrı'nın varlığını zorunlu görmeyebilen oldukça farklı türde ahlak kaynaklarını algılayabilmeleridir.

Yeni ahlak kaynakları açısından neyin "kullanılabilir" hale geldiğini görmeye çalıştığımızda "Aydınlanmanın" kendi başına sınırlı etkisi açıkça ortaya çıkar. Bunun çok zor bir soru olduğunu itiraf ediyorum. Fakat burada kullanılabilirlik başka, oldukça farklı bir pozisyonun mantıken kavranabilir olduğu ya da gelenekte yer aldığı anlamına gelemez. Bu bağlamda, ortaçağ ve erken modern dönem boyunca antik filozoflara ait bir dizi pagan düşünce "kullanılabilir" durumdaydı. Ancak sadece küçük bir azınlık –pagan, yani İbrahim'in Tanrı'sını inkârı gerektiren bir formda– bunlardan birini ya da ötekini benimsedi. Bununla birlikte, etkili düşünce okulları antik düşüncenin Hıristiyanlaşmış sürümleri üzerinden yapılandırıldı. Epikürcülükten etkilenmiş bir avuç ateist mevcuttu –Chevalier de Méré bunlardan biridir. Shaftesbury'nin düşüncesi de antik Stoacı bir pozisyona yakındı. Spinoza, Kartezyencilik kaynaklarından yola çıkarak kendi orijinal "pagan" felsefesini icat etti.

Bu günden geriye baktığımızda, bu insanları geleceğin öncü işaretçileri olarak görmek isteriz; onların aynı antik kaynaklardan beslenmelerine rağmen aynı zamanda Hıristiyanlığa bağlı kalan çağdaşları da bize göre inançsızlıklarını gizleyen düşünürlerdir. Ancak bu anakronistik bir tavırdır. Spinoza ve Shaftesbury –fakat Chevalier de Méré değil– Romantik dönem boyunca önemli kültürel referans figürleri oldular. Söz konusu dönemde Spinoza, tıpkı Hobbes gibi, temelde bir tür endişe uyandırıcı yanlış ölçütü temsil eden, doğru düşünceye ait argümanların hedef tahtası olan, bozgunluk çıkaran, yıkıcı bir yabancı olarak görülmez. Goethe'ye ve onun çağdaşı diğer düşünürlere göre Spinoza geleceği haber veren bir kâhin konumundaydı.

Ancak eğer Spinoza yaşamından sonra kendisine hangi fikirlerinden dolayı hayranlık duyulduğunu duyabilseydi oldukça şaşırırdı. Nitekim Spinoza, Almanya'da hem Weimar klasikçileri hem de Romantiklere ait bütün bir kuşağın hayal gücünü esir alan muazzam yarı panteist bir anlayışın öncüsü olarak ortaya çıkar. Bu tabiatın bütününe nüfuz eden ve insanlıkta da ifadesini bulan adeta panteist bir kozmik ruh anlayışıdır. Burada hakikaten güçlü bir şekilde erişilebilir durumdaki gelişmekte olan bir ahlak kaynakları anlayışını yakalarız. Gerçek Spinozacılık henüz gündemde değildi.

Shaftesbury de oldukça benzer nedenlerle son derece etkili olmaya başlar: tabiatın birliği anlayışı, plastik güçler doktrini, ahlaki duygu teorisini yaratan kimse olarak görülmesi onu Romantik dönem Almanları için bir esin kaynağı haline getirdi. Epictetus'un sert takipçisi olarak ise unutuldu.

18.2

Romantiklerden bahsetmekle asıl anlatmak istediğim hikâyemin sınırlarını aşmış oldum; fakat bu yorumların amacı, ahlak kaynaklarını gerçekten mevcut kılan şeyin mahiyetini anlamaya yönelikti. Meşhur ve hatta büyük saygı duyulan kitaplardaki açıklamaların yetersizliği ortadadır. Neden yetersizdir? Bu sorunun kısmi cevabı şudur: Pagan yazarlar, erken modern ahlak tecrübesinin çok önemli bazı unsurlarını öngörememişlerdir. Daha sonra iyiliksever liğe ya da diğergamlığa dönüşen *agapē* boyutu Hıristiyanlık öncesi yazarların gözünden bütünüyle kaçmıştır. Gündelik hayatın benimsenmesi de böyledir. Augustinus sonrası içedönüklük boyutu ve bu anlayışın uzantıları olan bütün kendi kendini kontrol ve kendini keşfetme anlayışları da pagan yazarlarda görülemez. Antik felsefelerin en yıkıcısı olan Epikürcülük de, ilahi takdire inancın her türünü inkâr etti. Buna göre iyiliksever bir düzene olan inanç bütünüyle inkâr edilmeliydi. Öte yandan ahlaki ve açıklayıcı kategorilerini logos ontik teorisinde birleştirmek suretiyle kozmik düzene inanan antik çağ düşünürlerinin gerçek doktrinleri giderek gelişen mekanik bilimin önünde savunmacı bir konuma düştüler.

Antik düşüncedeki bu noksanlıkları belirlemek gerçek anlamda 18. yüzyılda doğmaya başlayan ve bizim çağdaş durumumuzu tanımlayan alternatif ahlak kaynaklarını betimlememize katkıda bulunacaktır. Aşırı basitleştirme yapmaksızın bunları iki başlık altında ya da iki ahlaki keşif "cephesi" olarak derecelendirebileceğimizi düşünmekteyim. Birinci cephe insan failin kendi gücünün sınırları dahilindedir. Bunlar öncelikle rasyonel düzen ve kontrol güçleri; bunun ardından ise, daha sonra göreceğimiz üzere, ifade ve telaffuz güçleridir. İkinci cephe ise, tabiatın derinliklerinde, eşyanın düzeninde bulunur; bunun yanında söz konusu alan benim kendi tabiatımdan kaynaklanan arzularım, duygularım, ilişkilerimde karşılık bulur.

Nasıl bir alternatif olarak doğduklarını görmek için her iki cepheyi de gereğinden fazla irdeledik. Rasyonel kontrolün bağımsız öznesi olmayı ve dolayısıyla da her şeyi yerli yerinde yapan (*punctual*) bir birey olmayı öğrenme, rasyonel failler olarak kendi saygınlığımız konusunda bilinç sahibi olmamıza bağlıdır ve hatta bu söz konusu bilinç böyle bir öğrenmeye destek olur. Bu saygınlık bilincinin Descartes ve Locke'la birlikte, daha sonra da Kant'ta yeni bir vurguyla, nasıl bir ahlak kaynağına dönüştüğünü gördük. Bütün bu yazarlarda bu saygınlık anlayışı teist bir perspektife oturur. İnsan aklının ve iradesinin olağanüstü güçleri Tanrı yapısı ve Tanrı'nın planının bir parçasıdır; dahası bunlar içimizdeki Tanrı imgesini oluşturan unsurlardır. Ne var ki artık kaynaklar içimizde, özellikle de sahip olduğumuz belirli güçler dahilinde bulunduğundan dolayı, bağımsız, yani teist olmayan bir ahlak anlayışının temelleri de ortaya çıkmış olur.

Benzer şekilde, ilahi takdir düzeni anlayışının iç içe geçmiş varlıkların oluşturduğu geniş bir ağ şeklinde bir tabiat algısına doğru geliştiğini gördük. Bu tabiat ağı kendi içindeki her bir unsurun muhafaza edilmesine yönelik olarak çalışır. Burada bu çok eski ilkenin, artık içerdiği, duyusal yaratıkların hayatı ve mutluluğunu sağladığı kabul edilir. Sıradan tatminleri önemli olarak belirleyen yalnızca bu düzen değildir. Bu gerçeğe hem aklımız hem de duygularımız yoluyla erişiriz. Bu kavrayışa kendi içsel tabiatımız vasıtasıyla ulaşırız. Orada tabiatın sebep olduğu iyi şimdi artık bütünüyle doğal, müstakil bir iyidir. En yakınımızdaki ahlak kaynağı ise kendi kendine yeten iç içe geçmiş varlıklar düzenidir. Bu düzenin esaslarına kendi içimizde erişimimiz mümkündür. Artık sahne tabiatın yaratıcısı olmaksızın bizatihi kendisinin ana ahlak kaynağına dönüşeceği alternatif, bağımsız bir etik için hazırdır.

Her bir durumda da, eşikte bulunan bu görüşleri ortaya çıkaran dürtü Hıristiyan kültürünün içinde mevcut olmuştur. Kartezyen dönüşümün ardında Augustinuscu içedönüklük anlayışı bulunur. Aynı şekilde, mekanik evren anlayışı başlangıçta Hıristiyan teolojisine ait bir zorunluluktan dolayı ortaya çıktı. Bağımsız özne, önceden Tanrı'ya tahsis edilmiş olan bir yere yerleşmiştir; bağımsız özne, dünya karşısında Tanrı'nın benzeyişinde yaratılan bir varlığa yaraşır bir duruşu benimser. İç içe geçmiş tabiat inancı, temel Yahudi-Hıristiyan fikri olan gündelik hayatın benimsenmesi anlayı-

şını takip eder. Böyle bir tabiat inancı, Tanrı'nın insanın yararını gözetmek adına kendini alçaltmasını Tanrı'nın iyiliğinin bir gereği olarak gören, önemli bir Hıristiyan ilkeyi genişletir.

Her bir durumda bir dönüşüme neden olabilecek bir kavram ortaya çıkar. Bu dönüşüm söz konusu kavramı Hıristiyan inancının tamamen dışına taşır. Ancak böyle bir kavramın ortaya çıkması dönüşüm üretmek için tek başına yeterli değildir. Dönüşüm için bir takım ilave güdülere gereksinim vardır. Dönüşüm insanların bu ahlaki kaynakların yalnızca teist-olmayan formlarıyla kabul edilebileceğini, dolayısıyla ancak bu şekilde bizi eyleme yönlendirebileceklerini kabul ettikleri anda zorunlu hale gelir. Bağımsız, rasyonel kontrolün saygınlığı sadece Tanrı'ya teslimiyetten bağımsız olduğunda hakikidir. Tabiatın iyiliği ve/veya tabiata kendimizi tam olarak vermemiz, tabiatın bağımsızlığını kabul etmeyi ve herhangi ilahi bir çağrıyı reddetmeyi gerektirir. Bu kitabın izleyen bölümlerinde bu değişikliklerin, özellikle de ikincisinin mahiyetini ele almak istiyorum. Daha doğrusu bu konu bundan sonraki tartışmalardaki en temel temalardan biridir.

Ancak şimdi bir alternatifi "geçerli" kılan şeyin, eylem anlamında, ne olduğu sorusunun yanıtına doğru biraz ilerleyebilmek için bu taslağı çiziyorum. Neden Epikür'ün *ataraksia* kavramı ya da Stoacı *apatheia* değil de, bağımsızlığın saygınlığı ve tabiat kaynakları önem kazanmıştır? Hatta neden Spinoza'nın *amor intellectualis Dei* anlayışı rağbet görmemiştir? Bir defa bu durum insanların onaylamaya başladıkları önemli hayat niteliklerini yakalayan bir kaynak olmasıyla ilgilidir. Yukarıda belirttiğim gibi, hiçbir antik görüşün modern anlamıyla iyilikseverliğe yer vermeyişi, onların cazibesini çok ciddi oranda azaltır. Ancak bu durum aynı zamanda bu yaşam niteliklerinin insanların sürdürmekte oldukları tinsel hayat dahilinde kabul gören yapıcı niteliklerle ilintilendirilmesiyle de alakalıdır. Gandhi'nin çok daha sonraları gösterdiği gibi, aktif iyilikseverlik anlayışı *Bhagavad Gita*'nın belli bir yorumundan da esinlenebilir. Ancak bu, birkaç ender, özgün ruh hariç, 18. yüzyıl seleflerimiz açısından hiçbir anlam ifade etmez.

Bu iki niteliği şu ilginç açıklayıcı soru ortaya çıkarır: acaba belli bir çağda belli yaşam nitelikleri neden belirginleşir ve adeta vazgeçilmez hale gelir? Bu soruyu yanıtlamak için fikir verici kısmi ipuçları vermekten öteye asla gidemeyiz. Sosyal, ekonomik ve siyasi

formların belli başlı gelişimlerinin bunda rolü olduğu kesindir; örneğin kapitalizmin ve modern bürokratik devletin doğuşundaki ilk evreler izlemekte olduğumuz hikâye açısından önemliydi. Ancak bunlar yeterli sebepler değildir. Netice önemli oranda bu formların iç içe geçmiş oldukları ahlak kültürü türüne bağlıdır. Bu ahlak kültürünü okumak bize ikinci niteliğin kaynaklarının içinde yer aldığı sınırları verir. Fakat eşyanın tabiatındaki bu sınırların tam olarak takip edilmesi mümkün değildir.

"Tarihi bir açıklama"da bulunamam; ancak bu türde bir inceleme böyle bir açıklamaya önemli bir katkıda bulunabilir. 12. bölümde iddia ettiğim gibi, sekülerleşmenin siyasi ve sosyal sebeplerinden herhangi birinin tanımı alternatif kaynakları neyin etkili kıldığı, onları neyin iyi ve ilgi uyandırıcı hale getirdiği hususunda bir anlayışla desteklenmek zorundadır. Bir bakıma buraya kadar bu soruya verilecek yanıtın bir kısmı üzerinde durdum. Yani bağımsız aklı ve iç içe geçmiş düzeni temel kabul eden Hıristiyan tinsellik formlarının doğuşunu ele aldım. İhtiyacımız olan öteki parça ise bazı insanları eşiğin ötesinde, bu temel fikirlerin inançsız formlarına doğru çeken ahlak güdülerini anladığımızda tamamlanmış olacaktır. İlerleyen bölümlerde ele almak istediğim konu da işte budur.

Her halükarda bu tartışmanın neticesi şudur: sadece Aydınlanmanın önündeki engellerin süreç içinde nasıl bir bir aşıldığını anlatmakla sekülerleşme sürecini açıklamış olamayız. Asıl açıklanması gereken teist kaynağa alternatif ahlak kaynaklarına geçerlilik kazandıran kültürel dönüşümdür. Bu da bu dönüşümün mahiyetini ve bu alternatifleri tanımlamaya çalışmamız anlamına gelir. Bu bağlamda gerekli niteliklerin tabiatını ve gücünü gösteren bir yorum çalışmasına ihtiyaç vardır. İşte iki cepheden bahsetmekle bu yorum çalışmasına girişmiş oluyorum. Fakat bu cepheleri ve bu cephelerde gerçekleşen sonraki dönüşümleri sonuna kadar takip etmeden evvel önümüze gelen genel bir açmazdan biraz daha bahsetmek istiyorum.

Modern ahlak kültürü, çok kaynaklı bir kültürdür; bu kültürü bir kimsenin üç ayrı istikamette hareket edebileceği bir alan olarak düşünebiliriz. İki bağımsız cephe ve başlangıçtaki teist temel bu üç istikameti temsil eder. İstikametlerin çokluğu belirsizlik duygumuzu artırır. Bugün neredeyse herkesin tereddütlü oluşunun, kişilerin kendi bakış açıları hakkında, örneğin Whichcote'da

gördüğümüz gibi, kökleşmiş bir güvene sahip olmayışlarının nedeni kısmen budur.

Ancak mesele bununla da kalmaz. İki modern istikamet doğaları gereği problemlidir. İşte bu nedenle bu iki istikameti keşif "cepheleri" olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Bu iki cephenin problemli oluşu kısmen başlangıçlarından itibaren tartışılabilir olarak görülmelerinden kaynaklanır. Bu durum, söz konusu istikametlerin hüküm süren teist bakış açısına bir itiraz olarak, ona karşı bir meydan okuma şeklinde ortaya çıkmış olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Ancak bu cephelerin, teist bakış açısının aksine, tabiatları gereği tartışılabilir nitelikte oluşlarını da ilave etmeliyim. Teizm de, şüphesiz hakikati bakımından tartışmalıdır. Muhalifleri bu pozisyonu sertçe yargılayabilir ve eğer doğru olsaydı bunun insanlar için alçaltıcı ve talihsiz bir durum olacağını düşünebilirler. Ancak teist görüşü benimseyenlerin bu bakış açısında bütünüyle yeterli bir ahlak kaynağı bulacakları konusunda hemen herkes hemfikirdir.

Diğer kaynaklar ise bu bakımdan itiraza açıktır. Buradaki soru şudur: bağımsız aklın saygınlığını ya da tabiatın iyiliğini bütünüyle kabul etsek dahi, bu kabulümüz bağımsız akla verdiğimiz önemi, onunla oluşturduğumuz ahlaki değerleri ve onun üzerine inşa ettiğimiz idealleri haklı çıkarmaya yeter mi? Doğal olarak, belli teist düşünürler modern kültür mücadelemizin başından itibaren bu soruyu hemen gündeme taşıdılar. Onlar Tanrı olmaksızın insan saygınlığının acınası bir şey olduğunu, tabiatın isteklerinin inanç olmayınca şiddete ve düzensizliğe dönüşeceğini ve benzeri argümanları öne sürdüler. Ancak bu şüpheleri gündeme getirenler yalnızca teistler değildi. Bu iki cephedeki kâşifler, baştan beri kendilerini rahatsız eden yeterlilik problemini hissettiler.

Aslında bütün pozisyonların bir alternatifler alanında mevcut oldukları gerçeğinin tüm pozisyonları problemli hale getirdiği söylenebilir. İnanç hakikati bakımından sorgulanırken, saygınlık ve tabiat, eğer doğru iseler, yeterlilikleri hususunda sorgulanırlar. Modern teizmin baş ağrıtan sorusu, acaba gerçekten bir Tanrı var mıdır sorusudur. Modern teist-olmayan hümanizm sınırındaki tehdit ise "bundan ne çıkar yani?" tepkisiyle ortaya konur.

Bu kaynakları keşif cephelerine dönüştüren şey işte budur. Yetersizlik eleştirisi, sürekli şekilde şu iki sorunun yeniden cevap-

landırılmasını gerektirir: 1) rasyonel ya da kendini ifade edebilen varlıklar olarak doğal bir şekilde içimizde bulunan saygınlığın mahiyeti nedir? 2. tabiatla iç içe geçtiğimizde ortaya çıkan iyi niteliğin mahiyeti nedir? Modern ahlak görüşlerini çok geçiçi ve sürekli araştırılması gereken duruşlar haline getiren şey, sadece bunların çekişmeli ve tartışmalı durumları değil, daha önemlisi işte bu yetersizlik durumudur. Pek çok teist, kendi inançlarını modern inançsızlık gerçeğiyle ilişkilendirmeye çalışırken işte bu sürekli sorgulama faaliyetine katılmak zorunda kalır.Bu üç kaynak arasındaki ilişkiler şimdiye değin belirttiğimden çok daha karmaşıktır. Bağımsız iki modern cephe Hıristiyan tinselliği formlarındaki dönüşümden kaynaklandığından dolayı, bunlar teist duruşların karşısında yer alırlar. Akıllı failin saygınlığı ya da tabiatın iyiliği anlayışlarının teist şekilleri de olabilir ve bunlar mevcuttur. Üç boyutlu uzay imgesiyle ifade edilmek istenen de budur. Öteki iki boyutun herhangi bir seviyesinde bir boyutta ilerlenebilir; uzayın uzunluğu herhangi bir derinlikte ya da genişliği uzunluk ekseni boyunca herhangi bir noktada keşfedilebilir. Bu üç boyut birbirine rakip olarak görülebildiği gibi birbirini tamamlayıcı boyutlar olarak da görülebilir.

Bu nedenle bazı insanlar şu ya da bu boyuta mutlak bir duyarsızlık iddiasında bulunur. Bazı teistler, insanın saygınlığı konusundaki modern söylevlerde iddialı bir yanılsamadan başka hiçbir şey görmezler. Başka bir grup insan da Tanrı inancı olasılığına bile kapalı görünürler. Bunlar iki yüzyıl öncesinin geleneksel teistlerinin aynadaki suretlerine benzerler –çoğulcu çağımızda hiç kimse kendinden bu derecede emin olamasa da. Bu insanların ahlaki yaşamları öteki kaynaklardan birinin (belki de ikisinin) teist-olmayan sürümleriyle iç içe geçmiş vaziyettedir.

Anti-hümanist teistler ile ilgisiz agnostikler arasında asla birleşemeyen zihinler, modern kültürdeki çekişme ve rekabetin göstergesidir. Ancak aynı zamanda üç cephe birbiriyle alakalıdır; bu alaka karşılıklı etkileşimlerinde ve aralarındaki değişimde ortaya çıkar. Bir bakıma olumsuz karşılıklı değişimler bu alakaya açıkça tanıklık eder. Günümüzde evanjelik din anlayışlarının çoğunun ya da Kardinal Ratzinger gibi figürlerin anti-hümanizm anlayışlarının kendisi, rakip olarak hedef alınan görüşler tarafından belirlenir. Ancak olumlu etki ve karşılıklı değişimler de söz konusudur. Hıristiyan inancı ilk olarak Hıristiyan kilisesinin sınırlarında ya da

oldukça dışında geliştirilen kuşatıcı özlemler tarafından dönüştürülmüştür. Örneğin radikal Aydınlanmanın, Bentham ve Beccaria gibi ruhban sınıfı karşıtı karakterlerinin öncülüğünü ettiği insan ıstırabını azaltmaya yapılan vurgu, 19. yüzyıl reformcu evanjelik Anglikanizminin temel niteliklerinden biri haline geldi. Daha az göze çarpan bir örnek verirsek, dışavurumcu dürüstlük, cinsel eşitlik ve adil dünya ekonomisi idealleri çağdaş iman anlayışlarını dönüştürdü. Daha karmaşık ve izlenmesi imkânsız bir örnek verebiliriz: On sekizinci ve on dokuzuncu asırlarda hem Deizmde hem de yeniden diriliş hareketlerinde –Wesley'in Kalvinci kaderciliği reddi bu konuda bir örnektir– gördüğümüz "cehennemin geri plana itilişi" ve kurtuluşun evrensel olduğu inancındaki istikrarlı büyüme, hem ortodoks dini duyarlığı hem de seküler rasyonalist eleştiriyi birbirinden ayrılmaz bir biçimde içinde barındırır.[11]

Etkinin tek yönlü olduğu, dini grupların hayatta kalabilmek için seküler hümanist kültürden belli unsurları benimsemeye zorlandıkları düşünülebilir. Ancak seküler hümanizmin kökleri aynı zamanda Yahudi-Hıristiyan inancından gelir; nitekim bu anlayış Hıristiyan inancın belli bir türünün dönüşümünden ortaya çıkmıştır. Bu durumun sadece tarihsel bir menşe ilişkisinden ibaret olup olmayacağı ya da süregelen bir bağlılığı yansıtıp yansıtmadığı şeklinde bir soru ortaya atılabilir. Aşağıda ele almak istediğim konulardan birisi budur. Ancak benim bu konudaki inancım şudur: Hıristiyan inancı ile seküler hümanizm arasında sürekli bir bağımlılık vardır.

Bundan sonraki bölümlerde oldukça seçici bir dikkatle bu cephelerin devam eden gelişimlerini, geçirdikleri dönüşümleri ve birbirleriyle ilişkilerini izlemek istiyorum. Bugün yaşadığımız şekliyle modern kimlik ve onun içerdiği ahlak kaynaklarını açığa çıkarma amacım aynı zamanda benim seçme ölçütüm olacaktır. Temel iddiam şudur: her ne kadar ortaya çıktıkları ilk formları çok ciddi bir meydan okumaya maruz kalmış olsalar da, üç cephenin açıklayıcı mekanizmaları hâlâ geçerliliklerini sürdürür. Rasyonel kontrol gücüyle birlikte şimdi de dışavurumcu ifade edim gücünü varsa-

• • • •

11 Bkz. D. P. Walker, *The Decline of Hell* (Londra: Routledge, 1964); John McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1981), s. 176-190. Bernard Semmel, *The Methodist Revolution* (New York: Basic Books, 1973), Bölüm 2.

yıyoruz. Yerinde kullanılması durumunda, bu yeti bazen rasyonel kontrol gücünün zıttı olarak görülür. Tabiatı ahlak-ötesi/*amoral* ve irrasyonel bir enerji kaynağı olarak kabul eden bir takım görüşler iyi tabiat anlayışına meydan okumuştur. Kendi yetilerimizde ve tabiatta yerleşik olan ahlak kaynaklarının keşfedildiği cepheler fikrinin, bahsi geçen meydan okumaya rağmen aydınlatıcı ve faydalı olduğunu iddia edeceğim.

Bunu izlerken de bu bölümde daha önce ele aldığım hayat niteliklerile bunların temelinde yatan yapıcı niteliklerin ifadesi arasındaki döngüsel ilişkiyi de unutmamaya çalışacağım. Sekülerleşmeyi ortaya çıkaran dönüşümler söz konusu edilen şeyin iyi bir örneğidir. Teist-olmayan bir kaynakla ilişkilendikleri takdirde belli hayat niteliklerinin daha bütünsel bir şekilde gerçekleştirilebilecekleri kabulü bu dönüşümlere güç veren kaynak olmuştur. Ancak hayat niteliğinin kendisi değişim esnasında tabii ki yeniden yorumlanır.

Gelecek iki bölümde inançsızlık formlarının yayılmasına ya çıktıkları anda ya da zamanla yardım etmiş iki büyük fikir grubunu irdeleyeceğim. Bunlardan her biri iki cepheyi tipik bir şekilde birleştirir: biri canlı bir bağımsız akıl gücü anlayışını araçsal bir tabiat anlayışıyla birleştirir. Öteki ise yaratıcı imgelem gücümüze yoğunlaşır ve bu güçleri tabiatı içsel ahlak kaynağı olarak gören anlayışla birleştirir. Bunlar birbirlerine rakip formlardır ve aralarındaki gerilim de modern kültürün baskın niteliklerinden birini teşkil eder.

19. bölümde ilk fikirler grubunun oluşumuna bakmak istiyorum; Deizmden radikal, inançsız Aydınlanma düşüncesini doğuran dönüşümü ele alacağız. Burada Bentham, Holbach, Helvétius ve Condorcet gibi materyalist ve faydacı yazarları düşünmekteyim.

Benim sekülerleşmeyi oldukça geniş olarak irdelemem bu dönüşüme bir hazırlık amacına yönelikti. Bu uzun giriş bir bakıma gerekliydi. Aydınlanma açısından aklın önüne geçen engellerin ortadan kaldırılmalarını açıklamak özellikle caziptir. Bu çekicilik kısmen şundan kaynaklanır: söz konusu radikal filozoflar kendi yaptıkları hakkında bu açıklamayı öne sürmüşlerdir. Bu yazarları Deist seleflerinden ayıran şey, Tanrı'yı ve ilahi takdirini reddetmelerinin yanında, bağımsız akıl konusundaki katı tutumları idi. Bunların hemen hepsi insan tabiatına evrensel mutluluğu üretecek bir şekle büründürülmeyi bekleyen biçimlendirilebilir, nötr bir

malzeme olarak bakan Locke'un takipçileri idi. Onlar insanı kendi dönemlerinde anlaşıldığı şekliyle tabiat bilimleri ilkeleriyle incelediler. Kendi öz algılarını kabul edip de bu tavrın "bilim"in ve "aklın" gereği olduğunu düşünürsek, onların tutumunu Aydınlanmanın ortaya çıkışındaki evrelerden biri olarak görürüz. Bu durumda da Tanrı'nın reddi de zorunlu bir doğal sonuç olacaktır.

Ancak eğer bu filozofların bilimcilikleri rasyonelliğin özünden daha az bir şey ise o halde bu bilimsellik de bir açıklama gerektirir. Biz de bu kişilerin eserlerindeki ahlak öğeleriyle ilgileneceğiz. Bu öğeleri kısaca incelemek istiyorum. Bunu yaptığımda da sonucun radikal Aydınlanmanın amaçları hususunda önemli bir fikir vereceğini umut ediyorum.

19. Radikal Aydınlanma

19.1

Radikal Aydınlanmacıların[1] düşüncesinde ilahi takdir anlayışı ya da ilahi takdir düzeni diye bir kavrama yer yoktu. En azından onlar böyle düşünüyorlardı. Etik görüşleri bütünüyle fayda üzerine bina edilmişti. Onlara göre, insanların mutluluk ya da zevki arzu edip acıdan sakındıkları gerçeğinden hareket etmeliydik. Tek mesele mutluluğu nasıl azami dereceye çıkarabileceğimizdi. Fayda ilkesi, bu bağlamda, şu şekilde tanımlanıyordu: "her ne türde olursa olsun her bir eylemi, menfaati söz konusu olan grubun/kişinin genel mutluluğunu artırma ya da azaltma durumuna göre onaylamalı ya da onaylamamalıyız".[2]

Bu görüşe göre, doğru ya da yanlış yargılarımızı ne eski hiyerarşik akıl düzeni ne de modern ilahi takdir düzeni anlayışı gibi herhangi bir eşya düzeni anlayışından hareketle elde edemeyiz. Herhangi bir eylem için temel yargı bu eylemin sonuçlarıyla ilgilidir;

• • • •

1 "Aukflärer", "Aydınlanma düşünürü (ya da taraftarı)" anlamında kullanılır. Ne yazık ki, İngilizcede bu anlamı karşılayacak bir tikel isim yoktur. Bu nedenle, özür beyan ederek, Almanca kelimeyi kullandım. Ancak benden önce bunu yapanlar olduğunu söylemek beni biraz rahatlatır. Peter Gay meşhur eserinde (*The Enlightenment: An Interpretation*, 2 c., New York: Knopf 1966, 1969) Fransızca kelime "philosophe" kelimesini kullanırken aynı problemle karşılaşmıştır. Onu takip edebilirdim. Fakat bu kelimenin özel kullanımına nispetle hem daha kapsamlı hem de daha dar olan normal anlamının bazı karışıklıklara yol açacağını düşündüm. Bu nedenle de Almanca tabir kullanımına yönelmek durumunda kaldım. ["Aukflärer" tabirini Türkçe çeviride "radikal Aydınlanma" şeklinde karşılamayı uygun gördük. (çev.)]

2 J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, Bölüm I, parag. 2.

bunun herhangi önceden var olan bir düzene uyup uymadığını değerlendirmek için bu temel yargıdan kaçınamayız. Bu nedenle Tabiat kanununa ya da "akıl kanununa, doğru akla, tabii adalete, tabii eşitliğe, iyi düzene" vb. şeylere başvurmaktan vazgeçilmelidir.[3]

Dünyaya ilahi bir takdir düzeni olarak bakmak yerine, ona kendi tabiatlarımız açısından, hâkim olabilmek için anlamak zorunda olduğumuz, azami derecede mutluluk elde etmek için sebep sonuç ilişkilerinden faydalanmak zorunda olduğumuz renksiz bir alan olarak bakabiliriz. Lockecu bağımsızlaşma anlayışını zirvesine taşımak ve insan psikolojisini doğasında mevcut olan iyiye ya da kötüye olan farazi eğilimi bağlamında değil de nötr, sebep sonuçsal genetik bir inceleme vasıtasıyla anlamak zorundayız. Helvétius, Shaftesbury'nin ahlak duygusu ve Rousseau'nun fıtri iyilik algılarını bir kenara bırakarak şöyle der: "Hiç kimse iyi ya da kötü doğmaz. İnsanlar karşılıklı ya da muhalif menfaatlerinin kendilerini uzlaştırmalarına ya da çatıştırmalarına göre ya iyidirler ya da kötüdürler".[4] Karakterimiz kendi geçmişimizin belirlediği ilişkilerce şekillenir. Bu ilişkiler bizi ya umumi mutluluğa hizmet etmeye ya da etmemeye meylettirir ve bizim iyi ya da kötü olduğumuza bu temelde hükmedilir. Ancak bizler doğuştan iyi ya da kötü değilizdir; birine ya da ötekine dönüşebiliriz. Burada gerçekten dikkate alınması gereken yegâne konu budur.

Bu nedenle radikal faydacılar Deizmin yapıcı iyi algısını, ilahi takdir düzenini reddettiler. Ancak aynı zamanda faydacılar bu düzenin altını çizdiği hayat niteliklerine daha güçlü bir şekilde bağlı kaldılar. Bunlardan kendi görüşleri bakımından hayati önem taşıyan üç nitelik öne çıkar:

I. Kendi kendinden sorumlu akıl ideali. Daha önce gördüğümüz üzere, bu anlayış bütün otoritelerden bağımsız olmayı gerektirir ve aynı zamanda belli bir saygınlık anlayışıyla da bağlantılıdır.

II. Doğamız gereği peşinde koştuğumuz sıradan gereksinimler, üretim ve aile hayatı vasıtasıyla insana ait tipik mutluluk arayışı temel bir öneme sahiptir. Başka bir ifadeyle, bunlar

• • • •

3 Liste için bkz. Bentham, *Principles*, Bölüm 2, parag. 14.

4 Helvétius, *de l'Homme*, V.iii.12.

yalnızca arzuladığımız şeyler olmayıp aynı zamanda peşlerinden koşmaya ve arttırmaya değer niteliklerdir.

III. Evrensel ve tarafsız iyilikseverlik ideali.

Bir bakıma –yapıcı nitelikleri reddeden fakat hayat niteliklerine yönelen– bu değerler kümesi normal karşılanmalıdır. Çünkü gördüğümüz üzere bu hayat nitelikleri bu yüzyıllardaki büyük modern kültür hareketince öne çıkarılmıştır. Bu nitelikler yalnızca iç içe geçmiş kâinat düzeni felsefeleriyle gün yüzüne çıkmış değildir; bunların inanılırlıkları da özellikle bu felsefelere bağlı değildir. Dahası bu tabiat düzeni betimlemesinin kendisi önemli ölçüde baskı altındaydı. Aslında bu betimleme, genel kabul göremeyecek derecede, iyimserdi; varlıkların genel durumundan fazlasıyla tatminkârdı.

Gerçekten de söz konusu iç içe geçmiş varlık tasavvuru iki bakımdan fazla iyimserdi. Birinci olarak, bu anlayış her şeyin en iyi şekilde tasarlanmış olduğunu varsayarak insanların karşılaştıkları veya maruz kaldıkları felaketleri ve ıstırapları ciddiye almak zorunda kalanların safdilliğini savunmaya çalışır. Bu en iyi ifadesini Leibniz'in düşüncesinde bulan bu dünyanın olası dünyalar içinde en iyi olan dünya olduğu doktrinidir. Voltaire'in *Candide* eserindeki Dr. Pangloss karakteri de bu doktrini meşhur etmiştir. Voltaire'in alaycı tasviri ciltler dolusu felsefi argümandan daha fazlasını anlatabilmiştir. Ona göre, aksini tartışmak isteyenler için 70.000 hayata mal olan 1757 Lizbon depremi açıklaması olmayan bir olaydır.

Ötekilerin safdilliğini en iyi anlatan şey erdemle kişisel çıkarın çok mükemmel bir şekilde bir araya geldiği bir dünya betimlemesiydi. İyi ile kötü arasındaki mücadele bir yanlış anlamadan ibarettir. "Zevk ya da doğru veya yanlış anlaşılan/en büyük kötülüğümüz, ya da en büyük iyiliğimiz". İlk itirazı Pangloss-karşıtı olarak betimlersek, aynı zamanda, bu tavrı da eşitleme-karşıtı (*anti-levelling*) bir önerme olarak adlandırabiliriz.

Rousseau ve Kant bu eşitleme-karşıtı eleştiriyi sürdürecektir. Radikal faydacılar ise bu durumun farkında değillerdi ve bütün ahlaki farklılıkları kendi seleflerinden bile daha fazla eşitlediler. Ancak bu arada Pangloss-karşıtı itirazı benimsediler. Bir bakıma Deizmin hayat niteliklerini yine Deizmin kendi çarpıtma ve kötülemelerine karşı korudular.

Radikal Aydınlanmacılar sadece yukarıda belirtilen üç niteliği benimsemekle kalmadılar. Kendi temellerini oluşturan ilkeleri yıkarken söz konusu hayat niteliklerini daha etraflıca ve daha etkili bir şekilde savunduklarına da inandılar. Radikal bağımsızlaşma tutumu, kendi kendinden sorumlu akıl idealinin daha tavizsiz bir şekilde gerçekleşmesi anlamına gelebiliyordu. Yalnızca faydaya odaklanmak, daha azimli bir mutluluk arayışının belirtisidir. Bağımsız akıl, evrensel ve tarafsız bir mutluluğun gerçekleşmesinin önündeki engelleri ortadan kaldıracaktı. Bentham, fayda ilkesini benimsemenin bu prensibi "akıl ve yasa vasıtasıyla belli bir mutluluk dokusunu oluşturacak bir sistemin temeli kılmayı" amaçladığını söyler.[5]

Kendi kendinden sorumlu akıl idealinin benimsenmesi Aydınlanma hareketinin radikalleşmesinde önemli bir rol oynadı. Nitekim bu anlayış Fransa'da "filozof" olmanın tanımına dahi girmiştir. Buna göre filozof özerk bir düşünürdü. Diderot Keldaniler üzerine yazdığı ansiklopedi maddesinde onların "l'homme est né pour penser de lui-même/kendi başlarına düşünemeyen insanlar" olduklarını belirtir. Bu satıra zemin hazırlayan cümleyse şöyledir: "aklımızın en güzel ayrıcalığının kör ve mekanik içgüdünün dürtüsüyle inanmamaya dayandığını ve Keldanilerin yaptığı gibi aklı bir şeylere mahkûm etmenin onun onurunu zedelemek olduğunu hissedemeyen kimsenin felsefeden pek az nasibi vardır". Diderot eklektizm üzerine yazdığı makalesinde kendi idealini şöyle izah eder:

> Eklektik düşünür, gelenek, saygınlık, evrensel kabul ve otoriteyi –tek kelimeyle kitleleri korkuyla boyun eğdiren her şeyi– ayakları altında çiğneyerek kendi adına düşünmeye, en açık genel prensiplere yükselmeye, bunları incelemeye, tartışmaya, kendi aklının ve deneyin tanıklığından başka hiçbir şeyi kabul etmemeye cüret eden bir filozoftur.[6]

Fakat bu idealin gözle görünür ağırlığı aşırı basit bir radikal Aydınlanma görüşüne destek verir; dahası bazen bu betimleme [18. asır Aydınlanma] filozoflarının öz betimlemeleri olarak da alınır.

• • • •

5 Bentham, *Principles*, Bölüm I, parag. 1.

6 Alıntı için bkz. M. Wilson, *Diderot* (Oxford: Oxford University Press, 1972), s. 210, 237. Ayrıca bkz. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris: Editions Souales, 1970), s. 159.

Deizmden materyalizme, providansiyalizmden faydacılığa geçişin bütünüyle epistemolojik sebeplerden beslendiğini düşünebiliriz. Nitekim bilgi kanıtlarının daha dikkatli ve sorumlu bir şekilde irdelenmesi ve gelenekselleşmiş inanç ve dindarlığa karşı tam bir bağımsızlık elde edilmesi, en cesur ve en tutarlı düşünürlerin Tanrı, ölümsüzlük, ilahi rehberlik, tiriin gayricismi oluşu gibi eski manevi inançların son kalıntılarını da söküp atmalarının yolunu hazırladı. Bu öz betimlemeden de önceki bölümde sorguladığım şu kolaycı görüş doğar: sekülerleşme bilim ve aklın ilerlemesinin neticesinde tamamen doğal olarak meydana gelir.

Ancak bu kesinlikle tek yanlı ve yetersiz bir görüştür. Bu görüş öteki iki hayat niteliğinin; mutluluk ve iyilikseverlik arayışı ve bunların temelini oluşturan tabiat görüşünün, çekim gücünü hiçe sayar. Bu kolaycı çıkarım, kanıtın kişinin ahlaki ya da manevi sezgilerinden bağımsız olarak "önyargısız" ve rasyonel şekilde incelenmesinin, ateizm (ya da en azından agnostisizm) lehinde ve materyalist bir hayat tarzı ve zihin yapısını destekleyici bir netice vereceği gibi oldukça şüpheli bir *apriori* önermeye dayanır. Bu görüşte kendi kendinden sorumlu aklı tatbik eden Descartes'ı ansiklopedici varislerinden ayıran şey, sadece, Descartes'ın haleflerinin sonuna kadar gittikleri yolun yarısında durmasıdır. Descartes temel soruşturmasının alanını, bilhassa yerleşik ahlak ve dini şartlı olarak kabul ederek, yapay bir şekilde sınırladı.[7] Halefleri ise bu sınırları ortadan kaldırdılar.[8]

Bir önceki bölümde bu anlayışın aşırı derecede anakronik olduğunu, modern dönem öncesinde yaşamış insanların çoğuna göre bir Tanrı'nın varlığı gerçeği ile kendi hayatlarının ahlaki boyutunun ayrılamaz bir bütün oluşturduğunu iddia etmiştim. Augustinuscu gelenek bu anlamdaki irtibatı, özellikle Tanrı'nın mevcudiyetinin "ispatları" şeklinde dile getirir. Descartes'ın duruşu da tam olarak bu gelenek içinde yer alır. Descartes'ın kendi varlığı ve kendi usavu-

• • • •

7 *Discours de la méthode*, III. kısım, bkz. *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam, Paul Tannery (Paris, Vrin, 1973), VI 22.

8 Karşılaştır, Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (Paris: Fayard, 1961) ve P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des lumières* (Paris: Flammarion, 1971). Descartes'ın gizli bir inançsız olduğu ve sadece tedbir için inancını deklare ettiği görüşü daha da anakroniktir. Strauss'un takipçileri bu görüşü tercih ederler.

rum gücü konusundaki eminliğinin onun kendisinin Tanrı'yla olan ilişkisinden ayrı ele alınabileceği düşünülmemelidir. Descartes'ın Tanrı'nın mevcudiyeti problemini dış dünyaya ait her hangi bir unsurla aynı şartlarda ele alabileceği de sanılmamalıdır. Deistlerin ve ateistlerin 18. yüzyılda yaptıkları gibi, Descartes'ın da Tanrı'nın mevcudiyeti problemini dünyanın mevcudiyeti meselesinin ardından olası pek çok evren açıklamalarından biri gibi ele alabileceği de varsayılamaz. *Méditations*'daki argümanların dizilişi böyle bir varsayımın tam zıttı bir kabul üzerine dayandırılır. Hakiki Tanrı benim düşünme gücümün varlığı hakkında gerekli kesinliği sağlar. Dahası sunulan delilin kendisi bu ikisinin birbirinden ayrılamaz olduğunu gösterir. Descartes şüphe halinde kendisini dayatan kendim hakkındaki noksanlık bilincimin mükemmel bir varlık fikrinden ayrılamaz olduğunu ve bir Tanrı olmaksızın da mükemmel bir varlık fikrine sahip olamayacağımı ortaya koyar.[9] Bu "delil"in inandırıcılığı hakkında ne düşünürsek düşünelim, bu görüş hakikati arzulama kapasitesinin temelinin ruhun Tanrı'yla ilişkisinde mevcut olduğu şeklindeki Augustinuscu önseziye işaret eder.

Bu önsezinin ışığında, Tanrı'yı fizik bilimlerinin nesneleri gibi ele almaktan kaçınmak keyfi bir sınırlama ya da ikiyüzlü bir cesaretsizlik değildir; aksine bu benim Tanrı'ya dayanma ihtiyacımı tanıyacak sorumlu aklın tabiatına ait bir tavırdır. Laplace'ın Napoleon'la yaptığı meşhur diyalogdaki gibi konuşabilmek için evvela tinsel sezgilerimizde büyük bir dönüşümün gerçekleşmiş olması gerekir. İmparatora determinist teorisini açıkladıktan sonra, imparator şöyle bir soru yöneltir: "Et Dieu? M. Laplace, Que faites-vous de Dieu?" Bilim adamı soğukkanlılıkla şöyle yanıtlar: "Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse" ("Ya Tanrı, M. Laplace, Tanrı hakkında düşünceniz nedir?" "Kralım, böyle bir hipoteze ihtiyaç duymadım"). Radikal Aydınlanmacılar Laplace'ın tutumunun Descartes'ınkinden daha "rasyonel" olduğunu bir ön kabul olarak varsayıyorlardı. Onlara göre, kanıtın akla gösterdiği bir şey vardı. Bu gerçeklik kendi ahlaki ve tinsel temelleri ile ilgili her türlü görüşten de soyutlanmış durumdaydı. Bu sayfalar boyunca benim tezim şudur: koşullandırılmamış/ *unsituated* aklın kanılarına inanma bir yanılsamadan ibarettir; Descartes'ın duruşundan Laplace'ın felse-

• • • •

9 Bkz. Descartes'ın üçüncü 'Meditation'daki Tanrı delili.

fesine doğru gerçekleşen dönüşüm aklın tabiatı ve aklın ahlaki konumu olarak tanımladığımız boyutlarda bir kırılmaya işaret eder.

Ancak bunu kavrayabilmek için radikal Aydınlanma düşünürlerinin materyalizmi ve ateizmi sadece kendisinden-sorumlu aklın nihai kanısı olarak değil, aynı zamanda tabiatın talebiyle tam uyumlu tavırlar olarak benimsediklerini de görmek zorundayız. Holbach *Système de la nature* adlı eserinde tavizsiz monist materyalizmin en önemli tasvirlerinden birini sunar. Buna göre, evrendeki her şey gibi insan da bütünüyle fiziksel bir varlıktır. İnsandaki ahlaki boyut "sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir" ("insanın hareket etme yollarından bazılarıyla ilgili olan belli bir bakış açısından") sadece onun fiziki varlığıyla ilgilidir.[10] Ancak Holbach monizmin yalın ifadesinin de ötesine geçer. Materyalizm, fizik biliminin bize insan hayatı hakkında bir anlam sunabilmesi demektir. Fizik bilimi bunu bütün varlık seviyelerindeki fiiller arasındaki derin benzerlikleri bize göstermek suretiyle yapar. Tıpkı hareket halindeki bir maddenin yönü değiştirilmediği müddetçe dosdoğru bir hatta ilerleme eğiliminde olması ve öteki bütün cisimleri kendine çeken bir güç uygulaması gibi yaşayan varlıklar da kendilerini korumak için fıtri bir güdüye sahiptirler:

> La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigés. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi; Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont appelée dans l'homme l'amour de soi, qui n'est que la tendance à se conserver, le désir de bonheur, l'amour du bien-être et du plaisir... Cette gravitation sur soi est donc une disposition nécessaire dans l'homme et dans tous les êtres, qui, par des moyens divers, tendent à persévérer dans l'existence qu'ils ont reçue, tant que rien ne dérange l'ordre de leur machine o usa tendance primitive.
>
> Bu nedenle kendini koruma bütün enerjilerin, güçlerin ve insan yeteneklerinin sürekli olarak yöneldiği ortak hedeftir. Bilim adamları bu eğilimi ya da yönelimi merkezi çekim olarak adlan-

• • • •

10 Holbach, *Le Système de la nature*, tıpkı basım, 2 c. (Hildesheim: Georg Olms, 1966), I, 3.

> dırırlar. Newton bunu devinimsizlik gücü, ahlakçılar ise öz sevgi olarak adlandırırlar. Bu ise insandaki kendini koruma, mutluluk arzusu, refah ve zevk sevgisinden başka bir şey değildir... Böylece bu çekim, herhangi bir şey, çalışma düzenlerini ya da başlangıçlarındaki eğilimlerini bozmadığı müddetçe, kendilerine verilmiş varlıklarını koruma eğiliminde olan insanda ve diğer bütün varlıklarda zorunlu olan bir fıtrattır.[11]

Holbach hayal gücümüzün ürettiği yanlış sistemlerden kendimizi kurtardığımız takdirde bu monist bakış açısının bizi ikna edebileceğine inanır. Bu görüş kritik/eleştirel aklın ulaşabileceği nihai dinlenme noktasıdır. Holbach'ın benimsediği ahlak görüşünün bir diğer temeli, bütün varlıkların kendilerini korumak için çaba gösterdiğiyle ilgili Spinozacı görüştür. Kendi mutluluğunu korumak ve artırmak için zorunlu olarak çabalayan insan tasviri, hem bağımsız düşüncenin doğru neticesidir, hem de ahlaki yaşamın hakiki temelidir. Bu tasvir öncelikle yanlış spiritüalist teorilerden arındırılmalıdır. Bunun yanında, onun, tamamen hayal gücüne ait nitelikler ve doyumlar adına, bu güdüleri inkâr etmeye teşvik etmiş olan din ve metafiziğin insanları sıkıntıya soktuğu ve onlara acı çektirdiğini öngören yanlış kabullerden de kurtarılmaya ihtiyacı vardır.

> Que l'homme cesse de chercher hors du monde qu'il habite, des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse; qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité, et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles rien ne peut le soustraire.
>
> Bırakalım insan tabiatın kendisini mahrum bıraktığı mutluluğu içinde yaşadığı dünyanın dışında aramayı bıraksın. Bırakalım insan tabiatı incelesin, yasalarını öğrensin, enerjisini ve değişmez işlevlerini temaşa etsin; bırakalım keşiflerini kendi refahı için uygulasın ve bağlayıcı gücünden onu hiçbir şeyin kurtaramayacağı yasalara ses çıkarmadan boyun eğsin.[12]

Holbach kendi kendini koruma ve tatmin zorunluluğu ile hareket eden materyalist insan betimlemesini şiddetle savunur. Ona göre bu algı, hem gözlemci aklın ulaşacağı doğru bir çıkarımdır

• • • •

11 *a.g.e.*, I, 2.

12 *a.g.e.*, I, 2.

hem de çarpıtılmamış ahlaki sezginin bize sağladığı bir neticedir. Kitabın son bölümünde bu değiştirilmemiş ahlak anlayışının en çarpıcı ifadesi bulunur; tabiat biz insanlara şöyle hitap eder:

> O vous, dit-elle, qui, d'aprés l'impulsion que je vous done, tendezz vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez pas à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouissez sans crainte, soyez heureux...
>
> Vainement, ô superstitieux! Cherches-tu ton bien-être au delà des bornes de l'univers oú ma main t'a placé. Vainement le demandes-tu à ces fantômes inexorables que ton imagination veut établir sur mon trône éternel... vainement comptes-tu sur ces déités capricieuses dont la bienfaisance t'extasie, tandis qu'elles ne remplissent ton séjour que de calamités, de frayeurs, de gémissemens, d'illusions. Ose donc t'affranchir du joug de cette religion, ma superbe rivale, qui méconnaît mes lois. C!est dans mon empire que régne la liberté... reviens donc, enfant transfuge, reviens à la nature' elle te consolera, elle chassera de ton coeur ces craintes qui t'accablent, ces inquiétudes qui te déchirent, ces transports qui t'agitent, ces haines qui te sépare de l'homme que tu dois aimer.
>
> Sen, sana verdiğim eğilime göre mevcudiyetinin her anında mutluluğa meyleden kişi, benim mutlak yasama direnme. Kendi mutluluğun için çalış; korkmaksızın zevk al, mutlu ol...
>
> Ey batıl inançlı kişi, mutluluğunu boş yere seni yerleştirdiğim evrenin sınırlarının ötesinde arıyorsun. Hayal gücünün ebedi tahtımın üstüne yerleştirmeyi dilediği bu amansız hayaletlerden boş yere mutluluk talep ediyorsun... Lütufları seni vecde getirecek bu kaprisli tanrılara boş yere güveniyorsun; halbuki onlar bu dünyadaki yolculuğunu dehşetle, feryat figanla ve yanılsamayla doldurup dururlar. Bu nedenle kendini yasalarımı tanımayan bu dinin, benim kibirli rakibimin boyunduruğundan kurtarmayı dene. Bağımsızlık benim egemenliğimde hüküm sürer... O halde geri dön çocuk, beni terk etmiş insan, tabiata geri dön! Tabiat seni teselli edecektir, seni mahveden bu korkuları, seni hırpalayan endişeleri, seni alt üst eden bu feveranları, sevmen gereken insandan seni ayıran bu nefretleri gönlünden kovacaktır.[13]

• • • •

13 *a.g.e.*, II, 408-409.

Tabiatın haklarının bu şekilde tanınması, Deistlerin gündelik hayatın gereksinimlerinin benimsenmesi anlayışıyla önemli ölçüde süreklilik arz ediyordu. Her ikisi de, tabiatı aşma yanılsamasının taleplerine karşı, mutluluk arayışını savunur. Ancak aralarında şöyle bir fark vardı: Deizmin gündelik hayatın gereksinimlerini onaylaması ilahi takdire bağlı bir tabiat görüşü temeline dayanıyordu; buna göre bunlar insanın yerine getirmesi takdir edilen gereksinimlerdi. Aydınlanmacı natüralizmin bu gereksinimleri onaylaması ise ilahi takdire bağlı bir düzenin kökten reddedilmesine dayanıyordu. Natüralistler, bu niteliklerin varsayılan temellerini reddederek, söz konusu nitelikleri geliştirdiklerine inanıyorlardı.

Ancak buradaki bütün kopukluğa rağmen, natüralistlerin bu nitelikleri onaylama şekilleri, aynı niteliklerin daha önceki onaylanma şekilleriyle süreklilik arz eder. 16. bölümde Deistlerin tabiat düzenine göre yaşama düşüncesinin üç tür sapmayı dışladığını betimlemiştim: (1) tembellik, şehvete düşkünlük, düzensizlik ya da şiddete dayalı olarak yaşamak; (2) farazi "üstün" eylemler adına gündelik yaşamı küçümseme; (3) doğal öz sevgiyi günah diye kınamak.

Radikal faydacılar en azından ikinci ve üçüncü türden sapmalar konusunda seleflerinden daha etkili bir şekilde mücadele ettiklerine inanırlar. Deizm aşırı Augustinuscu günah sebebiyle yoldan çıkma suçlamasına karşı sıradan insanın arzularını savundu ise, aynı savunu günah anlayışının anlam kazandığı dini geleneği tümüyle reddetmekle daha da etkili bir şekilde yapılabilirdi. Eğer Deizm geleneksel etiğin farazi yüce hedeflerine karşı gündelik hayatın değerini savundu ise, natüralizm aynı şeyi fiziksel zevk ve tatminlerin önemine vurguda bulunmak suretiyle daha tavizsiz bir şekilde yapabilirdi. Aslında insan arzularının fiziksel tabiatını vurgulamakla, hem günaha karşı yapılan dini savaşın asketik taleplerini ve hem de daha "manevi" hedeflerin sözde itibarını devre dışı bırakmış oluruz.

Helvétius açıkça şunu ifade eder: "La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes" ("Fiziksel acı ve haz bütün insan fiillerinin bilinmeyen ilkeleridir").[14] Bentham fayda ilkesinin zıddının "asketizm ilkesi" olduğunu ilan eder. Bu ilkeyi iki sınıf insanın benimsediğini anlatır. Bu görüş, "bir grup ahlakçı ile bir grup aşırı dinci" tarafından benimsenir. Ahlakçı

• • • •

14 Helvétius, *de l'Homme*, II.vi, s. 146-147.

grubu harekete geçiren, "felsefi kibrin gıdası ümitti. Bu insanların atfettiği bir saygınlık ve şöhret beklentisiydi". Dindar grubu harekete geçiren ise "batıl bir hayalin neticesi olan bir korkuydu; bu huysuz ve intikamcı bir Tanrı tarafından gelecekte cezalandırılma korkusuydu". Kibirli filozoflar, "organik olan ya da kökeni organiğe indirgenebilen" iğrenç zevklerin üstesinden gelmeyi ve onlardan kurtulmayı arzuladılar. Aralarındaki ayrımı gösterebilmek adına, bu kibirli filozoflar kendi yüce hedefleri için "zevk" kelimesini bile kullanmak istemediler.[15]

Bentham'ın kibri kınarken, iyi tetkik edilmiş bir argümana başvurması kayda değerdir. Nitekim bu argüman orijinal teolojik formundan bu yana hiyerarşik etik anlayışının iddiaları karşısında gündelik hayat etiğine destek vermiştir. Bentham'ın "huysuz ve intikamcı bir Tanrı" ifadesi kendisini Erasmuscu Hıristiyanlığa kadar uzanan uzun bir çizgiye dahil eder.[16] Ancak Bentham fiziksel tabiatını doğrulamak suretiyle arzunun eşit değerini ve iyiliğini daha tutarlı savunabilmek için söz konusu sapmaları daha da ileri götürmeyi düşünür. Böylelikle faydacılar ikinci ve üçüncü türden sapmalara karşı tavırlarını radikalleştirmekle birinci türden sapma konusundaki tutumlarını yumuşatırlar ya da en azından bu konudaki görüşlerini değiştirirler. Burada şehvet düşkünlüğü yeni bir değer kazanır. Deizmin mutluluk arayışının onaylanmasına dönüştürdüğü gündelik hayatın desteklenmesi algısı artık şehevi olanın yüceltilmesine dönüşmeye başlar.

Bu dönüşüm modern kültürü derinden etkiler. John Smith "kendine hâkim aklının tamamını şehvet düşkünlüğünün oluşturduğu cehennem nehirlerinin derinliklerinde boğan Epikürcü hayvani insanlar sürüsünden"[17] bahseder. Smith'in bu görüşü kendi kuşağı tarafından genel itibarıyla anlaşılıp kabul görürken bizler oldukça farklı bir bakış açısını kabul etmeye hazırızdır. Şehevi

• • • •

15 Bentham, *Principles*, Bölüm 2, parag. 5-6.

16 Whichcote ve Smith, kendi hatalarını Tanrı'ya yansıtan ve Tanrı'yı "kendileri öyle olduğu için rahatsız edici ve bencil" şeklinde tanımlayanlara karşı çıkarlar. Bkz. Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* (Edinburgh: Nelson, 1953), s. 165. *Aphorisms*, no 388'de Whichcote bunu şöyle ifade eder: "Kendileri intikamcı olan kimseler Tanrı'nın iyiliğinin onun zalim olabilmesine olanak sağladığını düşünürler."

17 John Smith; alıntı için bkz. *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 140.

tatminler haddi zatında önemli olarak görülür olmuştur. Radikal Aydınlanmanın neden olduğu geriye dönüşü olmayan değişikliklerden birisi de budur.

Diderot *Supplément au voyage de Bougainville* adlı eserinde Tahitili ev sahibi Orou ile kendi karısı ile kızlarını kendisine teklif ettiği misafiri Avrupalı rahip arasında geçen bir diyalogu aktarır. Rahip önce bu teklifi reddeder; bu durum bütünüyle birbirinden farklı iki cinsel ahlakın kusurları ve erdemleri hakkında geniş bir tartışmaya kapı aralar. Diderot, Orou'nun ağzından Batı Hıristiyanlığının şehvet karşıtı ahlak anlayışına yıkıcı bir eleştiri yöneltir ve cinsel fiillerin doğallığı konusunda dokunaklı bir savunu yapar. Tabiat, kendisinin cinsel hayata bahşettiği öneme gözlerini kapayan baskıcı ahlak anlayışımıza karşı şikâyette bulunur.

> Je ne sais que c'est que la chose que tu appelles religion; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous; de donner l'existence à un de tes semblables; ... de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus.
>
> Din diye adlandırdığınız şey hakkında hiçbir şey bilmiyorum, ancak tabiatın, hükümran sahibenin hepimizi davet ettiği masum bir zevki tatmaktan sizi alıkoyduğu için, din hakkında sadece kötü düşünmekteyim; sizin gibi birine mevcudiyet kazandırmak için; ...[tabiat bunu] sizi iyi karşılayan bir ev sahibine karşı görevinizi yerine getirmeniz için ve bir milleti, o millete bir üye daha bahşetmek suretiyle zenginleştirmek için [yapar].[18]

Aydınlanma natüralizmini radikalleştiren duyumculuk olmuştur. Kişinin ham insan arzusunu benimseyip savunması bütün yerleşik yasa, siyaset ve bilhassa din sistemlerini hesap vermeye çağırmanın bir yolu idi. Onların, tabiatın evrensel ve elzem taleplerini bastırma istekleri var mıydı? Kendilerinde nötr ya da iyi olan eylemlerin günah olarak yasaklanması suretiyle bir dizi hayali suç yaratmışlar mıydı?[19] Bu imtihandan sadece çok az hukuk sistemi geçebilir ancak hiçbir din geçemez. Bu testten geçemeyenler or-

• • • •

18 Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, bkz. *Oeuvres philosophiques* (Paris: Garnier, 1964), s. 476.

19 Ayrıca bkz. Condorcet, *Esquisse*, s. 97.

tadan kaldırılmayı hak eder. Mesela Condorcet gibi daha iyimser olanların zihninde insanlığın geleceği bu türden tasfiyelere gebedir. Belki de Diderot bu konudan pek de emin değildi; ancak yine de *Supplément* adlı eserinde muhatabı A'nın duygularını destekler: "Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement a celui de la nature! Combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme!" ("Tabiatın kurallarına titizlikle riayet edilse, milletlerin kanunları ne kadar kısa olurdu! Bu durumda insan kim bilir kaç kötü huydan ve yanlış davranıştan kurtarılmış olurdu!")[20]

Radikal Aydınlanmaya göre, eğer mutluluğu arama niteliği yerleşik bir *via negativa* prensibinden faydalanarak savunulabilir ve geliştirilebilirse, o halde evrensel ve objektif iyilikseverlik ideali de aynı şekilde savunulabilir ve geliştirilebilir. Ancak bu argüman daha önceki argümana oranla çok daha az açıktır. Bu inancın temellerini daha önce Locke'da görmüştük; o rasyonellik ve insanlıkla tarafsız olarak alakalanma arasında gizli bir bağlantı olduğuna inanıyordu. Akıl sayesinde kurtulduğumuz hataların pek çoğunun iyiye yönelik çabalarımızı sınırlayan, hatta acı ve sıkıntı vermemize neden olan bir zemin oluşturdukları gerçeği bu bağlantıya işaret eder. Nitekim batıl inanç fanatizmi ve zulmü haklı çıkarabilir, adet ve gelenekler sadece kendi ülkemiz ya da grubumuzun yararına çalışmamızı öğretebilir ve kötü eğitim iyiyi oldukça yanlış bir biçimde yorumlamamıza sebep olabilir.

• • • •

20 Diderot, *Oeuvres*, s. 510. Diderot bu eserinde "tabii" insanla "suni" insanı karşı karşıya getirmekle tam anlamıyla bir ilkelci bakış açısı takınır (s. 511). Ancak onun mutlak duruşu bu değildir. İleride aynı diyalogda (s. 513), birdenbire medeni insanların ilkel vahşilere nazaran daha uzun yaşadığını söyler. Bu onun Helvétius'un *de l'Homme* adlı eserini reddederken ifade ettiği özlü argümanı akla getirir: "Medeni bir insanın ortalama ömrü vahşi bir insanın ortalama ömründen daha uzundur. Bu konuda söylenebilecek olan budur." (Diderot, alıntı için bkz. s. 513, n. 2). Diderot kendi tavrının bir miktar sıkıntılı olduğunu biliyordu, fakat yine de bu konumu Rousseau'nunkine tercih etti. Nitekim o Rousseau'nun pozisyonunu rahatsız edici bir vurguyla reddeder: "İpek bir elbiseye bürünmüş bir kötülüğü bir havyan postuna bürünmüş vahşi bir aptallığa tercih ederim. Bir saraydaki kuzenler arasındaki ahlaksız cinselliği, kuru toprak üzerinde sağlıksız ve acınacak bir haldeki kirli ve çirkin birleşmeye tercih ederim." (Alıntı için bkz. Ira Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 c., Princeton: Princeton University Press, 1977, I, 276).

Radikal Aydınlanma rasyonel anlayışın faydalı neticelerine daha fazla inanır. Yanlış ahlak ilkelerinin neden olduğu zihni karışıklıktan kurtulmuş ve batıl inanç ve dar görüşlü adetlerle bağımızı koparmış olmakla gerçekten resmin bütününü görebilir ve evrensel iyiyi tam ve tarafsız olarak kavrayabiliriz. Buradan hareketle de bizim evrensel iyiyi kuşatmak isteyeceğimiz varsayılır. Bu bunun bir tez olarak ifade edildiği anlamına gelmez, aksine bu, şimdiye değin tarihte yanlış gidenin ne olduğu konusundaki teşhiste gizli olan, açığa vurulmamış bir varsayımdır. Korkuyla hareket eden ve dini, batıl inançlarla kör edilen insanlar aşırı derecede zalimdiler. İyi hakkındaki yanlış inançların kurbanları olarak istemsiz de olsa kendilerine ve başkalarına büyük zararlar verdiler; adetlerce dar kalıplı tabiiyetler içine hapsedilmiş insanlar yabancı olanlara duyarsızca davrandılar. Bir kere bu hataların üstesinden gelinebildiği takdirde, insanlar iyilikseverlik içinde davranacaklardır. Holbach'ın *Politique naturelle*'inde yazdığı gibi: "Espérons tout du progrés des lumières" ("Aydınlanmanın ilerleyişinden dolayı her şey adına ümitvar olalım").[21]

Bu tezin ne kadar kuvvetli olduğu konusunda radikal Aydınlanma çoğunlukla açık değildi; çünkü onlar bu tezi insan mutluluğu konusundaki doktrinlerini oluşturan bir başka tezle karıştırmışlardı. Bu tez insanlar arasında potansiyel bir çıkar uyuşumu olduğu görüşü idi. Tam olarak organize edilmiş, insan mutluluğunun en iyi sağlandığı bir dünyada her bir ferdin mutluluğu bütünün mutluluğuyla paraleldir ve hatta buna katkıda bulunur. Holbach'ın Tabiatı *Système de la nature*'un son bölümünde insana çağrısında bunu açıkça onaylar: "L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général?" ("Çıkarımızın, genel iyiye karşıt eylemin en yaygın sebebi olduğu anlayışı ferdi çıkarımızın yanlış anlaşılması değil midir?).[22]

Bunun neticesi olarak, mükemmel şartlarda herkes bu çıkar uyumunu kavrar ve bunun bilinciyle eylemde bulunur; yani her fert mutluluğu genel mutluluğu meydana getiren şeyde arar. Condorcet bu göz alıcı gelecek tahayyülünü şöyle betimler:

• • • •

21 Holbach, *Politique naturelle* (Tours, 1796), s. 118.

22 Condorcet, *Esquisse*, s. 226.

> Cette conscience de sa dignité qui appartient á l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de Notre constitution morale, ne doivent-elles pas rendre communs á presque tous les hommes, ces principes d'une justice rigoureuse et pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée, d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans nos coeurs, et qui n'attendent, pour se développer, que la douce influence des lumières et de la liberté?
>
> Bağımsız insana ait saygınlık şuuru, ahlak yapımız konusunda derinleşmiş bilgiye dayandırılan eğitim bu saf ve sert adalet ilkelerini, bu aktif bir iyilikseverlikten doğan alışılagelmiş eylemleri hassas ve cömert bir duyarlılıkla aydınlanmış hale getirir. Bu duyarlılığın tohumunu içimize tabiatın kendisi yerleştirmiştir ve bunlar neredeyse bütün insanlarda ortak olarak mevcuttur. Bu şekilde geliştirilmiş ilkeler aydınlanmanın ve bağımsızlığın şefkatli etkisinden başka neye ihtiyaç duyar ki?[23]

Bir kere insanın güdülenmesini farkına varılan bir uyum haliyle tanımlamak farklı bir şeydir; onları kendilerine çıkacak faturayı hesaba katmaksızın insanlığın iyiliği için çalışmaya yönlendirecek bir insanlık sevgisini insanlara atfetmek başka bir şeydir. Buradaki iyilikseverlik örtüşen çıkarlara dayanmıyordu; aksine aydınlanmış öncü, cahil kitlelere aldırmaksızın ve din adamları ve yöneticilerin işkence etmesi riskini de göze alarak, çoğu kez bile bile kendi esenliğini gelecek nesillerinkine kurban eder. Ancak her ne kadar çoğu kez açıkça ifade edilmese de ve uyum tezinden net olarak ayrıştırılmasa da, bu türde fedakâr iyilikseverliğin Aydınlanmanın bir ürünü olduğu düşünüldü.

Bu yargı doğal olarak insan eylemlerine ait gözlemlerden ziyade insanın ahlak çıkmazı duygusundan, ahlak kaynaklarının mahallinden kaynaklanır. Bazı gizli otobiyografik düşünceler de bu algıya katkıda bulunmuştur. Aydınlanmacı düşünürler, kendi güdülerinin iyiliğine inanmıştır ve bunun kendi rasyonel öngörüleriyle bağlantılı olduğunu düşünmüştür. Bentham'ın dillendirdiği yürekten yakarış bize bu konuda ipucu verir: "Sayfalarımın birinde

• • • •

23 *a.g.e.*, s. 226-227.

insanlık sevgisinin unutulduğu bir an acaba mevcut mudur? Varsa onu bana göster. Onu önce ben bu ellerimle yırtıp atayım".[24]

20. yüzyılın son yarısında iyilikseverlik ile bilimsel akıl arasında yakın bir bağlantı görülmez. Ancak bu bağlantının 18. yüzyılda varsayılabildiğini hatırda tutmalıyız. Voltaire'in yinelenen "Ecrasez l'infame/alçakları çiğne" öğüdünün duygusal gücünü geri kazanmak; din adına zalimlerin çektirdiği acıları hatırlamak; düzen adına dayatılan acımasız cezalarla çektirilenleri de unutmamak zorundayız. Faydacılar duyusal hazza ve acıya merkezi bir önem vererek ve farklı bütün düzen anlayışlarına meydan okuyarak ilk kez hem insani hem de hayvani acıya bir son vermeyi sosyal gündemin merkezine yerleştirebildiler. Bu durum hem yasal sistemimizi hem de uygulama ve ilgi alanımızın tamamını dönüştürmek suretiyle modern toplumda gerçek manada devrimsel bir etki yarattı.[25]

Başka bir düşünce de iyilikseverlikle bilimsel akıl arasındaki bağlantıyı destekler. Bağımsız rasyonellik bizi kendi dar, egoist bakış açımızdan ayırır ve resmin bütününü kavrayabilmemizi sağlar. Bağımsız rasyonellik, insana ait resme "tarafsız izleyici" olarak bakabilmemizi sağlar. Bu açıdan bakıldığında, bilimsel rasyonelliğin gelişmesi egoizme karşı bir zafer olarak tecrübe edilebilir. Artık bireyde hapsedilmiş değilizdir; artık bağımsızca evrensel iyinin peşinde koşabiliriz.[26]

• • • •

24 Alıntı için bkz. Ross Harrison, *Bentham* (Londra: Routledge, 1983), s. 276.

25 Eski düzen algıların geçmişteki korkunç cezalandırma yöntemlerini ne şekilde meşrulaştırabildiği Foucault'nun *Serveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975) eserinin ilk paragraflarında güzel ifade edilir. Burada daha önce de değinildiği gibi, Foucault on sekizinci asrın ortalarında, Aydınlanmanın gerçekleştiği zamanlarda kralı öldürmeye teşebbüs suçundan hüküm giymiş olan Damiens'in idamını betimler. Bu konuyu şu makalemde tartıştım: "Foucault on Freedom and Truth", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

26 "Tarafsız gözlemci" tabiri Adam Smith'e aittir (*The Theory of Moral Sentiments*, Londra, 1759). Fakat tarafsız iyilikseverlik ideali Deist ve natüralist Aydınlanmanın geneline aittir. Yukarıda (14. bölüm) Locke'un benzer şekilde tutkulardan akla yükselmenin bizi egoizmden ve yıkıcılıktan kurtaracağına inandığını görmüştük. Aynı şekilde, günümüzde de aynı çizgide görüşlerle karşılaşıyoruz. Nitekim Derek Parfit indirgemeci bir bireysel kimlik teorisini (kendisini tatmin edecek şekilde) inşa ettikten sonra –bu teori bizim aynı kişi olarak sürekli varlığımız meselesini göreceli hale getirir– şöyle der: "Hakikat can sıkıcı mıdır? Bazılarına göre böyle olabilir. Ancak bana göre hakikat ➥

O halde radikal Aydınlanmayı oluşturan nedenler yalnızca bilimsel aklın ilerlemesiyle sınırlı olarak görülemez. Bilimsel aklın yaygınlık kazanması, ahlaki saiklerin temel, hatta egemen bir rol oynadığı nedenler grubunun bir parçasından ibarettir. Bu saikler, tabiatın saflığı bozulmamış taleplerini onayladıkları ve evrensel iyilikseverliği batıl inanç ve yanılgıların zincirlerinden kurtardıkları gerekçesiyle bağımsızlığa ve bilimsel akla doğru sevk edilmişlerdir.

Bir bakıma Aydınlanmacıların bu kabulleri açıktır. Yazılarında bunu açıkça görebilirsiniz. Bir başka açıdan ise aynı anlayış problemlidir; söz konusu problem ise onların doktrinlerinin temel bir niteliğinden kaynaklanır. Bu gerçeklik şudur: Aydınlanmacıların güdüleri ve yüce amaçları insan tabiatı teorilerinin izin verdiği koşullarda kolaylıkla ifade edilemez. Aydınlanmacılar insan tabiatı konusunda şunlara inanır: ahlaki hayatın fiziki tabiatı ya da bütün insan güdülerinin zevke indirgenmesi konusunda ısrar ederler; "üstün" ya da "manevi" hedeflerle ilgili bütün dini ve metafiziksel doktrinleri kökünden söküp atmak için gayret ederler ve onlara asla ontolojik bir konum vermezler. Aynı zamanda, onlara göre "güçlü değerlendirme" olarak adlandırdığım belli hedeflerin veya amaçların bizim üzerimizdeki hak iddialarının kabulü bizim öteki arzularımızla ve amaçlarımızla bağdaşmaz.

Bentham'ın ve Helvétius'un faydacılığı bu durumu açıkça izah eder. Bu düşünürler sadece bir iyiyi kabul ederler, o da zevktir. Dahası bu bile kuvvetle değer verilen bir iyi olarak tanımlanmaz. Bütün amaç ahlaki ve ahlaki olmayan nitelikler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak ve bütün insan arzularını eşit şekilde değerlendirilebilir yapmaktı. Bentham bize, "tek başına ele alınabilse, en aşağılık canilerin kendi suçlarından elde ettikleri en nefret uyandırıcı zevkin hoş görülebilmesinin fayda ilkesinden değil" asketizm ilkesinden kaynaklandığını anlatır. (Neyse ki Bentham, "vakıa odur

• • • •

bağımsızlaştırıcı ve teselli edicidir. *İndirgemeci olmayan görüş*e inanırken kendi içimde hapsolunmuş gibiydim. Hayatım sanki camdan bir tünele benziyordu, her geçen yılda da bu tünelde daha hızlı ilerliyordum ve fakat tünelin sonunda karanlıktan başka bir şey yoktu. Görüşümü değiştirdiğimdeyse camdan tünelin duvarları yok oldu. Artık açık havada yaşar oldum... Diğer insanlar artık bana daha yakınlar. Bundan böyle kendi hayatımın kalanı hakkında daha az dertleniyor ve başkalarının yaşamlarını daha fazla dert ediyorum", *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 281.

ki, bu zevk asla tek başına olmaz, ancak zorunlu olarak öyle bir acı da hissedilir ki... bu acının yanında zevkin esamisi bile okunmaz" diyerek bizi teskin eder.)[27] Güçlü değerlendirme sorusu bir kenara konunca, sıradan arzularımızın önemi problemi ifade edilemez. Aynı durum ahlaki bir ideal olarak iyilikseverliğin de başına gelir.

Bu durum faydacılığı oldukça tuhaf bir entelektüel duruş yapar. Faydacılığın dini reddetmesi ve önceki felsefi görüşleri inkârının altında yukarıda belirttiğim üç niteliğe güçlü ve bazen de yürekten bağlılık yatar. Aynı bağlılık faydacılığın rasyonelliği işlevsel bir ideal olarak algılayışında, genel mutluluğun ve her şeyden önce bütün acıların dindirilmesinin hayati bir öneme sahip olduğu inancında da söz konusudur. Bu üç ilkeye bağlılık, aklın bizi evrensel ve objektif iyilikseverlik konusunda bağımsızlaştırdığı anlayışında da ortaya çıkar. Ancak resmi olarak tanımlandığı şekliyle, faydacılık görüşünün niteliklerinin hakiki içeriğiyle ilgili olarak bunların hiçbiri söylenemez ve bunların çoğu da, bu açıdan, anlamsızdır.

Katı bağımsızlık ve insan ruhunun bile nötrleştirilmesi ("nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant") anlayışı kısmen hiper-Augustinuscu günahkâr insan algısının altını oymak için benimsenir. Burada radikal bir yaklaşım benimsenir, çünkü bu yaklaşım verilen cevaplardan birini asli günahın oluşturduğu temel soruyu bastırır. Bu inkârdan ortaya çıkması amaçlanan ahlaki netice, sıradan –hatta fiziksel– insan mutluluğunun yegâne önemli iyi olduğu ve samimiyetle ve yılmaksızın bu türde iyinin peşine düşülmesi gerektiğidir. Faydacıların hayatını ve düşüncelerini harekete geçiren amaç işte budur. Nötrleştirmenin amacı da kısmen araçsal aklı tatbik etmek suretiyle daha etkili ve rasyonel bir biçimde bu amacın peşinden koşulmasına olanak sağlamaktı. Fakat bu nötrleştirme faydacıların ahlaki motivasyonlarını formüle edebilecekleri ve ifade edebilecekleri kavramları ortadan kaldırır.

Benzeri bir şey Holbach'ın ya da Diderot'nun materyalizmi hakkında da söylenebilir. Doğal olarak onların materyalizmi bir tür faydacılıkla birleşmiş vaziyettedir. Holbach'ın durumunda, ahlakın fiziksel olana indirgenmesi, insan arzusunun bir tür çekimin içinde eritilmesi, güçlü değerlendirmeye hiç yer bırakmaz. Buna göre, kendi kendimizi korumamız, doyum arayışımız bizi meş-

• • • •

27 Benham, *Principles*, Bölüm 2, parag. 4.

gul eder ve eylemlerimizi değiştirilmesi imkânsız bir zorunlulukla yönetir; bu saikler bütün insan çabalarını kuşatır ve homojenleştirir. Nitekim Holbach açıkça bu ahlaki boyutu sürdürmeyi ister. Holbach'ın az evvel alıntıladığım *Système* adlı eserinin son bölümünde, tabiatın olağanüstü söylevi bunu açıkça dillendirir. Tabiat, biz çocuklarına, dünya güçlerinin cezalandırmadığı durumlarda bile, kötülükleri cezalandıracağını vaat eder. Adalet veya ölçülü olma prensiplerine muhalif davrandığımızda kendi gözümüzde "zelilleştiğimizde" hissettiğimiz utanç ve vicdan azabı tabiatın cezalarındandır.[28] Bu tepkiler ahlaki bir şuuru ya da en azından güçlü bir değerlendirme duygusunu varsayar. Holbach aklın bizim bütün bunları toptan silip süpürmemizi önerdiğini düşünmez, ancak tabii güdülerinin peşinden koşan bir insanlık betimlemesi böyle bir ahlaki bilince yer bırakmaz.

Buradaki problem Holbach'ın ahlaka olduğu kadar, indirgemeci görüşe de ihtiyaç duymasıdır. Holbach'ın dine ve geleneksel metafiziğe karşı olan stratejisi tamamen, insan arzusu ve doğru ile ilgili yargıların konusu dışında kalan cansız tabiatın hayvani hareketleri arasındaki farazi nitelik farkının reddine dayanır. Yine de, o, eğer bu acı çeken ve arzulayan insan tabiatı betimlemesi bizi iyiliksever eylemlere götürecekse –acıyı dindirici, haksızlığı giderici, refah dokusunu geliştirici eylemler– belli bir ahlak anlayışı ufkuna da ihtiyaç duyar. Bu eylemler yüce bir dava kabul edilecek ve bu da insanlar olarak bizim üzerimizde hak talep edebilecektir.

Bu ahlak ufkunun önemi, bunun olası tek ufuk olmadığını, materyalizmin ya da hedonizmin oldukça farklı bir ahlaki bakış açısının bir kısmını şekillendirebileceğini gördüğümüzde çok daha açık bir şekilde görülür. Örneğin bu görüşler ümitsiz bir amoralizmin temeli olabilirler. Ya da onur ve diğergamlığa hiç yer vermeyen indirgemeci bir ahlak anlayışının temeli de olabilirler. Diderot bu indirgemeci ruhu Helvétius'un eserinde tefrik eder ve Helvétius'un ölümünden sonra yayımlanan *de l'Homme* adlı eserin reddiyesi üzerine kaleme aldığı kapsamlı notlarını bu ruhu eleştiriye adar.

Kendilerini din adamlarını ve kralları eleştirmek suretiyle riske atan filozoflardan "çağdaşlarımız ve dostlarımız" diye bahsederken şu soruyu sorar:

• • • •

28 Holbach, *Système*, II, Bölüm 12.

> Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?
>
> Nihayetinde, kelimeleri acınası bir şekilde istismar etmeden, insanları bağımsızlıklarını, kaderlerini, saygınlıklarını ve hayatlarını kaybetmeye maruz bırakan bu cömert gayretle duyusal zevki nasıl olur da denk tutarsınız?[29]

Bundan daha tehlikelisi ise, radikal materyalizmde temel bulacak tamamıyla egoist bir doyum ahlakı idi. Hem Holbach hem de Diderot bu tür bir görüşü La Mettrie'nin eserinde görmüş ve bu görüşe hararetle karşı çıkmışlardı.

> On assure qu'il s'est trouvé des philosophes et des athées qui ont nié la distinction du vice et de la vertu, et qui ont prêché la débauche et la licence dans les moeurs. L'auteur qui vient tout récemment de publier *L'Homme Machine* a raisonné sur les moeurs comme un vrai frénétique.
>
> İyi ahlakla ahlaksızlık arasındaki farkı yalanlayan, kendi ahlak görüşlerinde ahlaksızlığı ve aşırı serbestliği telkin eden filozofların ve ateistlerin varlığını biliyoruz. Yakın zamanda *L'Homme Machine* adlı eseri yayımlayan yazar ahlak konusunda aklını yitirmiş, bir deli gibi argümanlar öne sürer.[30]

Holbach'ın ve Diderot'nun La Mettrie'ye karşı haksızlık yaptıklarını düşünsek bile, bu düşünürlerin çeşitli nedenlerle Fransa'da İngiltere'ye nispetle daha fazla dikkat çeken canlı bir meseleyi tartıştıkları gerçeğini göz ardı edemeyiz. Genelde Anglo-Sakson ülkelerde, sadece entelektüeller değil aynı zamanda bütün bir toplum arasında, gündelik hayat ve iyilikseverlik etiğinin gücünün teistik ya da Deist biçimden, kesintiye uğramaksızın, inançsız biçimlere doğru taşındığı yönünde bir algı söz konusuydu.

• • • •

29 Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius initulé l'Homme*, bkz. *Oeuvres philosophiques*, s. 573.

30 Holbach, *Système*, II, Bölüm 10, alıntı için bkz. Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifiue au XVIIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1967), s. 362. Diderot *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, Assézat edition, III, s. 217'de benzer bir ithamda bulunur; alıntı, Naville, *D'Holbach*.

Ancak Fransa oldukça farklı bir evrim sürecinden geçti. On yedinci yüzyıl Fransa'sı bir yanda eski felsefeye, özellikle Stoacılığı ve Epikürcülüğü sürdürenler ile öte yanda hiper-Augustinuscu Jansenizmi sürdüren etik görüşleri arasında güçlü bir gerilime tanıklık etti.[31] XIV. Louis, hükümranlığının son yıllarında din adamları egemenliğine dayanan ve üstünlükçü bir Katolikliğin ve katı bir ahlakçılığın giderek artan egemenliğini destekledi. Kralın ölümünden sonra ise, saltanat döneminin aristokrat toplumu karşıt uç nokta olan hafiflik ve ahlaki gevşekliğe doğru çark etti. Bu koşullar altında, Fransa'da Deizm çok daha gizli bir şekilde ve hararetle din adamları karşıtı ve Katoliklik karşıtı bir şekilde evrildi ve çoğunlukla Spinoza'nın eserlerinden etkilenerek kendine özgü biçimlerini geliştirdi.

Fransa'daki Ansiklopedistlere zemin hazırlayan önemli gelişmelerden biri bu Fransız Deizmi ile İngiliz Deist anlayışlarının birleşmesi olmuştur. İngiliz Deizminin Fransız Deizmine tesirinden ve Fransız düşüncesinin bu bağlamdaki dönüşümünden bahsedebiliriz. Bir bakıma iki entelektüel kültür 18. yüzyılda birlikte büyürler, kaynaşma noktasına yaklaşırlar. Bunun neticesi ise iki toplumun iki dilli bir ürünü olan Aydınlanma olmuştur (ya da daha yerinde bir ifadeyle İngiltere, İskoçya, Fransa ve Amerika).

Fransa'da bu birleşmenin en önemli mimarı öncelikli olarak 1734 *Letters philosophiques* eseriyle Voltaire olmuştur. Başka düşünürlerin de rolü olmuştur. Örneğin Montesquieu, İngiliz siyasetine yaptığı övgüyle bu bütünleşmeye katkıda bulundu. Birleşme neticesinde, İngiliz Deizminin temaları Fransa'da da yaygınlık kazanır. Saint-Pierre baş keşişi *bienfaisance*[32](hayırseverlik) terimini türetir. Daha sonra terim Voltaire ve başka düşünürler tarafından benimsenir ve Fransız Aydınlanmacılarının bakış açılarında esaslı bir konum kazanır.

Ancak iki gelenek arasında önemli vurgu farkları vardır. Fransa'da dinle, özellikle de Katolik Hıristiyanlıkla mücadele zaman zaman öteki temel ilgileri tamamen gölgeleyecek derecede önem kazanır. Fransız düşüncesi açısından dinin yanlışlığını, in-

• • • •

31 Paul Bénichou, *Morales du grand siècle* (Paris: Gallimard, 1948).

32 Bkz. Daniel Mornet, *La Pensée française au XVIIIe siecle* (Paris: Hachette, 1912), s. 152.

sanlara karşı nefretini ve yıkıcılığını göstermek çok önemliydi. Bayle'in ilk kez ifade ettiği bir ateistin erdemli bir insan olabileceği[33] savını tekrar tekrar ispatlamak önemliydi; ancak bu anlayış dinin kişiyi kötüleştirdiğini ispat etme çabasıyla bütünleşti.

Aynı zamanda, *libertins*lerin eski Katolik karşıtı Deizm anlayışından bazı unsurlar da varlığını sürdürdü. Bu kelimenin geçirdiği evrim önemlidir. Başlangıçta kelime sadece bağımsız bir düşünür, dini otoritenin öncüllerinden bağımsız bir şekilde düşünmeye kararlı olan kişi anlamına gelirken, daha sonra yüzyılın sonlarına doğru modern anlamına yani kendi ahlaki anlayışında gevşek ve serbest bir kişi anlamına doğru dönüşür. Evrim kısmen bağımsız düşünürlerin bu yüzyıllarda muhatap oldukları aleyhte propagandanın bir neticesi olarak açıklanabilir. Ancak bu gelişmede Saint-Evremond gibi bazı bağımsız düşünürlerin, İngiliz Deizminde esas olan insanın refahı adına tavizsiz bir toplumsal sorumluluk anlayışından çok uzak neo-Epikürcü kişisel zevk etiğini benimsemelerinin de etkisi vardır.

Bütün bunlar Fransa bağlamında, tamamıyla egoist bir materyalizm ile evrensel iyilikseverliği esas alan materyalizm arasındaki meselenin daha ciddiye alınabileceği anlamına gelir. Belki de Holbach ve Diderot La Mettrie'ye biraz haksızlık etmişlerdi. Ancak yüzyılın sonunda Sade bütün toplumsal sınırların mutlak surette reddedilmesinin geleneksel din ve metafizikten en kalıcı ve esaslı kurtuluş olarak kabul edilebileceğini gösterdi. Ahlak kuralları, yasalar ve erdem bir kenara atılmalıydı.

> Les moeurs sont-elles donc plus importantes que les religions? ... Rien ne nous est défendu par la nature... [Les lois], ces freins purement populaires n'ont rien de sacré, rien de légitime aux yeux de la philosophie, dant le flambeau dissipe toutes les erreurs, ne laisse exister dans l'homme sage que les seules aspirations de la nature. Or rien n'est plus immoral que la nature; jamais elle ne nous imposa de freins, elle ne nous dicta jamais des lois.
>
> O halde ahlak kuralları dinlerden daha da mı önemlidir? ... Hiçbir şey doğası gereği bize yasaklı değildir, aleviyle bütün yanlışları yok eden ve bilge adamın zihninde tabiatın arzularından

33 Holbach'ın *Système* adlı eserinde yaptığı gibi (bkz. II, Bölüm 10).

> başka her şeyi kaldıran felsefenin gözünde... [yasalar], o popüler sınırlamalar hiçbir kutsallık taşımaz. Fakat tabiattan daha ahlaksız hiçbir şey yoktur; tabiat ne bize sınırlar dayatmış ne de yasalar dikte etmiştir.[34]

Kıyas edilen bir örnek olarak Sade'nin görüşü, yukarıda düşüncelerinin ahlak ufku olarak adlandırdığım, Aydınlanma hümanizminin genellikle görünmez arka planını meydana çıkarır. Sadece materyalizmin bazı şekillerini benimsemek faydacı iyilikseverliğin gerçek etiğini vücuda getirmek için yeterli değildir. Neyin güçlü değerlendirmeye değer olduğu konusunda bir tür arka plan anlayışına ihtiyaç vardır: bu durumda, güçlü değerlendirme sıradan mutluluğun ahlaki önemi ve evrensel iyilikseverlik talebiyle alakalıdır. Ancak böylesi bir değerlendirme yapılabildiğinde, klasik biçimdeki Aydınlanma evrenselciliğinde insan arzusu ve mutluluğu hakkındaki varsayımlara karşılık verebiliriz. Tek başına materyalizm, karşı-Aydınlanmanın yanlış olarak iddia ettiği gibi, bizi Sade'ci egoizmi benimsemekten öteye geçiremez. Sadece bir materyalist olmak belirsiz bir etik pozisyona sahip olmak demektir.

Burada az evvel taslağı çizilen Aydınlanma hümanizminin kendine has arka planının materyalizmle bağdaşıp bağdaşmadığı ve eğer bağdaşır ise bunun ne türde bir bağdaşma olduğu –eğer bunu anlamak durumundaysak, acaba bu arka planın insan ve tabiat hakkında daha zengin bir ontolojiyi gerektirip gerektirmeyeceği– problemi doğar. Ancak bu farklı bir konudur. Bu materyalist hümanizmin tutarsız olduğu ortaya çıksa bile, bu durum başka pozisyonların, örneğin Sade'ninkinin, doğru olduğunu kanıtlamaz.

Yine de bu, materyalist hümanizmin dayandığı ahlaki ufku anlamlandırıp anlamlandıramayacağı ve bunun nasıl olacağı sorusunu, sıradan insan tatminlerinin evrensel değerine ve iyilikseverlik taleplerine nasıl anlam verebileceği sorusunu gündeme getirir. Daha özelde ise, bu ufku anlamlı kılan her ne ise onunla din ve metafiziğe saldırısında takındığı indirgemeci tavrı nasıl uzlaştırabilecektir? Yukarıda bahsettiğim zihin karışıklığından dolayı, materyalistler genellikle bu soruların yanıtlanması kolay sorular olduğunu düşünür. Materyalistler, çıkarlar konusunda nihai bir uyumun olduğunu, toplumların en iyisinde her bir bireyin tatmin oluşunun

• • • •

34 Marquis de Sade, *Juliette*, I, 89, alıntı: Naville, *D'Holbach*, s. 367-368.

bütünün tatmin edilmesine bağlı olduğunu gösterebilirsek meselenin çözümleneceğini düşünürler. Ya da insanların sempatiyle hareket ettiklerini, birbirlerinin refahından mutluluk duyduklarını gösterebilirsek, bu durumda mesele hallolmuş demektir.

Ancak durum hiç de böyle değildir. Mükemmel bir şekilde tasarlanmış toplumda pekala her şey uyum içinde olabilir, ancak bu kabul benim kendi hayatım ve refahım pahasına, bu dolaylı mutluluğu gerçekleştirmek için çalışmamı gerektirir mi? Belki de insanlar genellikle sempatiyle hareket ederler; ancak, bu muhaliflere nispetle, söz konusu sempati benim için bir şey ifade etmiyorsa ne olacaktır?" Bu kabul yanlış bir biçimde şu temel iddiaya dayanır: bu deliller bir şekilde tanımladıkları şeyin ahlaki üstünlüğünü ispat ederler. İçinde yaşayacak kadar şanslı olanlar için uyumlu bir toplum sadece daha iyi değildir (eğer böyle bir toplum varsa); bu bir idealdir; bizim hepimizin bağlılığını gerektiren yüce bir şeydir. Bu güçlü değerlendirme konusudur. Benzer şekilde, sempatiye sadece fiili bir güdü olarak değil ve fakat son derece değer verilen bir güdü olarak bakılır: sempati hissetmemiz gereken bir şeydir. Sempatinin içimizdeki sınırlanmamış gücü, üstün bir varlığa ait bir unsurdur. Ahlaki argüman daha güçlü bir kanıta dayanır. Fakat metafiziksel ya da "bilimsel" argüman sadece daha zayıf, fiili bir iddia oluşturmuştur. Aslında bu argüman aklın daha güçlü başka bir argüman ortaya koyma konusundaki yetersizliğini gösterir. Burada zihni karışıklık ve gerilim söz konusudur.

Buradan hareketle, faydacılık psikolojisinin bir dereceye kadar kendi etik kabulleriyle olan aykırılığına sık sık dikkat çekilir. Birincisine göre hepimiz "iki hükümran efendinin, acının ve zevkin yönetimi altındayızdır".[35] Bu büyük ihtimalle kendi zevklerimize göre davranmaya ve kendimize gelecek acıdan da sakınmaya odaklandığımız anlamına gelir. Ancak ahlak teorisinde acı ve zevk bize etkide bulundukları için değil, fakat herkese yaptıkları tesir nedeniyle doğru eylemin ölçütleridir. Bizler mümkün olan en fazla sayıda mutluluk kaynağında azami ölçüde mutluluğu aramak durumundayız. Kendi mutluluğumuzu genel refahta bulmaya şartlandırılmış olabiliriz. Bentham fertlerin mutluluğunun toplumun refahına bağlı olduğu bir toplumda bir "iyilikseverlik kültürü"nü geliştirmeyi amaç-

• • • •

35 Bentham, *Principles*, Bölüm I, parag. 1.

lamıştır.[36] Ya da bu toplum temelde bir "çıkarlar uyumu"nun var olduğunu kavrayabilir. (Aksini iddia etseler de, faydacı düşünürler çıkar çakışmasını önemli oranda varsayarlar; bu varsayımları özellikle faydacıların, Adam Smith'in üretken bir şekilde genelin yararına yönlendirilmesi durumunda ben merkezli eylemin genel iyiliği artıracağı görüşünü benimseyişlerinde ortaya çıkar). Şüphesiz bu durumlarda bir bütün olarak toplum adına daha iyi neticeler ortaya çıkar. Fakat bu durum benim fert olarak neden böyle bir şeyin peşine düşmem gerektiği sorusunu yanıtlamaz.

Aydınlanmacı materyalist faydacılık teorilerinin açıklanması zordur. Bu teoriler uzlaştırılmaları güç olan iki unsura –indirgemeci bir ontoloji ve ahlaki bir dürtü– sahiptirler. Bu durum, yukarıda bahsettiğim şu çelişkili gerçeği açıklar: bir bakıma bu teorilerin gündelik hayat ve iyilikseverlikte köklenmesi son derece açıktır; bir başka bakımdan ise, bu teorilerin kendi köklerine karşı açıklanması ve savunulması gerekmektedir. Burada zorluğu ortaya çıkaran şey, indirgemeci ontolojidir. Söz konusu ontoloji ön plana çıktığında, özellikle bağımsız akılla beslenen bir teori olarak Aydınlanmacı natüralizm öz-algısının güvenirliliği artar.

Daha sonra Aydınlanma natüralizmi 19. yüzyılda ilave bir itibar kazanacaktır. Bu ise, bir önceki bölümde betimlediğim dini inancın yegâne ahlak kaynağı konumunu kaybetmesinden ve bu tür ahlak kaynaklarının çokluğundan bahsedilebilen yeni bir durumun ortaya çıkmasından kaynaklanır. Bütün bakış açıları, dini inanç adına önceki dönemlerde hiç olmadığı kadar, geçici ve belirsiz kabul edilir oldu. Böyle olunca da bazı kimselerin bilimsel aklın natüralist yorumunun etkisine kapılmak suretiyle dini inancı yitirmeleri tamamen mümkün hale geldi. Bu durumda böyle bir mühtedinin biyografisi öz-imaja uyacaktır: ilk olarak, bu mühtedi dinin kısacası (doğru olduğunu varsaydığı) bilimsel rasyonellikle bağdaşmadığını "gördüğü" için dini reddeder; sonra da geride kalan en iyi alternatifi, yani faydacılığı ya da Aydınlanmacı hümanizmin başka formlarını kabul eder. Bu türde tecrübeler 19. yüzyılda ve de 20. yüzyılın bir bölümünde çok fazla yaşandı. Daha ihtiyatlı bir şekilde ifade edersek, bu tanıma ait ideal insan, bu dönemin uygun gerçekliğine yakınlaştı.

• • • •

36 Harrison, *Bentham*, Bölüm 10.

Fakat burada incelemekte olduğumuz 18. yüzyıl bağlamı böyle bir çokluğun ortaya çıkışından önce idi. Burada tecrübe edilen ihtidanın muhtemel güç kaynakları kendi kendinden sorumlu aklın talepleri ile bazı iyi hayat etikleri (Ansiklopedistlerin durumunda sıradan tatminler ve iyilikseverlik etiği) idi.

Önceki sayfalarda betimlenenlerin tamamından, açık bir ahlaki motivasyon bilincinin daha önce mevcut olabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Bu önceleri Fransa'da ve daha sonra da İngilizce konuşan kültürlerde kendini göstermiştir. Üçüncü bölümde işaret ettiğim gibi, bu durum günümüz Anglo-Sakson felsefesinde iyilik boyutunun herhangi bir şekilde kabul edilmesinin neden hep bastırıldığını açıklamakta bize yardımcı olur.

Aydınlanmacı natüralizmde hâkim eğilim, rasyonalist öz-imaj ve ahlak motivasyonunun gizlenmesidir. Bu eğilim, yukarıda tanımlanan belirsiz odağa gösterilen en yaygın tepkiden gelişir. Bu tepki, problemi bastırmak ve çeşitli uyum ve sempati teorilerinin yardımıyla geçiştirmektir. Sonuçta oluşan teorilerin tamamı tuhaf bir şekilde iyi ifade edilmemiştir. Birinci kısımda gördüğümüz gibi, çağdaş teorilerin büyük kısmını etkileyen bir nitelik sergilemeyen ilk görüş belki de klasik faydacılıktır. Nitekim bu teorilerin kabul ettikleri ontoloji onları kendi ahlak kaynaklarını formüle etmekten ve onaylamaktan men eder. Onları besleyen niteliklere bağlılıkları nadiren doğrudan ifade edilir. Yukarıda alıntıladığım Bentham'ın kendisini harekete geçirdiğini iddia ettiği insanlık sevgisi hakkındaki beyan da bu az görülen itiraflar arasındadır. Ancak esas itibarıyla bu altta yatan ahlak kaynakları sadece argümanların retoriği gereği ortaya çıkar; her şeyden önce bu kaynakları insanlığa büyük ıstırap getiren dinin ve felsefenin hataları ifşa edilirken görebiliriz. Bu nedenle, bu felsefede kendisine bu bakımdan benzeyen daha sonraki başka felsefelerde ahlak kaynaklarına verilen konum tuhaftır. Birinci kısımda ifade ettiğim gibi, yapıcı nitelikler kendilerine belli bir biçimde başvurulduğunda, insanları eyleme yönelik olarak güçlendirir. Buraya kadar, bu yapıcı niteliklerin "ahlak kaynakları" olarak eyleme yönelik güç verici niteliklerinden bahsettim. Şimdiye kadar incelemekte olduğum Platonik, teistik, Kartezyen, Deist ya da bir başkası olsun buraya kadar tartıştığım ahlak görüşlerinde bu ahlak kaynakları kabul edilirler. Bu kaynaklar adeta açık bir şe-

kilde işlev görmüşlerdir. Alakadar olan herkes, bunların farkında olmanın ve onlara derin tazim, minnet ya da saygı duymanın niçin önemli olduğunu bilir. Hutcheson'da kendi ahlaki duygularımızı görmeye başlamamızın ve bunun değerini bilmeyle birlikte Tanrı'nın ilahi takdir düzenini görmenin ve minnet duymanın da hayati önemler taşıdıklarını görmüştük. Bu takdir hissi, ahlaklılığın emrettiği şeyin bir parçasıdır, yoksa bunun dışında bir düşünceden ibaret değildir.

Ancak şimdi bunların hiçbiri açık bir şekilde tanınamaz. Faydacılar kendi ahlak kaynaklarına nasıl erişebildiler? Faydacıların seslendirebildikleri güçlendirici kelimeler nelerdi? Bunlar gerekli niteliklerin tanınmaksızın ifadelendirildiği metinlerdir. Bunlara söz konusu niteliklere doğrudan atıfta bulunulan yukarıda örneklendirdiğim az sayıda metin de dahildir. Fakat bunlar daha çok yanılgının, batıl inancın, sahtekârlığın ve dinin kınandığı tartışmalı metinlerdir. Eleştirilen söz konusu müesseseler açısından eksiklikleri, bastırılmaları ya da yok edilmelerinden bahsedilen unsurlar, bunları eleştiren bizlerin etkisinde kaldığımız ve değer verdiğimiz şeyleri ifade eder.

Bu özellik radikal Aydınlanma kaynaklı modern duruşların tümünün ayırt edilebilir bir niteliğine dönüşür. Ahlak kaynakları açıkça ifade edilemedikleri için, çoğunlukla bunlara polemiklerde müracaat edilir. Bu modern tavırların başlıca güçlendirici kelimeleri hep suçlayıcıdır. Eylemlerini şekillendiren ilkelerin çoğu düşmanlarına saldırdıkları ve onların yanlışlıklarını kanıtladıkları şiddetli öfkeden çıkarsanmak durumundadır. Bu hususta Marksizm mükemmel bir örnektir.

Dolayısıyla bu kendini gizleyen felsefe asalaktır. Radikal Aydınlanmada ise, asalaklık niteliği iki kattır. İlk olarak, kendi ahlak kaynaklarının ifadesinde, kendi güçlendirici kelimelerinde, dolayısıyla da ahlaki gücünün devamı konusunda muhaliflerinin sırtından geçinir. İkinci olarak da, radikal Aydınlanma, kendisini tanıdığı yaşam niteliklerini de temellendiren daha önceki bütün yapıcı iyi formülasyonlarını, yerine başka hiçbir formülasyon koymaksızın baltaladığı için, bir dereceye kadar bu erken formülasyonlarda yaşar. Faydacılığın, örneğin belirli felsefeleri belli hedefleri ortak ve duyusal gereksinimlerimizin üzerine çıkarttıkları kibir nede-

niyle kınadıkları gibi, mevcut argümanın dönüşümüne bağlı olarak varlığını sürdürdüğünü ve geçmişe nasıl dayandığını gördük. Hepsi Tanrı'nın eşit ölçüde çocukları olanlara has tevazunun aksine, hakiki Hıristiyanlık bağlamında kibri konuşmak anlamlıdır. Bu bağlam inkâr edilir, ancak yeni hiçbir bağlam da önerilmez. Nietzsche'nin meydan okuması, Hıristiyanlıktan açıkça ifade edilmeksizin devşirilen ve natüralist hümanizmin temelini oluşturan bir unsuru gün yüzüne çıkarır. Aynı zamanda da, bu meydan okuma söz konusu ödünç alınan unsurun natüralist hümanizmi nasıl saldırı ve eleştiriye karşı savunmasız hale getirdiğini de gösterir.

Klasik faydacılık, kültürde yaygın olan, ancak kendisinin meşru bir yer vermediği ve belki de bir yer veremeyeceği bir kısım ahlaki anlayışlardan beslenir. Klasik faydacılığın asalaklığının ikinci yüzü de işte budur. O hem güçlendirici kelimelerini yaratmak için düşmanlara ihtiyaç duyar, hem de bazen kendi ahlak ideallerini, doğrudan kendi düşmanlarından olmasa da, en azından söz konusu düşmanların daha iyi ifade ettikleri bir ahlak kültüründen devşirir.

Faydacı Aydınlanma bu bakımdan çelişkilerle doludur. Çelişkiyle pragmatik tutarsızlıkları kastediyorum. Faydacı Aydınlanma zorunlu olarak birbiriyle uzlaşmaz savları bir araya getirmez, ancak kendisinin kabul edemeyeceği bir ahlaki pozisyonu esas alarak konuşur. Bu durum zorunlu olarak vahim bir durum olmayabilir. Kendileriyle geçindiği ancak inkâr ettiği nitelikler, kültür içinde iyice kökleşmişlerdir. Bu nitelikleri ilk olarak icat edenin ya da onlara yaygınlık kazandıranın Deizm olmadığını görmüştük. Deizmin ya da öteki herhangi bir formülasyonun geçerliliğini kaybetmesi bu nitelikleri yürürlükten kaldırmayacaktır. Bu nitelikler, kendilerini benimsemeyen görüşleri bile beslemek üzere sürekli olarak oradadırlar. Bu nedenle 18. yüzyıl faydacılığı, önünde büyük bir geleceğe, henüz tüketilemeyecek bir geleceğe sahip olmuştur.

Ancak kendi kendilerini gizlemeleri, önceki görüşlerle olan asalak ilişkileri ve güçlendirici kelimelerinin genellikle suçlayıcı olması gerçeği, bu görüşler adına bir başka yetersizliğe işaret eder: bu tür bir görüş sadece karşıt görüşlü olanları etkileyebilir. Bu görüş eleştirdiklerinin korkularından geçinir. Yukarıda bu görüşün dini zulüm ve vahşi hukuki cezalara muhatap olan bir 18. yüzyılda nasıl inandırıcılık kazandığını görmüştük. O ezmeyi önerdiği şeyin re-

zaletiyle hayat bulur. Karşı saldırıda, gerekli nitelikler cepte sayılır ve temalaştırılmaz. Bunun yerine tüm dikkat mevcut düzende bu nitelikleri tehdit eden suistimaller üzerine yoğunlaşır.

Ancak bir kez muhalefet yapmaktan iktidar olmaya, var olan düzeni eleştirme pozisyonundan yeni bir düzen kurma pozisyonuna geçildiğinde, faydacı bakış açısının ne kadar zayıf ve aynı zamanda da ne kadar tehditkâr olduğu ayan beyan ortaya çıkar. Faydacı bakış zayıftır, çünkü inşa etmek kişinin yalnızca karşı olduğu değil aynı zamanda taraftarı olduğu nitelikler konusunda da açık bir anlayışı gerektirir. Tehditkârdır, çünkü mutluluk arayışında resmi araçsal fayda niteliğinden başka herhangi bir niteliği tanımayı reddetmek, toplumun yaşam şeklinde dehşet verici bir yıkıma neden olabilir. Böyle bir anlayış, bu dar kalıba uymayan her şeyin yerle yeksan edilmesine ve bastırılmasına neden olur. Nitekim 1834 Sosyal Yardım Yasasından Çernobil felaketine kadar modern bürokratik rasyonelliğin sonuçları bu duruma kâfi miktarda örnek sunmuştur.

Başlangıcında bir fikrin kendisinin kabul edemeyeceği ahlak kaynaklarına asalak bir şekilde dayanması gerçeği tek başına bu fikrin yeni bir dünya inşa etmeye elverişli olmadığını ispatlamaz. Bu görüşün henüz olgunlaşmamış kaynakları olabilir. Ancak faydacılık böyle bir gelişmeye elverişsiz gibi görünmektedir. Çünkü o kendisini başka nitelikleri kabul etmekten felsefi olarak meneder. Bu sadece muhalefette işleyebilecek türde bir felsefedir. Belki de birden fazla modern felsefe bu karaktere sahiptir. Hegel, radikal Jakobenlerin bakış açısında bunun farkına vardığına inanır. Ona göre Jakobenler, yeni bir toplum inşa etmekten acizdiler ve tüm yapabildikleri yıkımdı. Belki de aynı terör ve/veya manevi tükenmişlik alternatifleri, Kamboçya'nın ölüm tarlalarındaki ya da çağdaş Prag'ın uydurma sinikliğindeki gibi, Marksizmin kaçınılmaz kaderidir. Bu meseleye sonuç bölümünde tekrar değineceğiz.

19.2

Fakat faydacılık görüşünün durumu hiçbir şekilde tutarlılık problemini bastırma ve kendini ifade etme imkânlarını ortadan kaldırmanın Aydınlanma natüralizminin tek seçeneği olduğunu

göstermez. Kişinin ahlak ufkunu anlamlı kılma problemiyle meşgul olması gibi başka bir seçenek daha mevcuttur. Bu seçenek yukarıda saydığım şu üç yaşam niteliğiyle tanımlanır: kendinden sorumlu akıl, mutluluk arayışı ve iyilikseverlik. Deist perspektifte, bu nitelikler destekleyici bir yapıcı iyiyle, iç içe geçmiş ilahi takdir düzeniyle ilişkilendirilirdi. Ancak bu düzen inandırıcılığını giderek kaybetmeye, daha önceki kozmik düzen anlayışının yolundan gitmeye başladı ve neticede natüralizm tarafından tamamen reddedildi.

Böyle olunca, bu niteliklerin anlam taşıyabildiği alternatif bir perspektif ifade etme gereği ortaya çıkar. Takip eden iki yüzyılda buna yönelik bir şeyler yapılmıştır, ancak ele aldığımız yüzyılda, özellikle Diderot'nun ve Hume'un eserlerinde sadece bu çabanın başlangıç işaretlerini görmekteyiz.

Ancak ideal örnekler seviyesine dönersek, bu perspektifin önemli nitelikleriyle alakalı bir şeyler söylenebilir. Bu perspektif, insanın sıradan tatminlerinin özel bir değere sahip olduğu, bu tatminler için yaşayan birisinin örneğin bazı dini idealler adına riyazet hayatına katlanan bir insandan daha üstün bir hayat yaşadığı düşüncesine yenilenmiş bir anlam vermek durumundadır. Bunun yanında bu değer, evrensel bir talepte bulunur ve örneğin doğrudan katılamayacağım halde bu tatminlerin azami dereceye çıkarıldığı gelecekteki bir dünya adına çalışmaya davet edilebilirim. Tabiattaki ilahi takdirle belirlenen ya da kozmik olarak önemli bir düzende böylesi bir değer bir bütün olarak bulunamaz.

Söz konusu değer yalnızca insanlar için oluşan, bir bakıma onlar tarafından belirlenen bir değer olarak görülebilir. Ancak bu değerin fertlerce keyfi bir şekilde takdir edildiği söylenemez. Bu suretle takdir edilen bir değer, yine keyfi bir şekilde geri alınabilir. Bu durum, kabul edelim ya da etmeyelim, insan hayatının bu değere sahip olduğu görüşüyle bağdaşmaz. O halde yaşamın bu sahip oluşu şu anlama gelir: insanlar hayatı, kendi hayatları hakkında sahih ve yanılsamadan uzak bir değer hükmüne sahip olacak ölçüde değerli görmek durumunda olacaklardır. Bu kavrayış ise bizim kendi yaşamımızla ilgili bir biyografik algı sahibi olmamız demektir. Buna göre bizle, yaşamımıza bu değeri kavrayamadığımız bir durumda başlar ve buradan söz konusu gerçeğin adeta kafamıza dank ettiği bir evreye geçer ve körlüğümüzün ya da yanılsamamızın üstesinden gelmiş oluruz. Ancak aksi istikamette hiçbir geli-

şim bizim sezgimize bir kazanç getiremez. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, hayatlarımızdaki çarpıklıkların ve yanılsamaların üstesinden gelme yönünde hareket ettiğimiz istikamet yaşamı bu değerle birlikte kavrama noktasıdır. Muhtemelen ulaşılamayacak olan bu sınıra erişene kadar, bu yorum az çok olası bir varsayım olarak kalacaktır; ancak bundan daha güçlü bir şekilde temellendirilen öteki ahlak görüşü acaba nedir?

Eğer bu varsayım doğru ise, o halde bu yorum, birinci kısımda (bölüm 3.2) ele alındığı şekliyle, ahlak hayatlarımıza ait mevcut en iyi açıklamanın bir parçası olacaktır. Bu nedenle de, bu yorum eylemlerimizin ve duygularımızın üçüncü şahıs açıklamalarında önemli olacaktır. Ancak bu aynı zamanda burada kabul ettiğimiz değerin gerçekten yapıcı bir iyi gibi işlev göreceği ve bir ahlak kaynağı olarak kullanılabileceği anlamına gelir. Bu durumda ise, sahih bir şekilde kavradığımızda, söz konusu değer bize iyi olanı yapma yetisini verir.

Genellikle en kırılgan ontolojik temele sahip yapıcı iyinin bu olduğu, onun öz algımızda sadece küçük bir oyuktan ibaret olduğu düşünülür. İnsan sahasının ötesinde, evrenin kendi tabiatında ya da Tanrı'nın emirlerinde temellendirilmedikçe böyle bir kabul nasıl olur da bizim için bağlayıcı olabilir? Fakat burada *apriori* bir hakikat mevcut değildir. Hayatın değerine olan inancımız, bir yanda iyinin insan ötesi ontik bir temel ile öte yanda keyfi bir şekilde verilen bir değerin subjektivizmi arasında hiçbir şeyin olmadığı düşüncesiyle beslenir. Ancak az evvel ana hatlarını özetlediğim, kendimizle ilgili en iyi yorumlamamızdan ayrılamaz olan bir üçüncü olasılık da söz konusudur. İronik bir şekilde, kendi kendini yorumlamaya olan körlüğüyle ana akım natüralizm görüşü, mutlak alternatif görüşü onaylar ve dolayısıyla da ahlak konusundaki kendi kafa karışıklığını ve tutarsızlığını büyütür.

Bu durum, kendi kaynaklarına açıklık kazandırma ve onları ifade etmenin ana akım natüralizm açısından sorunsuz bir konu olmadığını gösterir. Kendi kendimizi en iyi yorumumuzda yer alan böyle bir yapıcı iyinin kabulü, natüralizmin insan hayatı ve eylemi algısına eklemlenmelidir. Bu ise onun indirgemeci açıklamalarına bir son verecektir. Kendi kendini yorumlamanın öneminin kabulü, natüralizmi bağımsız akla yoğunlaşmaktan alıkoyacaktır.

Evrende kendinde/*an sich* konumlanmamış ancak evren tecrübemizden doğan bir yapıcı iyinin olabileceğinin kabulü, böyle bir iyinin gerçekten varlığını gerektirmez. Bu sadece problemin *apriori* halledilemeyeceğini gösterir. Bu soru (a) bizim en iyi, yanılsamadan uzak yorumumuzun insan hayatının değerini kabul etmemizi gerektirip gerektirmeyeceği, (b) bu değerin teist ve kozmik olmayan, tamamıyla içkin insani bir biçimde açıklanıp açıklanamayacağı ile alakalıdır. (A)'nın yanıtı bana göre şüphesiz "evet"tir, ancak (b)'nin yanıtıyla ilgili önsezim "hayır" yönündedir. Bütün bunlar yanılsamadan uzak ahlak kaynaklarının ne olduğuna bağlıdır ve bana göre bu kaynakların hepsi bir Tanrı'yı gerektirir. Ancak bütün bunlar adına argümanlar geliştirmek gerekir.

Natüralist bir iyi görüşünün ifade edileceği mantıki alanın araştırılması, ortaya çıkan diğer bazı formülasyonları anlamamıza yardımcı olacaktır. Yaşamın değeri hakkındaki anlayışın şekillendirdiği bir geri planda, sıradan insan arzularını küçümsemeleri ya da kınamaları nedeniyle dine ve geleneksel etiğe karşı yapılan eleştiriler artık farklı bir şekilde görülür. Burada yaşam konusundaki olumlu bakışın gücü kendisini tam anlamıyla hissettirir. Tabiata karşı "karalamaları" elimizin tersiyle iterek ve maddeyi ve arzuyu kayıtsız şartsız benimseyerek, nihayet onlara kendi gerçek saygınlıklarını veririz. Bu ise bizim bu arzuların iyiliğini ve değerini tam manasıyla kabul edebilmemizi mümkün kılar. Başından beri tabiatın masumluğu anlayışı adına mücadele ediyoruz. Ancak bu öngörünün kabulü beraberinde pek çok şeyin değiştirilmesi zorunluluğunu da getirir. Bu öngörü potansiyel olarak dönüştürücü bir güce sahiptir, çünkü sıradan arzuların iyiliğini kabul etmek bu iyilikleri tam anlamıyla tecrübe etmemizi sağlar. Kabul etmek, adeta bu iyiliğin gücünü serbest bırakır, bu gücü dinin ve etiğin küçümseyici ve ezici ağırlığından kurtarır.

Bu betimlemeyi yaparken yoğun bir şekilde daha sonraki yazarlardan, özellikle de Nietzsche'den yararlandım. Nietzsche'nin *Jasagen*'i burada iyiliğin kabulünün dönüştürücü gücü olarak tanımlayageldiğim şey için tam bir örnektir. Nietzsche'nin yaptığı gibi bu dönüştürücü gücü ifade edebilmek için bir sonraki bölümde inceleyeceğim Romantik dışavurumculuğun/ekspressivizm kaynaklarının tümüne ihtiyaç vardır. Nietzsche, bu gücü ifade ederken, Aydınlama karşısında yaşamsal bir zıt duruş benimseyerek

iyilikseverliği kişinin kendi mevcudiyetini ve değerini tanımasının önündeki mutlak engel olarak ilan eder.

Yine de ben Nietzscheci bu modelin 18. yüzyıl natüralist Aydınlanması'nda zihin karışıklığı ile ve üstü kapalı bir şekilde gerçekleşen bazı gelişmeleri anlamamızda yardımcı olacağını düşünmekteyim. Buna göre, natüralizmin dini ve geleneksel etiği inkâr etmesiyle birlikte ortaya çıkan enerji ve heyecan yukarıda bahsettiğimiz güçlendirmeyi ortaya çıkarmıştır. Nitekim bu gücün ortaya çıkması, tabiatı ve arzuyu çürütücü esaretten kurtarmak ve onları tam manasıyla takdir edecek şekilde serbest bırakmaktan kaynaklanır.

Bu inkâr/serbest bırakmanın iki yüzü vardır: dinin ve metafiziğin reddedilmesi ve tabiatın iyiliğini ve değerini benimseme. Birincisi için gerekli olan dil ikinci cepheye hiçbir yer bırakmaz, dolayısıyla da ikincisi hemen hemen hiç ifade edilmez. Bu ifade edilmemiş bir heyecan, bir fikir kaynağı olarak başlar. Burada ana akım natüralizm anlayışı tıkanmıştır. Problem inkâr edilir, ifade edilemez şey yarı bastırılmış bir halde kalır ve doğal olarak, olumsuz yön hayati bir önem kazanmış olur. Yolun sonunda ise, Aydınlanma güdüsü sadece sinik bir maske düşürmeye dönüşebilir; zira devrimsel güdü her şeyden önce yerleşik düzeni yıkma arzusu şeklinde tanımlanır.

Fakat natüralizmin bazı kolları başka rotalar benimserler. Bu kollar açık seçik ifade edilirliğe yönelirler, dolayısıyla da tabiatın ve arzuların küçültücü güçlerin baskısından daha doğrudan ve açıktan kurtarılmasını tercih ederler. Bu tavır, bağımsızlığa yapılan özel vurgunun değiştirilmesi anlamına geliyordu. Bu değişiklik de nihayetinde natüralizmle dışavurumculuğun birlikteliğine neden olmuştur. Bu konuyu ileride ele alacağım.

Aydınlanmanın zirvede olduğu dönemde bu yönde yalnızca ilk, en tereddütlü ve hazırlayıcı adım atılabildi. Diderot bu bağlamda önemli bir karakterdir. Diderot'nun düşünceleri natüralizmin yapıcı heyecanına karşı oldukça duyarlıydı[37] ve Romantizmin öncüsü olabilecek pek çok unsur taşıyordu. Tuhaf bir şekilde Hume'un düşünceleri de böyledir.

Belki de Hume'a bu bağlamda biraz daha dikkatle bakılmalıdır. O bütün bir ilahi takdire dayalı dünya görüşünü inkâr eder. Hume,

• • • •

37 Örneğin bkz. Diderot'nun 29. notta alıntılanan Helvétius'un *De l'Homme* adlı eserine itirazı.

Lockecu fikirleri bütün kalbiyle benimsemiş olmasına, daha sonraki faydacı yazarlardan bazıları onun kendilerinin ilham kaynağı olduğunu açıkça itiraf etmelerine rağmen,[38] o asla bağımsızlaşma tavrını tam manasıyla benimsemez. Tuhaf bir şekilde, Hume kendisinden ahlaki duyarlılıklar kavramlarını ve daha başka bir takım anlayışları ödünç aldığı Hutcheson'a yakın durur.

Hume providansiyalist dünya görüşünün kayboluşu konusunda olası yanıtlardan birini açımlar. Sıradan tatminlerimizin ilahi bir planın parçası olarak değer kazandığını artık düşünemiyor isek, değer meselesini (bu soruya verilen bir yanıtla yaşamayı sürdürsek de) bütünüyle bastırabilir, doğal alanı azami yararı gözetmek suretiyle somutlaştırabiliriz. Bu faydacıların verdiği yanıttır. Ancak sıradan tatminlerimizi ilahi takdire dayalı olmayan bir dünyada bile önemli olarak gören bir görüş de geliştirebiliriz. Bu eylemlerimizin önemli oluşları yalnızca eylemlerin bize ait olmaları; insanların kendi yapıları gereği bu tatminlere değer atfetmeleri ve bilgelik yolunun kendi normal yapımızla uzlaşmamızı ve onu kabullenmemizi gerektirdiği gerçeklerinden kaynaklanır.

Doğal olarak, Hume'un düşüncesini bu şekilde okumak yapısı gereği filozofun metinlerine doğrudan dayandırılamaz. Hume düşüncesi değer meselesi olarak tanımlamakta olduğum meseleleri takrir etmemesi bakımından radikal Aydınlanmaya benzerlik gösterir. Bunun nedeni ise değer meselesinin ifadelendirilebileceği mevcut kavram çerçevesinin providansiyalizm ya da geleneksel etiğe ait oluşudur. Bilindiği gibi Hume her ikisine karşı mesafeli olmak arzusunda idi. Böyle olunca da, bizler Hume'un insan doğası irdelemelerinde benimsediği ruh halini bir bulmaca gibi ipuçlarından hareketle çözmek durumunda kalıyoruz. Onun zımnen benimsediği bakış açısının radikal Aydınlanmanın benimsediği bağımsız fayda arayışından kesinlikle farklı olduğunu düşünüyorum.

Ancak Hume'un söz konusu görüşünün ne olduğunu söylemek ne olmadığını söylemekten daha zordur. Aydınlanmadaki gibi bunu belki de en iyi Hume'un karşı çıktığı modelden hareketle tanımlayabiliriz. Tıpkı onlar gibi Hume da dine ve geleneksel metafiziğin büyük çoğunluğuna muhalefet eder. Hume'un muhalefetinin temeli bu görüşlerin bizi kendi doğamızı küçümsemeye, dolayı-

• • • •

38 Bentham ondan kendi kaynaklarından biri şeklinde bahseder.

sıyla da doğamızı baskı altına almaya sevk edeceği gerçeğidir. Bu algı radikal Aydınlanmaya yakın bir duruştur; Hume'un duyusal tabiatımızı benimsemesi de Aydınlanmayla benzerlik taşır. Ancak Aydınlanmacıların açıkça belirtilmiş amaçları, kontrole izin veren, nötr bir alan olarak tabiatımız hakkında bağımsız bir kavrayışa ulaşmaktır; halbuki Hume'un bu konudaki irdelemeleri başından beri öz-kabullenme/*self-acceptance* hedefine yöneliktir.

Hume'u Hutcheson'la aynı hatta yerleştiren ve bu arada Locke'un duruşuna da muhalif şekilde konumlandıran da bu hedefi olmuştur. Kendi kendini keşfetme hedefi bağımsız kontrolle eşdeğer değildir; aslında bu amaç kendi durumumuzla uzlaşmak ve onu kabullenmek anlamına gelir. İşte bu nedenle, Hume ahlaki duyarlılık kavramlarını hakiki anlamda Hutchesoncu bir anlayışla kullanır. Burada providansiyalizm bakışının tamamen bir kenara itildiği doğrudur ve bu önemsiz bir dönüşüm sayılamaz. Ancak ahlaki duyarlılıkların analizi, kesinlikle bunları askıya alabilmek ya da değiştirebilmek adına bu duyarlılıkların keyfi tabiatlarını vurgulamak suretiyle kendimizi bu duygulardan kurtarmak için ya da bunlardan uzak durmak amacıyla yapılmaz. Aydınlanmanın bağımsız duruşuna o kadar alışmışızdır ki, Hume'un tutkular ve ahlaki duyarlılıklar analizini bu ruhla okumakta başarısız olmamız neredeyse imkânsızdır. Ancak filozofun kendi tutumu böyle olmamıştır. Onun amacı insanlar olarak içinde yaşamak zorunda olduğumuz evi göstermekti. Bizler ahlaki duyarlılıkları kabul edebilmek, onaylamak, yaşadığımız adresi bilebilmek için, bütün metafiziksel keyfiliklerine, başka türlü olabilirliklerine rağmen onları dikkatle tahlil ederiz. Hatta bağımsızlaşma bile mutlak bütünleşme hedefine hizmet eder.

Hume klasik kaynaklara ve çoğunlukla da Epikür ve Lukretius'a müracaat etmiştir. Her ne kadar Aydınlanmacı faydacılar[39] bu iki filozofa sıkça müracaat etmişlerse de, onlar bazı konularda faydacıların ruhundan çok uzaktılar. Aydınlanmayı antik ve özellikle de Epikürcü kaynaklarını vurgulamak suretiyle "modern paganizmin doğuşu"[40] olarak yorumlamak mümkündür. Bu yorumdaki hakikat payı da oldukça yüksektir. Saint-Evremond gibi bazı Fransız

• • • •

39 Bentham, *Principles*, Bölüm 2, parag. 7.

40 Bkz. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, c. I, *The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf, 1966).

libertinsleri neredeyse tamamen Hıristiyanlık öncesi düşünceden esinlenmişlerdi. Daha önce gördüğümüz üzere Shaftesbury büyük oranda antik bir Stoacıydı. Onun bu özelliği yayımlanmış eserlerinden ziyade *Philosophical Regimen* adlı eserinde daha açık bir şekilde ortaya çıkar.[41] Ancak özellikle Hıristiyan kaynaklardan gelen ya da bilhassa modern olan –yukarıda bahsettiğim üç temel nitelik gibi– kaynaklar da mevcuttu. Bilhassa faydacılığın aktif iyilikseverlik ve dünyayı mesut bir yere çevirme konusundaki vurgusunun antik dönemde bir karşılığı yoktu; bu görüşler kesinlikle Epikürcü de değildi.

Ancak bizi daha büyük bir ahlaki düzene bağlayan metafiziksel görüşlerin bir yanılsama adına iç huzurumuzu, psişik dengemizi yıktığı, metafiziksel görüşlerin sadece bizi mutluluğa ve dinginliğe giden gerçek yoldan saptıran harici talepleri dayattıkları görüşü kesinlikle Epikürcü/Lukretiuscu idi. Tanrıların bizimle alakalandıkları inancı sadece korkuya neden olur. Ahlaki düzenle ilgilenmekten uzaklaşmalı ve kendimizi olduğumuz gibi kabullenmeli ve mutluluğumuzu elimizden geldiği oranda tabiatımızla uyumlu olan doğru düzende bulmalıyız.

Bir başka ifadeyle "tanrıları" sadece bağımsız bir kendi kendini yeniden inşa edici olmak için değil hayatlarımızı oldukları şekliyle, korkmaksızın kabul etmek için reddederiz. Eskiler arasında Epikür ve Lukretius'un yanı sıra, bu tutumun modern savunucusu Montaigne olmuştur. Bu tavır, insanların büyük tinsel özlemlerinin, daha evvel "üstün nitelikler" olarak adlandırdığım şeylerin onların omuzlarına yüklediği ezici ağırlıkları ve bu nitelikler adına sıradan insani tatminler konusunda yapılacak fedakârlıkların (bölüm 4.2) farkına varır. "A quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir?" ("Beşeri hiçbir varlığın kendisine kabul ettiremeyeceği ve esas alamayacağı bu çok güzel görünüşlü ve hoş felsefi fikirlerin amacı acaba nedir?").[42]

Yeni-Lukretiuscu tutum, bu talepleri kabul etmemekle, dinin tabiatına ve geleneksel etiğe karşı karalamaları çürüten radikal

• • • •

41 *Philosophical Regimen*, bkz. *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (Londra: S. Sonnenschein & Co., 1900).

42 *Essais*, III. ix, in *Les Essais de Michel de Montaigne*, ed. Pierre Villey, yeni-ed. V. L. Saulnier, 2 c. (Paris: PUF, 1978), II 989; *The Essayes of Montaigne*, Florio çevirisi (New York: Modern Library, 1933), 896.

Aydınlanmaya yakından benzerlik gösterir. Aslında bu ikisi söz konusu ortak düşmanlara karşı müttefiktir. Ancak ikisi arasında ilk bakışta anlaşılamayan bir fark vardır. Holbach ya da Condorcet gibi bir yazar tabiatın masumiyetini ve dolayısıyla da uygun bir şekilde eğitilen insanların iyilikseverliğini beyan etmeyi ister ve böylece heyecan verici bir 'iyileştirilmiş insanlık' ihtimalinin kapısını aralar; yeni-Lukretiuscu anlayış ise imkânsız beklentilerin yükünü kaldırmakla yetinir. Bağımsızlaşma muhteşem bir yeniden inşa değildir; o daha çok evimizin bahçesine dönmeye, kendi düzensizlikleri ve eksiklikleriyle sınırlı ancak yine de içinde bir şeylerin yeşerebileceği bir alanı minnettarca kabullenmeye benzer. Burada ahlaki ilham, dönüşüm beklentisinden değil fakat bu sınırları belirlenmiş alanı yeşertmeye yönelik zor elde edilmiş yetenekten kaynaklanır.

> Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales
> Menschliches, einen unseren Streifen Fruchtlands
> zwischen Strom und Gestein.
> Eğer biz de saf, sakin, insani bir yeri, nehirle kaya arasında meyve veren
> Kendimize ait toprak parçasını keşfedebilseydik.[43]

Montaigne'in gösterdiği gibi, bu duruş Hıristiyan köklere de sahip olabilir. Ancak bu tutumu benimseyenler genellikle kendilerini "paganlar"la özdeşleştirir. Bu insanlar kendilerinin tam olarak Yahudi-Hıristiyan "kutsallık" çağrısını, Tanrı'nın koşullarında yaşanan bir hayata yapılan çağrıyı bozmaya çabaladıklarını düşünürler. Onlar insanın tanrıların altında bir konuma sahip olduğu ve böyle olmak zorunda oluşunu ifade eden pagan anlayışını yeniden inşa etmek isterler. Yukarıda Rilke'den alıntıladığım mısraların öncesinde Atina'daki mezarlıklar üzerindeki figürler hakkında şu mısralar vardır:

> Gedenk teuch der Hände,
> wie sie drucklos beruhren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.
> Diese Beherrschten wussten damit: so weit sind wirs,
> Dieses ist unser, uns so zu beruhren; stärker
> Stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter.

• • • •

43 Rilke, *Duino Elegies*, II; *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, çev. Stephen Mitchell (New York: Vintage, 1984), s. 161.

Elleri hatırla,

Gövdelerde güç olmasına rağmen nasıl da hareketsiz durmaktalar.

Bu kendi kendisinin efendisi olan karakterler şunu bilirler: "birbirine bu kadar hafif dokunabilmek için

Bu kadar uzağa gidebiliriz ve bu özellik bize aittir; tanrılar üzerimize aşağı doğru daha sert bastırabilirler.

Fakat bu tanrıların işidir.

Burada belli ki hiç kimseye tam olarak uymayan "ideal bir tip" şekillendiriyorum. Ancak bana göre Hume bu ruha yakın bir tutuma sahipti; her halükarda o bu anlayışa radikal Aydınlanmadan çok daha fazla yakındı. Hume, 18. yüzyıl kültürü bağlamında, tamamıyla farklı psikolojisiyle, siyasete bağlılığı ile, iyilikseverlik ahlakıyla bu yeni-Lukretiuscu fikre benzer bir anlayışı yeniden formüle etmeye çalışıyordu. Buna göre bizler insanın hayat formu içinden hareketle araştırma yaparız. Bu hayat formu içinde de insanların belirli şeylere önem atfetme itiyadında olduklarını görürüz. Belirli meseleler tabiatları gereği kendilerine has önemleriyle ötekilerden farklılaşan ahlaki duyarlılıkların değişmez hedefidirler. Eşyanın gerçek dokusunda bir tür ontolojik dayanak olmaksızın bu önemin yanıltıcı olacağı düşünülürdü; şimdi ise evrenin böylesi bir dayanağı temin edemeyeceği düşünülür (en azından Hume bu şekilde düşündü). Ancak bu önemli değildir. Buna ihtiyacımız yoktur. Önemli olan şey bu formu tanımak ve kabul etmek, bu forma değer vermek ve bu formla yaşamayı öğrenmektir.[44]

• • • •

44 Bu nedenle Hume'un şüpheci argümanlarını kullanarak aklın iddialarını zayıflatmasının bir tür epistemik umutsuzluk ortaya çıkarmaya değil, fakat daha çok bizi kendi sınırlarımızı keşfetmeye yöneltmeye hizmet ettiğini iddia ediyorum. Nitekim o hiç kimsenin gerçek anlamda bir şüpheci olamayacağını, fakat sadece inancını askıya alabileceğini serbestçe itiraf eder: "Tabiat, mutlak kontrol edilemez bir zorunlulukla bizlerin yargıda bulunmasını talep eder, tıpkı soluk almamız ve hissetmemizin zorunlu oluşu gibi." *A Treatise of Human Nature*, Sellby-Bigge ed. (Oxford: Oxford University Press, 1888), s. 183. Bu argümanın amacı bize "inancın tabiatımızın bilişsel yönünden daha ziyade, duyusal yönüne ait bir eylem olduğunu" (*a.g.e.*) göstermektir. Bu algı, imkânsız bir kendimiz-temelli kesinliğe ulaşmaya yönelik nafile çabalardan bizi kurtarmalıdır. Her ne kadar o benim buradaki görüşümü kabul edilemez olarak görebilecek olsa da, bu tartışmada Barry Stroud'un *Hume* (Londra: Routledge, 1977) adlı eserinden büyük ölçüde yararlandım.

Her ne kadar Aydınlanma natüralizminin süregelen etkisiyle maskelenmiş olduğu için ifadelendirilmesi hâlâ güç olsa da, Hume'un düşüncesinde yüzyılımızda daha doğal bir şekilde formüle edilmeye başlanan bir meselenin nüvesinin bulunduğunu düşünmekteyim. Ancak bazıları, herhangi bir hayat anlayışının keyfi olacağı, bununla birlikte onu bir şekilde benimsememiz gerektiği gibi iki ayrı anlayışı bir arada kabul etme yaklaşımını Wittgenstein'ın eserinde de gördüklerini iddia ederler. Kendi yaşam formumuzun temel çizgilerini kabul etme kapasitemizin sınırları problemi, bu kabulün neye bağlı olduğu meselesinin formüle edilmesine ve analiz edilmesine yeni yeni başlanabilmiştir.[45] Bu düşüncenin kökleri Aydınlanmada mevcuttur. Nitekim Aydınlanmanın ilahi takdir düzeni düşüncesini reddetmesi ve zımnen ve dolaylı bir şekilde de olsa gündelik hayatın önemini sürekli olarak benimsemesi söz konusu anlayışların kökenini teşkil eder.

19.3

Natüralizmin tinsel öneminin bir başka yönü daha vardır. Bu nitelik modern kültürde süregelen bir güç olduğu için onu da ele almalıyız. Düşünen varlıkların büyük bir fiziki düzenin parçaları olduğu inancı bir tür korku, merak ve doğal bir dindarlık duygusunu uyandırabilir. Bizi harekete geçiren düşünce şöyle ifadelendirilebilir: düşünce, duygular, ahlaki özlemler, insan kazanımlarının bütün entelektüel ve tinsel zirveleri bizatihi sınırsız büyüklüğüne rağmen cansız, amaçlarımıza tamamen duyarsız, değiştirilemez bir zorunlulukla kendi gidişatını takip eden büyük bir fiziki evrenin derinliklerinden kaynaklanır. Bizi kendi üstünlüğü ile gölgeleyen bu dünyanın devasa gücü bizdeki korkunun kısmi nedenidir –Pascal'ın ifadesiyle bizler düşünen kamışlar olarak kendimizin mutlak kırılganlığını hissederiz. Ancak bu büyük kör sessizlikten düşüncenin, geniş görüşlülüğün, konuşmanın evrilebileceği şeklindeki olağanüstü gerçek karşısında da aynı duyguyu hissederiz.

• • • •

45 Wittgenstein'in bu bağlamdaki fikirlerinin ilginç gelişimi için bkz. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford: Blackwell, 1983). Heidegger de aynı şekilde kendimizi olduğumuz gibi kabullenmemiz, yani *Lichtung*'un yeri, şeklinde betimlenebilecek bir konuyu keşfetmemize yarayabilecek yollar açar.

Düşünen ve gören bizler, kırılgan bilincimizin köklerinin ne kadar derin olduğu ve bu bilincin ortaya çıkışının ne kadar gizemli ve tuhaf olduğu konusunda bir fikre sahip olabiliriz. Bu manevi tutum Kartezyen anlayışla açıkça çelişir. Kartezyen anlayıştaki hâkim düşünce, düşünen varlığın saflığı, kör fiziki tabiatla arasındaki mutlak ayrışma ve daha yüce konumudur. 17. ve 18. yüzyılda Kartezyen düalizmine yaygın olarak inanılmaktaydı. Pek çoklarına göre, Kartezyen düalizmi ile ölümsüzlük inancı bir arada düşünülmeliydi. Ruhun maddeden ayrı ölümsüz bir öz oluşu gerçeği bizim ölümsüz oluşumuzu şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlıyordu. Bir önceki bölümde bu dönemde pek çok insanın Tanrı'nın varlığı ve gelecek bir hayatın mevcudiyeti konusunda sezgisel bir kesin kanaate sahip olduğundan bahsetmiştim. Gelecek hayat ruh-beden düalizmine dayanarak rasyonelleştirilebildiği ölçüde bu felsefi doktrin de güvenli görülebildi.

Locke'un düşüncenin yine de maddenin bir özelliği olabileceği ihtimaliyle ilgilenen[46] *Essay* adlı eserinde neredeyse bir fısıltı olan şey bir dizi metafiziksel mücadeleyi tetiklemiştir. Bu çatışma, Worcester başpiskoposu Edward Stillingfleet Locke'un eserini inançsızlığa kapı açtığı gerekçesiyle eleştirir eleştirmez başlar. Takip eden asırda Stillingfleet'in tutumunu başka pek çok düşünür de paylaştı. Onlara göre, düşüncenin maddi bir açıklamasının olabileceği önerisi hem tuhaftı –düşünmenin maddeden tamamıyla farklı olduğu açık değil midir?– hem de böyle bir anlayış çok haksız bir şekilde dinin ve ahlakın altını oyuyordu.

Materyalizme yönelen kişiler genellikle bu son düşünceyi pekiştirdiler. Gerçekten de bu kişiler geleneksel dini ve ahlakı yıkmaya çalıştılar. Bu yeni/eski felsefe sadece insan hayatına karşı takınılan bütün tinsel tutumları reddetmekle kalmıyor, fakat aynı zamanda kendine has tinsel bir görüş de benimsiyordu. Bu son konu genellikle gözden kaçırılır. Kendi ahlak kaynaklarına ilişkin Aydınlanma natüralizminin kendinden kaynaklanan iyi ifade edilmemişliği dolayısıyla bu tinsel duruşun gözden kaçırılması oldukça kolaydı.

• • • •

46 Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 4.3.6.

Bu tutum ve bu tutum etrafındaki ihtilaf günümüz yazarlarından biri tarafından oldukça iyi bir şekilde tespit edilmiştir. Douglas Hofstadter belirli insanlar hakkında şu tespiti yapar:

> Onlar ruhun herhangi bir "tevil ediciliğine" karşı içgüdüsel bir korku duyarlar. Benim gibi başka insanlar mutlak dini indirgemecilikte bulurken, belirli insanların bu korkularını anlamış değilim. Belki de fizik ve bilim konusundaki bir ömürlük eğitimim boyunca nesnelerin ya da tecrübelerin en bildik ve en sağlam olanlarının dahi yok oluverdiğini görmek bana derin bir korku verdi. Nitekim ölçülemeyecek kadar küçük olan alana, ürkütücü bir şekilde dayanıksız olan havaya, neredeyse kavranamaz matematiksel eylemlerin kısa ömürlü türbülanslı girdaplarına yaklaştıkça bütün kesin bilgiler eriyiverir. Bu durum benim içimde kozmik bir korkuya yol açar. Bana göre indirgemecilik tevil etmez, aksine gizem katar.[47]

Herhangi bir 18. yüzyıl yazarında böylesi açıkça ifade edilmiş bir beyana rastlamayız. Ancak tıpkı insan hayatının önemi gibi, tinsel esinlenme de ifade edilmediği yerde hissedilebilir.

İşte Holbach'ın materyalizmi bütün varlıkların bir "gravitation sur soi/kendileri üzerine bir çekim"[48] anlayışına yöneldiklerini, yani kendilerini kendi varlıklarında yaşatmaya eğilim gösterdiklerini kabul eder. Bu anlayış, maddeyi temelde durağan olarak gören Kartezyen görüşten ayrılmıştır. Bu kavram Tanrı'nın varlığı konusundaki standart argümanda yer almıştır. Buna göre, ilk hareketin nasıl başladığının açıklanması için Tanrı'ya müracaat etmek zorunludur. Holbach bunun yerine güç mahalli olan bir tabiat betimlemesini koyar. Bu bizde korku uyandıran ve düşünceyi doğuran, derinliği olan bir betimlemedir. Kartezyen düşüncede böylesi bir betimleme düşünülemez. Her zaman olduğu gibi, bu manevi etkiyi nesrinde en güçlü şekilde ifade eden Diderot olmuştur. *Rêve de d'Alembert* adlı eserinde Diderot, nükteli bir üslupla d'Alembert'in kendisinin embriyo öncesi bir halden yaratılışını anlatır; sonra da dehanın yükselişi ve çöküşünü şu şekilde tasvir eder:

• • • •

47 Dougles Houfstadter, "Reductionism and Religion" (John Searle'e cevap), *Behavioural and Brain Sciences* 3 (1980), 434.

48 Holbach, *Système*, I, 59.

> Des agents matériels dont les effets successifs seraient un être sentant, un être pensant, un être résolvant le probléme de la précession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, dépérissant, mourant, dissouset rendu à la tere végétale.
>
> [Deha] birbirini takip eden aşamaları şunlar olan maddi etkenlerden [ortaya çıkar]: cansız bir beden, duyarlı bir varlık, düşünen bir varlık ve sonra da gece gündüz eşitliğinin gerilemesi problemini çözecek bir varlık, ulvi bir varlık, yaşlanan, güçsüz düşen, ölen, çürüyen ve toprağa dönüşen mucizevi bir varlık.[49]

Bu tinsel tutum yeni değildir. Kökleri Epikür'e kadar uzanır. Lukretius da bizim, semayı babamız ve yeri de annemiz olarak görebileceğimiz, onları kuşatan ve bizi besleyen, lütufkâr olarak tavsif ettiği daha büyük bir evrenden meydana gelişimizi betimler.[50] Lukretius da bu muazzam varlık karşısında duyduğu korkuyu ifade eder; bu muazzam bütünü kendi önüne serilmiş görmek onun içini bir tür ilahi haz ve ürpertiyle doldurur.[51]

Fakat düalizmin en önemli dini ve metafiziksel inançlarla karıştırıldığı bir bağlamda materyalizm şaşırtıcı ve yenidir. 18. yüzyılda ve sonrasında meydana gelen en önemli değişikliklerinden biri, bu perspektifin tuhaf, yabancı bir görüş olarak algılanmaktan çıkması ve hatta yüzyılımızda belli çevrelerde ortodoks bakış açısı haline gelmesidir. Hofstadter'in bahsettiği indirgemeciler ile muhalifleri arasındaki mücadele bile Kartezyen düalistleri materyalist görüşlerle nadiren karşı karşıya getirir;[52] aksine indirgemeciliğe farklı varlık seviyelerinden müteşekkil, çoğu zaman da bir "ortaya çıkma/zuhur" düşüncesini de barındıran bir tabiat betimlemesiyle karşı konulur.[53]

• • • •

49 Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, bkz. *Oeuvres philosophiques*, s. 266; aynı şekilde bkz. *Rameau's Nephew and D'Alembert's Dream*, çev. L. W. Tancock (Harmondsworth: Penguin Books, 1966).

50 Lucretius, *de Rerum Natura*, II.991 vd.

51 *"Divina voluptas"* ve *"horror"*, *de Rerum Natura*, III.28-29.

52 Buna rağmen bazen böyle de olur. Bkz. K. Popper ve J. Eccles, *The Self and Its Brain* (New York: Springer, 1977).

53 Hem indirgemecilik hem de düalizm karşıtı bir varlık seviyeleri teorisi için bkz. Marjorie Grene, *The Knower and the Known* (Washington, D. C.: University Press of America, 1984). Merleau-Ponty aynı zamanda bu türden ➔

Bu teorilerin köklerinin bazıları Romantik düşüncededir ve bu da bize bu zuhurcu/*emergentist* tinsel duruşun 18. yüzyıl sonlarında Kartezyen duruşa karşı niçin böyle bir ilerleme kaydettiği konusunda biraz ipucu verebilir. Bu görüş sadece materyalistlerce benimsenmedi. Aynı zamanda Romantizmi ve Goethe ile Schiller'in "Weimar klasisizmi"ni ortaya çıkaran büyük hayat akımının mevkisi olan bir tabiat anlayışıyla hareket eden birçok anti-düalist düşünce akımı da söz konusu zuhurcu manevi görüşü benimsemiştir. Duygularımızın ve düşüncelerimizin tabiattan sudur ettiği anlayışı onlara derinlik ve potansiyel bir güç kazandırır, aslında gelecek bölümde göreceğimiz üzere yeni bir "derinlik" anlayışını ortaya koyar. Romantik ekspressivizm materyalizmin zıddı olabilse de, bu iki akım çok faydalı bir şekilde iç içe de geçebilir.

Materyalizmden veya proto-Romantizmden etkilensin ya da etkilenmesin, tabiata karşı takınılan bu yeni tutumun ilerleyişi yeni bir kozmik zaman anlayışının gelişimine katkıda bulundu. Klasik anlamlı evren düzeni ebedi idi ancak temelde değişmezdi. Kitab-ı Mukaddes evreni tarihi idi ancak nispeten kısa süreliydi; o dönemde çok geniş görülen ancak hayal gücünün kolayca kuşatabileceği birkaç bin yıllık bir süreye ait bir tarih idi. Her halükarda bir evrende olmak kapsamı ve sınırları kavranabilecek düzenli bir bütünün içinde olmak demekti.

18. yüzyıl gerçek bir jeolojik zaman anlayışının ortaya çıkışına, yani hem evrenin içinde evrildiği engin zaman ölçeğine hem de bu uzun süreleri dolduran dehşet verici değişikliklere tanıklık etti. Bu değişim kısmen bilimsel keşiflerin neticesiydi. Bu keşifler sonunda, Darwin'in teorisinin ortaya çıkmasına ve bu teorinin genel olarak kabul edilmesine kadar vardı. 18. yüzyıl ortalarında Buffon ve diğerleri bu yönde bazı adımlar atmışlardı. Ancak bu değişim imgelemimizde ve tabiattaki konumumuz konusundaki anlayışlarda da bir değişime neden oldu. Diderot şunları yazdığında eldeki kanıtların çok ötesine atlamıştı:

> Qu'est-ce que Notre durée en comparaison de l'éternité des temps?... suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fer-

• • • •

bir teori geliştirmesinden dolayı da meşhurdur. Bkz. *La Structure du comportement* (Paris: PUF, 1953) ve *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

> mente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on apelle la Tere. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? Qui sait les races déanimaux qui succéderont aux nôtres?
>
> Sonsuzlukla kıyaslandığında zamanımız nedir ki? ... Tıpkı maddenin mayalanan bir zerresinde sonsuz mikroskobik canlılar zinciri olduğu gibi yeryüzü olarak adlandırılan zerrede de aynı sonsuz mikroskobik canlılar zinciri mevcuttur. Hangi canlı türlerinin bizden önce geldiğini kim bilebilir? Bizim mevcut varlığımızı kim bilir hangi varlıklar izleyecek?[54]

17. bölümde betimlediğim yeni tabiat hissiyatı, İngiliz bahçelerinin, el değmemiş doğanın insan yerleşimleriyle birleştiği ve Rousseau'nun meşhur ettiği İsviçre vadilerini aşar ve nihayet korku içinde insan hayatıyla bütünüyle ilgisiz gibi görünen bir enginlikle yüzleştiği soğuk zirvelere ulaşır. Ramond bu bölgelere yolculuk yapar ve kitabı da ehlileştirilmemiş zirvelerin muazzamlığı karşısındaki bu heyecanı dile getirir. Bu bölgeler bizi zamanın bölünemez yoğunluğuyla yüzleştirir:

> Tout concourt à render les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractére sublime qu'elles acquiérent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siécles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme du temps.
>
> Her şey tefekkürümüzü daha da derinleştirmek için ve tefekkürlerimize bu hüzünlü rengi verebilmek için birlikte çalışır. Bu ruh kendisini bütün yüzyıllarla muasır kılan ve bütün varlıklarla aynı anda mevcut kılan sıçrayışı yapıp da zamanın boşluğu üstünde uçar hale geldiğinde edindikleri bu ulvi niteliktir.[55]

• • • •

54 Diderot, *Rêve*, bkz. *Oeuvres*, s. 299; *D'Alembert's Dream*, s. 174.

55 Alıntı için bkz. Daniel Mornet, *Le Sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau et Bernardin à Saint-Pierre* (Paris: Hachette, 1907; yeniden basım: New York: B. Franklin, 1971), s. 283. Mercier Jura'da aynı duyguları yaşar: "Ainsi quand l'imagination s'enfonce dans la succession rapide des années et des siècles, ... lorsqu'elle considère ces milliers d'hommes qui sont tombés et qui tombent, cette multitude de faits écoulés, ce troncs ensevelis, don't il reste à peine la mémoire, l'âme éprouve un certain frémissent; ... et la réflexion court se perdre avec les heures dans l'abîme des choses éternelles/Böylece hayal gücü yılların ve asırların hızla geçmesinin ardında boğulup gittiğinde, binlerce insanın düştüğünü ve düşmekte olduğunu, ➥

Charles Rosen, Ramond'un Alpler ve Preneler betimlemesini alıntılar. Burada yazar farklı kaya ve buz katmanlarını betimlerken adeta bu katmanların yaratılışlarındaki birbirinden son derece ayrı çağları görünür kılar.[56] Burada bilgili insanların bazı şaşırtıcı bulguları dünyamıza hâkim olmaya başlayan yeni bir duyarlılık üretmek için Romantik eğilimle birleştirilir.

19.4

Burada ahlak kaynakları anlayışlarımızın kendi hayatlarımızı anlamlı kıldığımız anlatım biçimi türlerine bağlı oluşunun pek çok yönünden biriyle yüzleşiyoruz. Bunlar ve birey ile toplum anlayışlarımız arasındaki yakın bağıntıya I. kısımda değinilmişti. Ancak bu alanda söylenecek başka şeyler de vardır. Aydınlanma natüralizmi yalnızca kozmik zaman anlayışlarımız üzerinde etkili olmakla kalmadı, fakat aynı zamanda kendi kişisel ve tarihi anlatım şekillerini de oluşturdu.

Bunu anlayabilmek için Aydınlanma natüralizminin belirli ve fakat ifade edilmemiş ahlak kaynaklarını bütün kapsamıyla göz önünde bulundurmak zorundayız. Ben bunları yukarıda belirtilen şu üç ana başlık etrafında düzenlemeye çalıştım: kendi kendinden sorumlu aklın saygınlığı, sıradan tabiat güdülerinin önemi, zorunlu iyilikseverlik.

Bu akıl ve tabiat kavrayışları, insanlar adına belirli bir mükemmeliyet belirler. Burada kendi kendinden sorumlu aklın tam manasıyla kullanılması insanların kendi tabiatları ve önemlerinin mahiyetini açıkça ortaya koyar. Bu ise kendisinin zıttı bir durumu tanımlar. Bu insanların kendilerini içinde buldukları bir durumdur: akıl engellenmiş veya kör edilmiştir; bunun bir sonucu olarak, tabiat eksik ya da çarpık bir şekilde tanınmıştır.

• • • •

sayısız hadiselerin geçip gittiğini, sadece hatırada kalan gömülmüş dosyaları düşündüğünde, ruh düşündükçe titrer ve ürperir, nihayet sonsuz şeylerin boşluğunda hemen kayboluverir"; alıntı için bkz. Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIIIe siècle* (Paris: Hachette, 1912), s. 175-176.

56 Charles Rosen, "Now, Voyager", *The New York Review of Books*, 6 Kasım 1986, s. 58.

Gerçek Aydınlanma tecrübesi, bu körlük durumunu aşıp mükemmeliyete doğru gayret göstermekten ibarettir. Bu mücadelenin anlam kazandığı, hem ferdi hayatların hem de tarihin betimlendiği hikâyenin hayati bir niteliği de şudur: bu anlatı bir şekilde körlük ve hataya düşme konusunda bir açıklama getirmelidir, ayrıca insanları söz konusu körlük ve hatadan kademeli bir şekilde çıkaran yolun izini araştırıp bulmalıdır. Hıristiyan hikâyesiyle belli benzerlikler taşır şekilde, Aydınlanma insanın tarihini izah ederken, bizleri hile ve batıl inançların zihinlerimizi kuşattığı bir durumda hataya saplanmış vaziyette tasvir eder. Bunun ardından da uzun bir bağımsızlaşma mücadelesi gelir.

Bu mücadele anlatımının düğüm noktası bağımsızlaşmış aklın tatbik edilmesiyle hatanın maskelerinin düşürülmesidir. Bunun ardından akıl tabiatın saygınlığını kabul eder ve böylece bu saygınlığı serbest bırakır. Biyografik olarak, Aydınlanmacı bir düşünür kendi gelişim serüvenini anlatırken önce eski bir dini, Deist veya metafiziksel arka planla ilişkisini kestiği, sonra kendi doğal güçlerini serbest bıraktığı şeklinde bir hikâye kurgular. Tarihsel olarak da, bizler içinde yer bulduğumuz insanlık hikâyesini de bu şekilde anlamlandırmalıyız. İyimser bir şekilde bakabildiğimiz kadarıyla, insanlığın hikâyesi bir ilerlemeyi tasvir etmelidir. Akıl birbiri ardına zincirlerden kurtulmalı, bu ise sürekli bir şekilde hakikat keşiflerini ortaya çıkarmalı ve bunların neticesi olarak da hataların üstesinden gelinmelidir.

Aydınlanmacı ferdin kendi yaşamı da işte bu şekilde kendine bir yer bulmak, bu ilerleme zincirinde bir rol oynamak suretiyle önem kazanır. İşte bu şekilde, Aydınlanmacı fert, gelecekte bir gün gerçekleşecek olan yeniden yapılandırılmış ve mükemmel insanlık topluluğunun bir parçası olacaktır. Bunun için söz konusu ferdin bu toplumun ortaya çıkış serüveninde bir yerde bir şekilde katkıda bulunmuş olması gerekir. Bu üyelik, günümüzün yalnız savaşçılarının gelecek nesillerin minnettarlığına mazhar olmaları ve onların bu suretle kabul görmeleri ile tasdik edilmiş olur. Bu nedenledir ki tabii potansiyellerini gerçekleştirecek insanlık ideali adına çalışmak için duyulan sorumluluk duygusu (bu sorumluluk duygusunu sadece çıkarlar uyumu temelinde anlamak oldukça zordur) ile bağlantılı olarak bir de gelecek nesillerimizden beklediğimiz bir ün ve şükran beklentisi söz konusudur. Uğrunda şu anki refahımı

feda ettiğim gelecekteki mutlu topluluk ile benim aramdaki menfaat uyumu, somut insani tatminler seviyesinde mevcut değildir. Ancak böylesi menfaatler yaşamlarımızın anlamı seviyesinde inşa edilmiştir; bu ise gelecekteki insanların insan hayatını önemli kılan şey olarak tanımladıkları şeye benim bugün yaptığım apaçık katkımı takdir etmeleriyle gerçekleşir.

Bu nedenle Aydınlanmacı düşünürlerin tekrar tekrar gelecek kuşakları zikretmesi şaşırtıcı değildir. Gelecek kuşaklar tarafından tanınmaları onların en büyük avuntusudur. Aydınlanmacıların ölümsüzlükleri ölümlerinden sonra elde ettikleri ünleriydi.[57] Diderot bunu sürekli hatırlatır. Son yıllarında, en etkili eserlerini tamamen gelecekteki okuyucuları için yazmıştır ve hayatı esnasında bu eserleri yayımlamayı bile denememiştir. Diderot Helvétius'un *de l'Homme* adlı eserine karşı yazdığı *Refutation*'ında, yukarıda alıntıladığım muasır filozofların kahramanlığını fiziksel zevk bağlamında açıklamanın ne kadar yersiz olduğunu gösterdiği pasajdan hemen sonra bu filozofların gerçek güdüleri hakkında ne düşündüğünü şöyle ifade eder:

> Ils se flattent qu'un jour on les nommera, et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes... Ils jouissent d'avance de la douce mélodie de ce concert lointain de voix à venir et occupées à les célébrer, et leur coeur en trésaille de joie.
>
> Bir gün onları alkışlayacağımızı, hatıralarının insanlar arasında ebediyen yaşayacağını düşünerek kendilerini överler... Kendilerini kutlayacak uzaktaki seslerin tatlı nağmelerinin umuduyla önceden keyiflenirler ve kalpleri neşeyle titrer.[58]

Holbach *Essai sur les préjugés* adlı eserinde Aydınlanmanın geleceği hakkında büyük bir inanç beyanında bulunur:

• • • •

57 Bu şan ve şöhret yoluyla ölümsüzlüğe ulaşma yönelimi Fransız Aydınlanması ile antik insanların kültürü arasındaki benzer noktalardan birisiydi. Fransız kültüründe krallığın rokoko akımı ara dönemi sonrasında 18. asrın ikinci yarısında klasik modellerin geri dönüşünde Ansiklopedistler önemli rol oynadılar. Böylece devrimci dönemin düşünce ve retoriğinin doğacağı arka plan oluşturulmuş oldu. Davud'u resmeden büyük tabloda antik Romalı lider ile modern devrimci-filozof figürü arasındaki bağlantı ikonografik bir şekilde inşa edildi. Bu nedenle, devrimin yüce tapınağının panteon oluşu –ki bu hâlâ sembolik gücünü muhafaza etmektedir– tesadüf değildir.

58 Diderot, *Réfutation*, bkz. *Oeuvres philosophiques*, s. 574.

> Malgré tous les efforts de la tyrannie, malgré les violences et les ruses du sacerdoce, malgré les soins vigilants de tous les ennemis du genre humain, la race humaine s'éclairera; les nations connaîtront leurs véritables intérêts; une multitude de rayons assemblés formera quelque jour une masse immense de lumière qui échauffera tous les coeurs, qui éclairera tous les esprits.
>
> Bütün zulüm çabalarına, ruhban sınıfının bütün şiddet ve düzenbazlığa rağmen, insanlığın bütün düşmanlarının tetikte bekleyen gayretlerine rağmen, insan ırkı aydınlanmaya ulaşacaktır; milletler gerçek menfaatlerini bileceklerdir; bir araya gelmiş ışık hüzmeleri bir gün bütün kalpleri ısıtacak, bütün zihinleri aydınlatacak sonsuz bir ışık yığını oluşturacaktır.

Buradan da şu sonuca varır:

> Ainsi, sages, ... vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future. Ce ne sont ni les richesses, ni les honneurs, ni les applaudissements du vulgaire que vous devez ambitionner: c'est l'immortalité.
>
> O halde... Ey bilge insanlar... Sizler zamanınızın insanları değilsiniz; sizler geleceğin insanları, geleceğin aklının muştucularısınız. Hedeflemeniz gereken ne zenginlik, ne onur ne de bayağı bir alkış değil ölümsüzlük olmalıdır.[59]

İnançsız Aydınlanmanın tarih felsefesinin en önemli ifadesi kesinlikle Condorcet'in *Esquisse* adlı eseridir. Düşünür bu eserde bizi insan varlığının on çağına taşır, bu evrelerin onuncusu insanlığın beklenen göz alıcı geleceğidir. Burada resmi bütünüyle görebiliriz: eğitimli sınıfın desiseleri altında kölelik ve batıl inançlara düşüş, despotizm ve batıl inanç arasındaki ittifak, aklın bilim yardımlı karşı çabası, teknolojinin, bilhassa basım sanatının yardım ettiği aklın ilerlemeci güçlenişi. Bunun neticesi olarak bilgi ve ahlak konusunda geçmiş yüzyılların üzerinde hız kazanan bir ilerleme ortaya çıkar. Bu ilerleme modern epistemoloji ilkelerinin sağlam bir şekilde inşa edilmesi suretiyle tersine dönülmesi imkânsız bir hale

• • • •

59 Holbach, *Essai sur les préjugés*, Bölüm 14, alıntı: Naville, *D'Holbach*, s. 359-360.

gelir;[60] böylelikle daha yumuşak metotlar daha önceki yasaların ve uygulamaların katılığının ve barbarlığının yerine geçer.[61]

İnsan ırkını bekleyen geleceğe ait bir tasvirden hemen sonra gelen kitabın kapanış pasajı şöyledir:

> Combien ce tableau de l'espéce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite â l'empire du hasard, comme à celui des annemis des ses progrés, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le concole des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrés de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne des destinées humaines: c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les prêjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécutions ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances.
>
> Bütün bu zincirlerden kurtulmuş, talihin ya da ilerleme karşıtlarının sultası altında olmayan, sağlam ve kesin bir adımla hakikat, ahlak ve mutluluk yolunda yürüyen bu insan portresi filozofa kendisini hatalara, işlenen suçlara, yeryüzünü hâlâ kirleten ve çoğunlukla da kurbanı kendisi olan adaletsizliklere karşı avutan şu manzarayı nasıl da sunar! Filozof ise, bu portreyi tefekkür ederek, aklın ilerlemesi ve bağımsızlık savunması adına ortaya koyduğu çabalarının karşılığını alır. Daha sonra da düşünür bu çabaları insan kaderinin zincirine bağlamaya cüret eder: işte bu noktada ahlakın gerçek karşılığını, kalıcı bir iyiyi yaratmış olmanın hazzını bulur. Kader bundan böyle pe-

• • • •

60 Condorcet, *Equisse*, s. 157.

61 *a.g.e.*, s. 161, 164.

> şin hükmü ve köleliği geri getirip de ölümcül bir ödün vermek suretiyle bu iyiliği yıkamayacaktır. Bu tefekkür onun için bir sığınmadır. Burada çektiği zulümlerin hatırası düşünürün üzerine üşüşemez. Burada düşünür, tabiatının hakları ve saygınlığı üzerine yeniden inşa edilen insanlığı tahayyül eder ve ihtirasın, korkunun ya da kıskançlığın bozduğu ve acı çektirdiği insanlığı unutur. İşte onun kendisi gibileriyle birlikte gerçekten yaşadığı yer orasıdır. Orası aklının nasıl yaratacağını bildiği ve insanlığa karşı sevgisinin en saf zevklerle bezediği bir cennettir.[62]

Bu pasajın 1793'te, yazarının şüpheli bir Girondin olarak Jakobenlerin kontrolündeki bir halk güvenliği komitesinin tutuklama emriyle arandığı ve sadece birkaç aylık bir ömrünün kaldığı bir dönemde Paris'te saklanırken yazıldığı gerçeği metne daha da bir hüzün katar. Yazar bunları kaleme aldığında gerçek "hatalar, cinayetler, önyargılar" vardı ve yazar bunlar karşısında avutulma ihtiyacındaydı. Bu cürümlerin eski rejim/*ancien régime* tarafından işlenmediğini, fakat parlak bir gelecek inşa etme iddiasında olan güçlerce gerçekleştirildiğini düşündüğümüzde, yazarın sarsılmaz devrimci inancı karşısında daha fazla hayranlık duyarız.

• • • •

62 *a.g.e.*, s. 238-239.

20. Kaynak Olarak Tabiat

20.1

Aydınlanma natüralizmi çağdaş toplumumuzu ve kültürümüzü şekillendirmekte çok önemli bir faktör olmuştur. Fakat aynı zamanda da bu görüş itiraza uğramış ve eleştirilmiştir. Karşı-Aydınlanma, ekolojik hareket ve radikal anti-faydacı-teknolojik sol da günümüzde etkili olan güçlerdendir. 18. yüzyıl sonları rasyonalist Deizme ve natüralizme karşı bir dizi tepkiye tanıklık etti. Bu tepkiler az önce bahsettiğimiz karşı hareketleri ortaya çıkardılar, aynı zamanda da modern kültürün dönüşümüne çok ciddi katkıda bulundular.

Bu bölümde bu hareketlerin bazılarından bahsetmek istiyorum. Bu hareketler oldukça çeşitlidir. Örneğin hem Kant'ı hem de Romantizmi ele alacağım. Ancak bu çeşitli hareketlere yön veren, ortak bir damar da vardır. Son bölümün başında standart 18. yüzyıl Deizmine karşı yaygın olarak kabul gören iki itiraza değinmiştim. Bunlardan birincisi, dünya hakkında son derece umut verici ve iyimser bir görüşü öneren Panglosscu görüşün zıttı bir tepkiydi. Diğeri ise sadece mutluluğu hedefleyen, aşırı basit bir insan iradesi görüşüne karşı eşitleyicilik-karşıtı itiraz idi. İyi ve kötü bir eğitim, bilgi ve aydınlama sorununa dönüşür; artık bunlar insan iradesine ait birbirinden taban tabana farklı niteliklerin neticeleri olarak görülmezler. "Haz, yanlış veya doğru bir şekilde anlaşıldığında/en büyük kötümüz ya da en büyük iyimizdir".[1]

• • • •

1 Alexander Pope, *An Essay on Man*, II.91-92.

Aydınlanma natüralizmi Pangloss karşıtı itirazı devraldı. İlahi takdir doktrinine bağlılığı kırdı –buna rağmen onun insanlığın potansiyeli konusunda fazla iyimser olduğundan şikâyet edilebilir. Ancak bu görüş eşitleyicilik-karşıtı itirazı daha da makul hale getirir. Nitekim Aydınlanma natüralizmi iradedeki niteliksel ayrımları tamamen reddetme konusunda daha da ileri gitti; buna göre iradedeki her şey arzudan ibaretti. Hatta natüralizmin daha radikal çeşitleri bunları fiziksel arzulara indirgedi.

Burada bahsetmek istediğim düşünce akımları ile duygular arasındaki ortak damar, ikisinin de bu eşitleyicilik-karşıtı itirazı desteklemeleridir –onlar tek boyutlu bir irade betimlemesine direnç göstermişler ve iyi ve kötünün insanın göğsünde çatışma içinde oldukları görüşünü yeniden keşfetmişlerdir. 18. yüzyılda bu itirazı açıkça ifade eden düşünür Rousseau'dur. O burada değinmek istediğim hemen hemen bütün yazarlar ve akımlar üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir.

Rousseau kariyerinin başlangıcında Ansiklopedistlerin, özellikle de Diderot'nun arkadaşı iken, ilerleyen yıllarında onların zıttı görüşleri benimsedi. Bu kısmen karakterle alakalı bir konuydu –Rousseau geçinilmesi zor bir insandı demek 18. yüzyılda onunla ilgili söylenenlerin hafifletilmiş bir ifadesi olacaktır. Ancak ortada gerçek bir felsefi fikir ayrılığına temel oluşturacak bir öz de vardı. Bu meseleyi ifade etmek adına Rousseau'nun hakiki bir ahlak bozukluğunun olabileceği fikrine yer veren bir ahlak görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. İnsanın kötülüğü, bilgilenme veya aydınlanma suretiyle dengelenebilecek türde bir şey değildir. Aslında, bunun olabilirliğine duyulan inanç, bizatihi ahlaki bozulmanın bir parçasıdır ve bu inanca güvenmek de sadece işleri kötüleştirir. Bu konuda bir iyileşme için gereken şey bir irade dönüşümüdür. Rousseau, 18. yüzyıl Deizminin dünyasına insanların iki tür sevgiye eğilimli oldukları, iki temel irade yönelimine sahip oldukları şeklindeki temelde Augustinuscu olan bir anlayışı geri getirdi. Yukarıda iddia ettiğim gibi, bu Deizm bir bakıma Erasmuscu Hıristiyanlığın bir yan ürünüdür. Bütün Hıristiyan düşünce kollarında ortak olmakla birlikte, iki sevgi doktrini hiper-Augustinusculuk diye adlandırdığım görüşe ait temel bir temadır. Rousseau Aydınlanma filozoflarının huzurunu kaçırıyordu, çünkü çoğu zaman onlara doğrudan saldırmıştır.

Rousseau'nun filozoflara karşı tutumu bazen Pascal'ın Descartes'a karşı olan tepkisini veya Jansenistlerin Kartezyenciliğe karşı olan tepkilerini andırır. Onun tavrında yakınlık ve uzaklık arasında birbirine benzer tavırların karıştığını görürüz. Pascal yeni matematik ve yeni bilim yanlısı düşünürlerin ileri gelenlerinden biriydi. Kartezyen düalizmi, Antoine Arnauld ve Pierre Nicole gibi Jansenistler tarafından kendi ahlaki ve teolojik görüşlerinin bir çerçevesi olarak benimsenmiştir. Ancak iyiyi gerçekleştirmek için insanın kendi gücüne duyulan Kartezyen güven benimsenememiştir. Arnauld'un ve Nicole'un düşüşün bir neticesi olarak gördükleri[2] somutlaştırılmış düşüncenin dağınıklığının ve karışıklığının kendi entelektüel gayretlerimizle üstesinden gelinebileceği anlayışı kabul edilememiştir.

Bu gelişmelerin yanı sıra, öz yorum konusunda da bir dönüşüm gerçekleşir. Dağınıklık ve karışıklık artık basitçe ihmalin ve kötü alışkanlığın neticesi olarak görülmez; bu karışıklık az bir yoğunlaşma ve doğru anlayışla açıklığa kavuşacak bir şey de değildir. Aslında, esas itibarıyla kendi mahiyetimizin bizim algımıza açık olduğu ve kendimizi tanımamamızın bir zihin karışıklığından kaynaklandığı şeklindeki Kartezyen algı terk edilir. Jansenist yazarlar tamamıyla Augustinuscu bir tarzda kendi kalbimizin derinliklerini bilemeyeceğimiz konusunda ısrar ederler. Bizler sürekli olarak kendimize hak etmediğimiz halde tinsel açıdan geçer notlar veririz. Hiç kimse ibadet etme eğiliminin gerçekten inayetten mi yoksa kendi kendine hizmet eden bencil bir amaçtan mı kaynaklandığını bilmemektedir. Nicole "içimizde doğal bir kibir eğilimi vardır," bundan dolayı "kalbimizde zihnimizden geçenlerin tamamının bulunduğuna inanırız" der. Ancak "hayatlarımızın tamamında bilinemeyen ve nüfuz edilemez olarak kalan belirli derinlikler, belirli kökler de daima mevcuttur."[3]

Pascal'a göre ben "monstre incompréhensible" ("anlaşılamayan bir canavar") şeklinde tanımlanabilir. Bizler çelişkilerle doluyuzdur. Kendi kendimize açık olmak bir yana, öz benliğimiz bize

• • • •

2 Antoine Arnauld and Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser*, Flammarion "Science de l'homme" (Paris: Flammarion, 1970), Kısım I, Bölüm 9, 10.

3 Pierre Nicole, alıntı için bkz. Paul Bénichou, *Morales du grand siècle* (Paris: Gallimard, 1948), s. 140-142.

bir sırdır. Pascal şöyle sorar: "O halde ben neredeyim?"[4] Buna tek başına bir düzen getirebilecek, (kısmi) bir öz algıyı sağlayabilecek olan şey, kendi iç çelişkilerimizin koşullarını dönüştürecek olan inayettir.

Rousseau'nun ekspressivist halefleri, bu şekilde öz şeffaflık anlayışının reddedilmesi tavrını benimseyip, yeniden ele alırlar ve bunu kendi duruşlarının en önemli özelliklerinden biri haline getirirler. Ancak benim buradaki amacımla doğrudan alakalı olan şey Rousseau'nun bu düşünce şeklini Deizme entegre etmek amacıyla dönüştürmesidir.

Ortodoks dini teoride yüce sevginin kaynağı inayettir; yani İbrahim'in, İshak'ın ve de Yakup'un Tanrı'sıdır. Bu kaynak Rousseau'da (tamamıyla Tanrı olmaktan, en azından filozofların Tanrı'sı olmaktan çıkmasa da) tabiatın sesine dönüşür. Ortodoks formuyla, asli günah doktrini terk edilir.[5] Tabiat temelde iyidir ve bizim ahlakımızı bozan yabancılaşma ile bizi tabiattan ayıran şey aynıdır. Burada Augustinuscu irade anlayışı, Augustinus'un teolojisinin temel ilkelerinden birini inkâr eden bir doktrine dönüştürülür.

"Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain" ("Bir defa tabiatın ilk güdülerinin daima doğru olduğu şeklindeki tartışma götürmez kuralı gözler önüne serelim; insanın kalbinde asli bir günah yoktur").[6] Ancak bir düşüş vardır; bozulmuşluk bize musallat olmuştur. İnsanlar bunu kendi kendilerine yapmışlardır. Rousseau *Emile* adlı eserinin birinci kitabındaki açılış satırlarında şunları yazar: "Tanrı her şeyi iyi yaratır; insan elini onlara sürer ve eşya kötüleşir".[7] Tabiatın asli güdüsü doğrudur, ancak bozulmuş bir kültürün etkisiyle bu tabii dürtüyle bağımızı kaybederiz. Bu noktadan sonra, kendimizi ve

• • • •

4 Pascal, alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 420, 423.

5 Bkz. J. J. Rousseau, *Lettre à Mgr. De Beaumont* (Paris: Editions Garnier, 1962), s. 445-448.

6 J. J. Rousseau, *Emile* (Paris: Editions Garnier, 1964), Kitap II, s. 81; *Emile*, çev. Barbara Foxley (Londra: Dent, 1911), s. 56. Aynı kelimeler aşağıdaki yerlerde de görülür: *Lettre à Mgr. De Beaumont*, s. 444'de ve *Rousseau, Juge de Jean-Jacques*, bkz. *Oeuvres Complètes*, Pléiade ed., 2 c. Paris: Gallimard, 1959), I, 668.

7 *Emile*, s. 5; Foxley çevirisi, s. 5.

içgüdümüzü dikkate almadığımız için söz konusu kaybı yaşarız. Çünkü artık başkaları hayatımızın merkezi haline gelir. Onların bizim hakkımızda ne düşüneceği, bizden beklentileri, bize hayranlık duyup, duymayacakları, bizden hoşlanıp hoşlanmayacakları, bizi ödüllendirecek mi yoksa cezalandıracaklar mı gibi ihtimalleri hesap etmeye başlarız. Toplumda başkalarıyla aramızda örülmüş olan sıkı ağ bizi tabiattan ayırır ve tabiatla bağımızı yeniden sağlayamayız.

Bazen Rousseau işitsel bir imgeye başvurur (bu imgeler onun açısından önemliydi, onun bir müzisyen olmasının da bunda rolü vardır): tabiat içimizdeki bir sese benzetilir. İçsel rehberimiz olan bilinç "bize tabiatın sesiyle konuşur". Tabiat herkese hitap eder, fakat sadece çok az insan onun sesini duyabilir. Tabiatın yerini gasp eden önyargılar onun en amansız düşmanıdır. "Leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus" ("Önyargıların gürültülü sesleri, duyulmasını engellemek için bilincin sesini boğarlar; fanatiklik onun sesini taklit etmeye ve onun adına insana cürümler işlemesini telkin etmeye cüret eder. Kötü muamele tabiatın cesaretini kırar; dolayısıyla da o artık bize konuşmaz").[8]

Bu sesle yeniden bağlantıya geçmek, motivasyonumuzu dönüştürmek, tamamıyla farklı türde bir iradeye sahip olmaktır. Rousseau Aydınlanma natüralizminin daha iyi olabilmek için ihtiyacımız olan şeylerin daha fazla akıl, daha fazla eğitim, daha fazla "lumières" (bilgi) olduğu düşüncesini kabul edemez. Sanatlar ve bilimler üzerine yazdığı ilk risale, bu türde bir ilerlemenin bizi daha da iyileştireceği iddiasını delillerle çürütür. Tam tersine, böylesi bir ilerleme genellikle ahlaki bir çöküşe neden olur. İyi anlaşıldığı takdirde, bizim yararımız içimizdeki iyilikseverliğin kaynağı olamaz. Bu "tiksindirici felsefe"de erdemli eylemlere yer yoktur;

• • • •

8 *Emile*, s. 355; Foxley çevirisi, s. 254. Ayrıca bkz. the First Discourse (Paris: Edition Garnier-Flammarion, 1971), s. 59: "O vertu! ... ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?/Ey Erdem! (...) Kanunlarını öğrenmek için herkesin kendi içine bakması, ihtirasların sustuğu bir anda vicdanını dinlemesi yetişmiyor mu?" (Türkçe çeviri: Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, MEB Yayınları, 1989, s. 46-47.)

ancak bu felsefe erdemle eylemler için temel bir isteklendirme bulmak zorundadır. Bu felsefe Socrates'i yozlaştırır ve Regulus'u da karalar. Bu görüş taraftarlarının iyi niyetli olduklarını kabullenmek bile oldukça zordur.[9]

Tam tersine, bu çıkarcı aklın ilerlemesi bozulmayı gösterir. Bu ilerleme ancak bilincin tutsak edilmesi durumunda gerçekleşebilir. Savoyard vaizinin şu duygulu duasında izah ettiği gibi:

> Conscience! Concience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infailible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.
>
> Bilinç! Bilinç! İlahi güdü, cennetten gelen ölümsüz ses; gerçekten cahil ve fani, bununla birlikte zeki ve bağımsız bir yaratık için sağlam bir rehber; insanı Tanrı gibi kılan iyi ile kötünün şaşmaz hakemi! İnsanın tabiatının mükemmelliği ve eylemlerinin ahlakiliği sende bulunur; kendimde beni hayvanların üstüne çıkaracak senden başka hiçbir şey bulamam –sadece gem vurulmamış bir anlayışın ve hiçbir kural tanımayan bir aklın yardımıyla hatanın birinden ötekine başıboş dolaşan üzgün imtiyazdan başka hiçbir şey![10]

Ahlak ve "ilerleme"ye karşı bu muhalefeti ilkel bir anlayışla yorumlamak kolaydı. Rousseau da kendi zamanında ve zamanımızda işte böyle yorumlandı. Ancak ilkel durumu savunmayan Rousseau'nun gerçek fikri çok daha zorluydu ve aslında daha etkili olmuştu. Onun meşhur imgesi genellikle "asil vahşi" idiyse de, etkisinin gerçekten hissedildiği yerlerde –bizatihi büyük etkiye sahip öteki düşünürler üstünde– Rousseau doğru anlaşılmıştı. Bunlar arasında sadece Kant'ı, Sturm und Drang yazarlarını ve Romantik dönemi saymamız yeterli olacaktır.

• • • •

9 *Emile*, s. 353; Foxley çevirisi, s. 253.

10 *Emile*, s. 354-355; Foxley çevirisi, s. 254.

Rousseau'nun bizatihi ileri sürdüğü görüş –ya da görüşler çünkü *Emile* ile *Social Contract*'ı birbiriyle uzlaştırmak zor olabilir– kültür öncesi ya da toplum öncesi evreye geri dönmeyi amaçlamaz. Aksine tabiatla irtibatın yeniden kazanımı fikri, çıkarcı öteki bağımlılıklarından, bunların neden olduğu fikirlerin ve ihtirasların gücünden, akılla tabiatın bir tür uzlaşması ya da kaynaşması yoluyla, ya da bir başka ifadeyle bir yanda kültür/toplum öte yanda tabiatın kültür üzerinde gerçek yönlendirici olmasıyla kurtuluş olarak görülür. Bilinç, tabiatın bir topluma giren ve bu suretle konuşma yeteneğiyle ve dolayısıyla da akılla donatılan bir varlıkta ortaya çıkan sesidir.[11] Genel irade, tabiatın ötekilere bağımlılıktan ya da fikirlerden kaynaklanan bütün çarpıklıklardan uzak taleplerinin, kamu tarafından tanınmış yasalar vasıtasıyla ifadesidir.

Rousseau'nun ilkelciliğinde (*primitivism*) genellikle yanlış anlaşılan şey, yazarın giderek artan bir ihtiyaç ve tüketim medeniyetine karşı, tasarrufa verdiği kesin destektir. Rousseau sık sık antik Stoacıların diliyle konuşur ve onların ilkelerini hatırlatır. Gerçek güç asgari ihtiyaca sahip olmayı ve asli ihtiyaçlarla yetinmeyi gerektirir. "L'homme est trés fort quand il se contente d'être ce qu'il est; il est trés faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité" ("İnsan kendisi olmaktan memnun olduğunda hakikaten güçlüdür; insandan daha fazla bir şey olmaya çalıştığında da aslında zayıftır"). İsteklerimizi çoğaltan ve dolayısıyla da bizi daha da bağımlı kılan şey başkalarına, görünüşlere ve fikirlere olan bağımlılığımızdır. "Otez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion; ôtez les douleurs du corps et les remorda de la conscience, tous nos maux sont imaginaires" ("Sağlık, güç ve iyi bir şuur hariç hayattaki bütün iyi şeyler bir görüş meselesidir; bedensel ıstırap ve vicdan azabı hariç bütün acılarımız hayalidir"). Gerçek bağımsızlık yalnızca sadelikte bulunur:

• • • •

11 "Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer: c'est ce sentiment qui est inné" ("Ya da bu bilincin tepkisini doğuran ahlaki sistem kendisi ve benzerleriyle iki katlı bir ilişki tarafından oluşturulmuştur. İyi olanı bilmek, sevilecek birşey değildir: insan içsel bir kavrayışa sahip değildir ama aklı olabildiğince ona bunu bildirir, onun bilinci sevilecek bu şeyi taşır: bu içsel olan duygudur."); *Emile*, s. 354.

> O homme! Resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras pas misérable. Reste á la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ... ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige.
>
> Ey insan! Kendi hayatını yaşa, artık sefil duruma düşmeyeceksin. Tabiat düzeninde sana belirlenen yeri muhafaza et, seni ondan kimse koparamaz... Bağımsızlığın ve gücün doğal gücünden daha öteye geçmez; daha fazla her şey yalnızca kölelik, hilekârlık ve kandırmacadan ibarettir.[12]

Aşırı arzulardan uzak bu sade bağımsızlık Rousseau'nun tabiata geri dönüş amacıyla öne sürdüğü her iki modelde de ortaktır. Bu tavır, kişinin kendi kendine eksiksiz ve bağımsız bir insan olması için önemlidir. Emile'in takip ettiği yol da temelde budur. İşte bu noktada Rousseau antik Stoacılara yakındır. Ancak bu görüş, Rousseau'nun *Social Contract*'ta sergilediği ortak bir iradeyle oluşturulmuş bir yasa vasıtasıyla kendi kendine itaat şeklindeki siyaset formülü için de önemlidir. Rousseau burada hümanist vatandaş geleneğinin ortak temalarından birini benimser. Nitekim bu gelenek zenginliğin ve rahatlığın vatandaş ahlakı üzerindeki bozucu etkisine karşı uyarıda bulunur.

Rousseau, aşina olduğumuz gerçek antik erdemin koşulu olarak sadelik temalarını modern bir temayla, gündelik hayatın benimsenmesiyle birleştirir. Rousseau Emile'i dünyada kendi yolunu çizebilmesi için eğitirken, önce onun kendisini Robinson Crusoe ile özdeşleştirmesini ister. Emile'e dürüst ve faydalı bir ticaret öğretilmelidir. Emile'in hayatının en önemli işlerinden biri daha sonra eşi olacak Sophie ile ilişkisi olacaktır.

Doğal olarak, Emile'in durumu, Rousseau'nun siyaset organı vasıtasıyla tabiata yeniden kazandırılan insanlık vizyonundan daha çok, yine kendisine ait olan düzeltilmiş fert betimlemesine daha kolay uyar. Vatandaşlık hümanizmini gündelik hayat etiği ile birleştirmek hiç de kolay değildir. Ancak Rousseau şan ve şeref nitelikle-

• • • •

12 *Emile*, s. 65, 64, 68; Foxley çev., s. 45, 47.

rinin, beslemenme ve hayatın idamesinden farklı olarak, geleneksel anlayışta önemli bir kabul olan üstün bir eylem alanıyla eşleştirilmesini bozmak için elinden geleni yapar. İyi bir siyasi topluluğun fertleri, insanların en sıradan ve en samimi bağlamlarda bile bir arada bulunmaktan hissettikleri neşenin uzantısı olan bir duyguyla birbirlerine bağlıdırlar.[13] Rousseau'nun düşüncesinde, vatandaş hayatı ile yaşam vasıtalarının peşine düşme arasında Aristotelesci ya da Arendtci bir kopukluk mevcut değildir. İşte bu nedenle, Aristoteles veya Arendt'in aksine, Rousseau'ya göre gerçek düşünce eylemi çok önemli değildir; önemli olan birliktir. En mükemmel basit koşul "le bien commun se montre partout avec évidence" ("o halde ortak iyi niyet her yerde aşikâr olacaktır") ve bu koşulun ayrıntılı tartışılmasına ve üzerinde kafa yorulmasına ihtiyaç yoktur. Kurallar çok azdır ve yenilerine ihtiyaç duyulduğunda da,

> Cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déja senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui.
>
> bu gereksinim evrensel olarak algılanır. Gereksinimleri önerenler yalnızca herkesin zaten hissetmiş olduğunu söyler. Ötekilerin de kendisiyle birlikte hareket edeceğinden emin olur olmaz, her bir bireyin çoktan benimsemeye karar vermiş olduğu bir tedbirin uygulanmasını sağlamak için ne hizipleşmeye ne de güzel söz söylemeye ihtiyaç vardır.

En mutlu insanlar, meselelerini bir meşe ağacının altında çözüme kavuşturan çiftçi gruplarıdır.

• • • •

13 Onun çocukken tanık olduğu bir sahneyi betimlemesine bakınız. Orada Saint-Gervais alayının askerleri ve subayları askeri talim sonrası birlikte dans ederler ve yanlarında karıları ve aileleri de vardır. Kamusal ve ailevi kutlama arada fasıla olmaksızın birbirine karışmış vaziyettedir. "Il résulta de tout cela un attendrissement general que je ne saurois peindre/Bütün bunların neticesi betimleyemeyeceğim genel bir duygudur." Rousseau bundan çok etkilenir. Babası da öyledir. "Mon pére...fut saisi d'un trésaillement que je crois sentir et partager encore. 'Jean-Jacques, ... aime ton pays'/Ben daha fazla hissettiğimi ve paylaştığımı düşününce, babam bir titremeyle sarsıldı... ve 'Jean Jacques ülkeni sev' [dedi]". Bkz. J. J. Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles* (Paris: Editions Garnier, 1962), s. 232n.

> Quand on voit chez le peuple le plus heureux du monde des trouoes de paysans règler les affaires de l'Etat sous un chéne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystére?
>
> Dünyadaki en mutlu insanlar arasında bir grup çiftçiyi devlet işlerini bir meşe ağacının altında yönlendirirken ve daima akıllıca davranırken gördüğümüzde, kendilerini çok fazla sanat ve gizemle hem şaşaalı hem de acınacak hale getiren milletlerin nezaketlerinden nefret etmeden durabilir miyiz?[14]

Rousseau'nun 18. yüzyıl standart Deizminden, özellikle de duygucu ahlak ekolünden devşirdiği etkiler yeterince açıktır. Savoyard vaizi ana hatları klişeleşmiş bir pozisyonu şöyle ifade eder: eşyanın düzeninden iyi bir Tanrı'nın mevcudiyetini çıkarsarız. Maddeyi harekete geçirmek için bir irade[15] ve koordine etmek için de bir akıl olmak zorundadır. Bağımsızlığımız ruhun tinselliğine işaret eder; bu dünyadaki haksız ödül ve cezalar da bunların düzeltileceği gelecekteki bir dünyanın varlığını iddia eder. Tıpkı öteki Deist düşünürler gibi, Rousseau'da da Tanrı'nın iyi oluşu varlık düzeninin iyiliğiyle özdeşleştirilir.[16] Ona göre, bu iyi düzenin mucizelerle ya da iyi olma çabalarında insanlara özel herhangi bir yardım yapılması suretiyle kesintiye uğratılmasını talep etmek ya da bunu beklemek saçmadır.[17] Hatta Hutcheson'dan aşina olduğumuz, insanların er-

• • • •

14 J. J. Rousseau, *Du Contrat social*, Kitap IV, Bölüm I; *The Social Contract*, çev. Charles Frankel (New York: Hafner, 1947), s. 92.

15 *Emile*, s. 329-330. Tabii ki bu konu Holbach ve Diderot'nun Deist argümana şiddetle karşı çıktıkları noktadır. Rousseau onların teorilerini anlaşılamaz olarak tanımlar. "J'ai fait tous mes efforts pour concevoir une molecule vivante, sans pouvoir en venir à bout. L'idée de la matière sentant sans avoir de sens me paraît inintelligible et contradictoire/Bir molekülü canlandırmak için elimden geleni yaptım, fakat başaramadım. Duygusu olmayan bir madde fikri kavranamaz ve çelişkili görünür"; s. 329n.

16 "İnsanın iyiliği kendi hemcinslerini sevmesidir. Tanrı'nın iyiliği ise evren düzenini sevmesidir"; *Emile*, s. 347.

17 "Que lui demanderais-je? Qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce voeu téméraire mériterait d'être plutôt puni q'exaucé/Ondan ne istedim? Her şeyin düzenini değiştirmesini mi? ➡

demi bilinçli öz çıkarları nedeniyle sevdikleri şeklindeki harici teori karşıtı argümanların bir kısmına bile rastlarız. O halde bize makul hiçbir faydası olmayan Kato gibi büyük antik figürlere neden hayranlık duyarız?[18]

Bütün bu sürekliliğe rağmen, büyük bir dönüşüm gerçekleşir. Bütün çıkarların uyum içinde olduğu, bizim her şeyden evvel iyilikseverliğin mutluluğa giden en iyi yol olduğunu anlamamız gerektiği, benlik sevgisi ile sosyal sevginin aynı şey olduğu yolundaki kesin kanaatler, iyi ve kötünün kutuplaşması, insan iradesinin bozukluğu ve zorunlu dönüşümü ile ilgili sert anlayışla yer değiştirdi.

İlk bakışta, bu dönüşüm Stoacı ve Hıristiyan kaynaklarca beslenen önceki bir pozisyona geri dönüş gibi görünebilir. Ancak bunların her ikisi de tamamıyla modern bir pozisyona dönüştürülmüştür. Çünkü kötülük ve erdem, iyi irade ile bozulmuş irade arasındaki ayrım, kendine bağlılıkla başkalarına bağlılık arasındaki ayrımla aynı eksene oturtulur. İyilik bağımsızlıkla, kişinin eylemlerindeki güdüyü yine kendi içinde bulmasıyla özdeşleştirilir. Eski kaynaklardan yararlanmakla birlikte, Rousseau aslında modern ahlak anlayışının öznelciliğini bir adım daha ileri götürmekteydi. İşte onu son derece etkili kılan şey de buydu.

III. kısımda 18. yüzyıl tabiatı izleme etiğinin antik içselleştirmeyle bağıntılı bir içselleştirmeyi temsil ettiğini anlatmıştım. Tabiatın ilahi takdir düzeni, yapıcı iyi olarak hiyerarşik akıl düzeninin yerini alır.[19] Bu tasarıyı bizler kısmen kendi güdülerimiz ve hislerimiz vasıtasıyla görürüz. İyi kısmen içe dönmekle, kendi duygu ve eğilimlerimize danışmakla keşfedilir ve bu da ahlak psikolojisinde duygunun yeri konusunda felsefi bir devrimin ortaya çıkmasına katkıda bulunur.

Rousseau bu devrimi daha da ileri götürür. İyi ya da kötü, düşünür bir anlamda bu devrimin modern anlayışa taşınmasındaki temel karakterdir. Hutcheson gibi bir ahlaki duyarlılık teorisyenine

• • • •

İyiliğim için mucizeler yaratmasını mı? Ben, baştan aşağı onun bilgeliğiyle yaratılan ve tasarrufuyla sürdürülen düzeni sevmeliyim. Bu düzenin benim için bozulmasını mı isteyeceğim? Hayır bu aceleci vaat övülmekten ziyade cezalandırılmayı hakeder"; *Emile*, s. 359.

18 *Emile*, s. 350.

19 16. bölüm.

göre, kendi ahlaki duygularımız iyi anlayışımızda önemli bir kaynaktır; ancak ahlaki duyguların işlev görmesi ancak ilahi takdir düzeni içinde kendi konumumuzu kavrayabilmemize bağlıdır. Bu da bizim iyilikseverliği içgüdüsel olarak tasdik etmemizin hem kendimizin hem de evrensel iyinin ortaya çıkmasına nasıl hizmet ettiğini görmemizi sağlar. Bu konuda Rousseau'nun içimizdeki ses anlayışı daha güçlü ifadeler kullanır. Savoyard vaizinin ilahi takdir düzeni anlayışına dayandığı doğrudur. Ancak içsel bir duygu şeklindeki bilinç tanımı daha güçlü bir anlamda kabul edilebilir. Bunun nedeni hem, Tanrı'nın sayesinde, benim başka vasıtalarla evrensel iyi olarak algıladığım şeyleri bana aynı şekilde gösteren duyarlılıklarım olmasıdır; hem de benim hakiki duyarlılıklarımın içimdeki seslerinin iyi olanı tayin etmesidir. Çünkü tabiatın benim içimdeki gücü iyidir, bu nedenle bu iyiyi keşfetmek için bu sese müracaat edilmelidir.

Rousseau bu çok daha subjektivist pozisyona doğru radikal adımı asla atmamıştır. İçsel sesini geleneksel anlayışla ve evrensel iyi kabulüyle birbirine bağlı olarak kullanır. Fakat Rousseau bu konuda en önemli dayanak noktası olmuştu; çünkü bu radikal görüşü açıkça ifade edecek dili kıyas kabul etmeyecek bir belagatle temin eden kişi o idi. İçsel ses adına bütün yapılması gereken hayat arkadaşından kurtulmak ve kendi ahlaki yeterliliğini ilan etmekti. Bu adımı atan Romantik ekspressivizmle birlikte yeni bir tabiat etiği doğar.

Rousseau içsel sesin kapsamını son derece genişletti. Bundan böyle içimizden, kendi varlık güdülerimizden hareketle tabiatın önemli saydıklarını bilebiliriz. Nihai mutluluğumuz bu sesle uyum içinde yaşamamıza, yani tamamen kendimiz olmamıza bağlıdır. Savoyard vaizi, "bedenin engellemelerinden azade bir şekilde, kendim olacağım, kendimle uyum içinde olacağım, artık ikiye bölünmemiş şekilde, kendi mutluluğum için kendi kendime yeterli olacağım zamanın hasretini çekiyorum" der.[20] Bu ifade bir dini inancın ortaya konulması olarak oldukça şaşırtıcıdır. Aynı zamanda, başka açılardan Augustinuscu gelenekte yer alan ve isminden başlayarak, otobiyografisinde Hippo başpiskoposunun otobiyografisinden pek çok etkiler yansıtan bir yazarın söz konusu ifadesi

• • • •

20 *Emile*, s. 358, Foxley çev., s. 257.

oldukça önemlidir.[21] Augustinus'un yalnızca Tanrı'da bulabildiği birlik ve bütünlük kaynağı, artık bireyin içinde aranacaktır.

Rousseau çağdaş kültürün çok önemli bir niteliğinin, kendi kendini keşif felsefelerinin ve de kendi kendine karar verme bağımsızlığını anahtar erdem haline getiren inançların çıkış noktasında yer alır. Filozof, modern kültürdeki daha derin bir içselliğe ve radikal bir özerkliğe doğru dönüşümün başlangıç noktasıdır. Bu düşünce akımlarının hepsi ondan neşet eder ve şimdi bu kollardan bazılarını irdelemek istiyorum. İçselliği ise daha sonra ele alacağım. Ancak ilk olarak yeni otonomi/ özerklik anlayışına bakacağım, bunun için de Kant'a döneceğiz.

20.2

Kant da eşitleyicilik-karşıtı itirazlara paralel şekilde standart Deizme karşı baş kaldırır. Ona göre Aydınlanma natüralizmi ve faydacılık her şeyi daha da kötüleştirir. Bunlar ahlak boyutuna hiç yer bırakmazlar. Kant'a göre, bu bağımsızlığa hiç yer bırakmamak anlamına gelir, çünkü bağımsızlık ahlaki bir boyuta sahip olmalıdır. Bu gereklilik, daha az radikal, daha kısıtlayıcı bir bağımsızlık anlayışından kaynaklanmaz. Kant daha ziyade bağımsızlığı ve ahlakı temelde birbiri bağlamında tanımlarken Rousseau'yu izler.

Ahlak herhangi özel bir netice bağlamında tanımlanmaz. Ahlaki bir eylem neticesine göre ahlaki olarak belirlenmez, aksine eylem kendisine neden olan güdüye göre ahlaki olarak adlandırılır. Eylem neticeleri bağlamında belirlenmediğinden dolayı, Kant eylemin güdüsüne "biçimsel" saik der. Ahlaklı bir insanın her şeyden önce istediği şey eyleminin ahlak yasasına uymasıdır. Bu onun nihai amacıdır. Bu kimse söz konusu yasanın dayatacağı ve ortaya çıkaracağı tüm neticeleri kabullenir. Ancak bu neticeye sonucu adına

• • • •

21 Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983) adlı eserinde Augustinus'un ve Rousseau'nun kitaplarındaki paralellikleri araştırmıştır. Bu suretle yazar iki düşünür arasındaki zıtlıkları ve bireyin Rousseau'nun otobiyografik keşfindeki hayati rolünü de aydınlatabilmiştir.

katlanılmaz, bunun nedeni söz konusu neticenin yasaya uyumlu olma ilkesinin gereği olmasıdır.[22]

Bu bağımsızlık anlamına gelir, çünkü ahlaki davranmak gerçekte ne olduğumuza göre; ahlaki/rasyonel failler oluşumuza göre davranmaktır. Bir başka ifadeyle, ahlak yasası dışarıdan dayatılmaz. Yasa aklın bizatihi kendi tabiatınca emredilir. Rasyonel bir fail olmak gerekçelere göre hareket etmek demektir. Gerekçeler tabiatları gereği genel uygulamalara yöneliktir. Bir şeyin benim için bir gerekçe teşkil edebilmesi, onun bütün failler açısından benzer bir durumda bir gerekçe olmasına bağlıdır. O halde gerçek rasyonel bir fail, uygulamalarında genel olarak anlaşılan ilkelere, gerekçelere göre hareket eder. Kant'ın yasaya göre davranmakla kastettiği şey budur. Yukarıda söylediğim gibi ahlak kuralı özel neticelere göre belirlenmez. Ahlak kuralı sadece biçimsel olarak, kurala uyma ilkesiyle belirlenir. Kurala göre davranmaya karar verdiğimde, örneğin davranış ilkeme evrensel olarak uyulmasını dilemedikçe eyleme geçmeyeceğime karar verdiğimde, rasyonel bir fail olarak, kendi tabiatımın gereklerine göre hareket ediyorum demektir.

O halde ahlaki davranma kararı, davranışımın evrensel yasayla uyumlu olması nihai amacıyla davranma kararı ise, o halde bu, benim rasyonel bir varlık olarak gerçek doğama göre davranmaya karar vermem anlamına gelir. Kendi gerçek varlığımın, aklımın taleplerine göre davranmak bağımsızlık veya özgürlüktür. İşte bu nedenle, Kant'a göre, sadece fiili arzuların emirlerini takip etmek bir tür heteronomi/çok yasacılıktır. Kant, bizden sadır olan şeyler konusunda Aydınlanmanın hümanist anlayışını dönüştürür. Buna göre, sadece fiili bir arzum, hatta fizyolojik bir ihtiyacım olması bir amacın benden sadır ettiğinin kabul edilmesine gerekçe olamaz. Gerçekten benden sadır olan şey, aklın ürettiğidir; aklın talep ettiği şey de kişinin ilkelere göre yaşamasıdır.

Bu sadece doğuştan gelenler şeklindeki tabiat anlayışına baş kaldıran ve bağımsızlığı normatif şeklinin rasyonel eylemle oluş-

• • • •

22 Doğal olarak, Kant'ın pozisyonu açısından formel kriterin belirli şartlarda bazı tikel neticeleri dayatması hayati bir önem taşır; aksi halde onun ahlak görüşü içerikten yoksun olurdu. Kategorik yaptırımlar, özellikle de evrenselleştirilebilirlikle alakalı olanının bu muhtevayı oluşturması beklenir. Bu yaptırımların söz konusu işlevi yerine getirip getiremeyeceği tartışılabilir, fakat buradaki konum bakımından söz konusu itirazları göz ardı etmek istiyorum.

turulduğu bir yaşamda bulmamızı talep eden daha radikal bir bağımsızlık tanımıdır. Bu fikir modern medeniyette –devrimsel demekle mübalağa edilmiş olmaz– güçlü bir kuvvet haline geldi. Eylemlerimin belirleyicisinin, yalnızca verili tabiat gerçeklerinin (içsel tabiat dahil) değil, rasyonel yasanın biçimlendiricisi olarak benim kendi aracılığımın olduğu bir öz eylem olduğu görüşünü önerir. Bu anlayış, Fichte, Hegel ve Marx yoluyla gelişen ve sadece "pozitif" olanı; tarihin, geleneğin ya da tabiatın değer verişimize ya da davranışımıza rehber olarak önerdiği şeyi kabul etmeyi reddeden modern düşünce akımının çıkış noktasıdır. Bu akım aynı zamanda, yaşamımızı şekillendiren formların bağımsız bir şekilde üretilmesi konusunu vurgular. Onlar nihai anlamda tam bir bağımsızlığın özlemini duyarlar.

Kant faydacılığı reddederken Rousseau'yu izler. Dünyanın arzularımızın ve ihtiyaçlarımızın hizmetindeki araçsal-rasyonel kontrolü, örgütlenmiş egoizme, aşağı tabiatımızın talepleri karşısında teslim olmaya dönüşür. Savoyard vaizi bu konuda şöyle söyler: "gem vurulmamış bir anlayışın ve hiçbir kural tanımayan bir aklın yardımıyla hatanın birinden ötekine başıboş dolaşan üzgün imtiyaz."

Tıpkı Rousseau'nunki gibi, her ne kadar daha önceki etik görüşe bir geri dönüş gibi gelse de, Kant'ın görüşü baştanbaşa yeni bir yaklaşımdır. Kant Rousseau'nun başlattığı ahlak kaynaklarının öznelleştirilmesi ya da içselleştirilmesi hareketine sağlam ve fakat çok yeni bir temel önerir. Ahlak kuralı içten gelen şeydir; artık herhangi harici bir düzence belirlenmez. Bununla birlikte ahlak kuralı içimdeki tabiat dürtüsüyle de belirlenemez; sadece usavurum tabiatıyla, kişinin genel ilkelere göre davranmasını gerektiren pratik usavurum yöntemleriyle belirlenir.

Kant ahlakın tabiatta ya da insanın rasyonel iradesinin dışında hiçbir yerde bulunamayacağını ısrarla vurgular. Bu bütün eski ahlak ilimlerinin reddedilmesi anlamına gelir. Kozmik düzen ya da insan "tabiatındaki" amaçların bile normatif amaçlarımızı belirlemesi gerektiğini kabul edemeyiz. Böylesi bütün görüşler heteronomistir; bunlar kendimizden hareketle kural üretme sorumluluğumuzdan vazgeçmemizi gerektirir. Antik Stoacı teoriye bazı benzerliklerine rağmen, Kant'ın teorisi modern duruşun en doğrudan ve en kesin örneklerinden biriydi.

Descartes gibi, Kant'ın da ahlak görüşünün merkezinde insanın saygınlığı anlayışı vardı. Rasyonel varlıklar eşsiz bir saygınlığa sahiptiler. Rasyonel varlıklar tabiat arka planına, sadece bağımsız ve kendi kendilerine karar verici oldukları için göğüs gererler. "Tabiattaki her şey yasalara göre işler. Sadece rasyonel bir varlık yasalar fikrine, yani ilkelere göre davranma kapasitesine sahiptir".[23] Bir başka ifadeyle, tabiattaki diğer bütün varlıklar kurallara körü körüne uyar. Sadece rasyonel yaratıklar kendilerinin formüle ettikleri kurallara uyarlar. Bu kıyas kabul etmez bir şekilde üstün bir şeydir.

İşte bu nedenle rasyonellik üzerimize sorumluluklar dayatır. Tabiattaki başka her şeyden kıyas kabul etmeyecek derecede üstün olan bu statüye sahip olduğumuz için, bu statüye göre yaşamak zorundayız. Bir bakıma Kant'ın bütün etik teorisinin temelinde yatan asli ilkeyi şu şekilde formüle edebiliriz: gerçekte ne isen ona göre yaşa, yani rasyonel fail olarak yaşa! Rasyonellik üstün bir vasıf olduğu için, saygımızı talep eder. Dolayısıyla da ahlaki emirleri tabiatın gereksinimlerinden daha üstün olarak algılarız. Ahlak kuralı riayet etmemizi emreder (*Achtung*).

Kant "rasyonel tabiat kendinde bir amaç olarak vardır" der.[24] Bu şekilde var olan yegâne varlık rasyonel tabiattır. Evrendeki diğer varlıklar, ne olurlarsa olsunlar, sadece amaçlarımız için birer vasıtadırlar. Çünkü onların mutlak bir değeri yoktur. Bunların değeri yalnızca araçsaldır, ancak "insan ve genel olarak bütün rasyonel varlıklar kendilerinde bir amaç olarak mevcutturlar; yoksa sadece bu ya da şu iradenin keyfi bir şekilde kullanacağı bir vasıta olarak değil!"[25] Ya da Kant'ın daha sonra ifade ettiği şekliyle: öteki şeylerin bir bedeli varken sadece rasyonel faillerin saygınlığı vardır (*Würde*).[26] Bir bakıma ahlak kurallarına itaatimiz bu saygınlığın bizden istediği bir saygıdır. İyinin kaynakları içimizdedir.[27]

• • • •

23 I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), s. 412. Alıntılan Lewis White Beck çevirisinden yaptım. Fakat çeşitli edisyonlar arasında atıf yapmayı kolaylaştırmak açısından, sayfa referanslarını, numaraların genellikle marjinlerde ya da eserin tercümelerinde köşeli parantezle verildiği Berlin Academy edisyonundan yaptım.

24 *a.g.e.*, s. 429.

25 *a.g.e.*, s. 428.

26 *a.g.e.*, s. 434.

27 Bu konudaki görüşlerim için bkz. "Kant's Theory of Freedom", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 318-337.

Kant bu görüşüyle en az Rousseau kadar Augustinus'a borçludur. Her şey bir irade dönüşümüne bağlıdır. Aslında ahlaklı insan ahlaklı olmayan biriyle aynı harici eylemle meşgul olabilir. Kant her ikisinin de tam olarak aynı neticeyi elde etmeye çalışabileceklerinin altını çizer. İki dükkân sahibi müşterilerine eksik para üstü vermekten sakınabilir, ancak bu birine göre ticaretini sürdürmek için ileriye dönük bir önlem iken ötekine göre ahlak kuralının gerektirdiği bir şeydir.[28] Ahlaklı bir insan ahlaklı olmayan bir insanla aynı harici hayatı yaşayabilir, ancak birincinin hayatı içselliği bakımından farklı bir ruh tarafından dönüştürülmüştür. Onu harekete geçiren farklı bir gayedir.

Bu nedenle rasyonel kontrole adanmış, araçsal akıl hayatında yanlış hiçbir şey yoktur. Aslında Kant bunun da rasyonelliğin bir vechesi olduğunu düşünür. Filozof tarihi eserlerinde, hayatta kalmaları için tabiatın insanlar üzerine dayattığı bir şey olan araçsal aklın gelişiminin insanları geniş bir anlamda rasyonelliğe sevk ettiğini söyler.[29] Aydınlanma natüralizminin hatası hayatın yaşandığı ruhu, her şeyi idare etmesi gereken temel hedefi yanlış anlamış olmasıdır. Amaç mutluluk değil rasyonellik, ahlak ve bağımsızlıktır. İnsan aslında gerçekten ahlaklı olmadan da yüksek seviyeli bir medeniyet elde edebilir. Bu noktada Kant ile Rousseau aynı fikirdedir. "Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und Schimmerndes Elend" ("Fakat ahlaken iyi bir zihni tutumla şekillendirilmemiş bütün iyi girişimler bir yanılsamadan ve dışı parlayan bir zavallılıktan başka bir şey değildir").[30]

Nitekim Kant Augustinuscu iki sevgi, insan güdüsünün iki yönü düşüncesinden büyük oranda etkilenir. Aslında Protestan ve Pietist formülasyonları vasıtasıyla Augustinuscu düşüncenin Kant üzerindeki etkisi zaman zaman çok güçlüdür. Kant insanın kötülüğü, insan tabiatının bozulmuş ve deforme olmuş hali konusunda parlak

• • • •

28 Kant, *Foundations*, s. 397.

29 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, bkz. *Kants Werke*, Berlin Academy Ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), VIII, 19-22.

30 *a.g.e.*, s. 26g; *Kant's Political Writings*, çev. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 49.

bir anlayışa sahipti.[31] Kant insan tabiatındaki "radikal kötülük"ten[32] bahsediyordu; kendi dönemindeki bazıları açısından Aydınlanmanın böylesi önde gelen bir savunucusunun bu tür bir anlayışı taşıması çok şaşırtıcıydı.[33]

Kant teorisinin Hıristiyan teolojisinde derin kökleri bulunmaktadır; Kant da inançlı bir Hıristiyan olarak kaldı. Ancak Kant'ın anlayışı radikal bir şekilde insan merkezlidir. Bu irade dönüşümünün takribi kaynağı Tanrı değil, içimizde yer alan rasyonel failin kendi talepleridir. Kant'ın görüşünde eşyayı bu şekilde tasarlayanın Tanrı oluşu insanın saygınlığına verilen konumu küçültmez.

Kant bir Aydınlanma insanı olarak kaldı. Ancak ona yeni bir tanımlama getirdi. Anglo-Fransız-İskoç anlayışta, Aydınlanmada ilerleyiş hem kendi kendinden sorumlu akılda ilerleme ve hem de insan mutluluğunu garantileyen düzenlemelerde ilerleme anlamına gelmekteydi. Kant'ın Aydınlanma betimlemesi özellikle ilerlemenin ilk bölümüne odaklanmıştı. Özne konusundaki tanınmış denemesi şöyle başlar: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit" ("Aydınlanma insanın kendi kendinden kaynaklanan olgunlaşmamışlık halinden çıkışıdır"). Yazar devamında şunları söyler: "Sapere aude. Habe muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! İst also der Wahlspruch der Aufklärung!" ("Aydınlanmanın şiarı şöyledir: Sapere audeé! *Kendi* anlayışını kullanmakta cesur ol!").[34] Buradaki temel mesele ahlaki bağımsızlık ve sorumluluk konusunda gelişmedir.

Bu yeni betimleme Kant'ın Aydınlanma düşüncesinin merkezi varsayımlarından birine açık ve berrak bir temel vermesini sağlar. Bu, rasyonellikte gelişmenin beraberinde iyilikseverlikte bir artış getireceği, bir şekilde içimizdeki iyilikseverlik kaynağını serbest bırakacağı inancıdır. Bu varsayımın Locke'da da mevcut olduğunu ve natüralist yazımlarda allak bullak ve yarı üstü kapalı bir şekilde

• • • •

31 Kant, *Idee*, s. 23.

32 *Die Religion innerhald der Grenzen der blossen Vernunft*, Birinci Kısım, *Kants Werke*, Berlin Academy Ed., VI, 17-44.

33 Goethe bu pasajı okumuş ve Kant'ın nasıl "felsefi kişiliğini berbat ettiği"nden bahsetmiştir.

34 "Was ist Aufklärung?", *Kants Werke*, Berlin Academy Ed., VIII, 35; *Kant's Political Writings*, s. 54.

olsa da güçlü bir şekilde işlevsel olduğunu görmüştük. Natüralistler açısından varsayıma açık ve haklı bir yer vermek oldukça güçtü.

Kant'ta evrensel iyilikseverliğin yerini evrensel adalet ilkesine yakın bir unsur, evrensel düsturlarla hareket etme ve bütün rasyonel varlıklara gaye olarak yaklaşma konusundaki kararlılık alır. Ancak artık bunun neden akıl gelişiminden ayrı cereyan ettiği oldukça açıktır. Bu ilke aklın, pratik uygulamadaki ana gereksinimidir. Daha da rasyonelleşmek bu kararlılığa erişmek demektir. Natüralist Aydınlanmanın üstü kapalı ve yarı bilinçli bir şekilde bahsettiği şey, şimdi artık esaslı bir konuma yerleştirilir: insanlar rasyonel varlıklar olarak kendi yapılarının bir parçası olan ve kendi kendinden sorumlu aklı kabullenmeleriyle tam gücüne erişen iyilikseverliğe ya da adalet konusunda evrensel bir iradeye yetilidirler. Burada aklın kendisinde gizli olan ve Aydınlanmanın gelişimiyle daha da güçlenen bir tür sekülerleşmiş *agapē (karşılıksız sevgi)* mevcuttur.

Bazen Hıristiyanlaşmış, bazen de radikal bir şekilde seküler formda bu türde bazı inançlar son iki yüzyılda modern toplumların ben bilincinde önemli olageldi. Bu algı önceki herhangi bir medeniyetin erişebildiğinden daha yüce ahlaki hedeflere erişebilen, yenilikçi bir medeniyet olarak kendimize olan inancımızı besledi. 19. ve 20. yüzyılın harikulade hümaniter çabalarını, savaşlardan sonra siyasi yeni yapılanmalardaki büyük çabaları, özellikle de Woodrow Wilson'un yeni dünya düzeni hayalini besleyen ve ayakta tutan şey bu idi. Bu ilkeye bağlılık konusunda giderek büyüyen yetersizliğimiz medeniyetimizde manevi bir krize neden olmaktadır.

Bu inanç, inancı anlamlı kılacak koşullardan yoksun olduğu yerlerde bile, Aydınlanma mirasının bir parçası idi. Kant, numenal bir rasyonel fail anlayışıyla, en azından, bu inanca kırılgan olsa da açık bir temel kazandırmayı başardı.

21. Dışavurumcu Dönüşüm

21.1

Kant modern içselleştirmenin bir formunu, iyiyi içsel motivasyonumuzda bulma yolunu teklif eder. Başka bir metot da, 18. yüzyıl sonlarında tabiatı içsel bir kaynak olarak temsil eden görüşlerde ortaya çıkar. Burada bahsettiklerim, Alman *Sturm und Drang*'ı (*Storm and Stress*) ile doğan ve İngiliz ve Alman Romantik dönemiyle gelişmeye devam eden görüşler kümesidir. Doğal olarak, bu görüşün çıkış noktası Rousseau'dur; bu anlayışın ilk önemli ifadesi Herder'in eserinde ortaya çıkar. Bundan sonra görüş sadece Romantik yazarlar tarafından değil aynı zamanda Goethe ve bir başka açıdan da Hegel tarafından ele alınmaya başlanır ve modern kültürü oluşturan akımlardan biri haline gelir.

Tabiatı kaynak olarak gören felsefe, "Romantizm" diye adlandırdığımız büyük düşünce ve anlayış devriminde merkezi bir öneme sahipti. O kadar ki, bu felsefe neredeyse Romantik düşünürleri tanımlar hale geldi. Ancak Goethe ve Hegel bahis konusu yapıldığında, bu özdeşleştirme fazla basit olur. Ben ise tabiatın kaynak olarak betimlenmesinin Romantizmi doğuran ve Avrupa kültürünü ve duyarlığını zapt eden kavramsal malzemenin önemli bir parçası olduğu iddiasındayım. Kelimenin şaşırtıcı sayıda tanımı vardır. Öyle ki bazıları tek bir terimde gizli kavramsal karmaşayı gördüklerinde, böylesi bütüncül bir fenomenin olduğundan dahi şüphe eder.[1]

• • • •

1 Bkz. A. O. Lovejoy, "On the Discrimination of Romanticisms", *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1948). ➡

Aslında herhangi bir tabiat doktrini ile bağlantısız olan meşhur bir Romantizm betimlemesi mevcuttur. Buna göre Romantizm hareketi sanatta ve özellikle de edebiyattaki neo-klasik norm yapılanmasına karşı bir baş kaldırıdır. Rasyonalizm, gelenek ve şekli bir uyum üzerine yapılan klasik vurgu karşısında Romantikler ferdin, hayal gücünün ve duyguların haklarını savunurlar. Bu tanımda, özellikle de tanım 19. yüzyıl başları Fransız Romantizmi dalgasına uyarlandığında, doğruluk payı oldukça yüksektir. Fransa'da neoklasizme olan inanç daima güçlüydü ve bunun yerini bir başkasının alması da ancak devrimsel bir hareketle mümkün oldu.

Romantizmi eğer bu şekilde tanımlar isek bu hareketin tabiatı kaynak olarak gören felsefelerle olan ilişkisi açık bir şekilde ifade edilebilir. İçsel bir ses ya da saik anlayışı, hakikati içimizde ve özellikle de kendi duygularımızda bulacağımız fikri–bunlar çeşitli formlarında Romantik isyanın önemli meşrulaştırıcı kavramları idi. Bu kavramlar Romantizmden ayrılamazlardı. İşte bu nedenle Rousseau Romantiklerin çıkış noktasıdır. Bazen ses ya da güdü kişinin şahsına özel kabul edilir; ses kişinin kendi sesidir; bu durum belki de şiirlerinde duygularına otantik ifadeler vermeye çalışan Lamartine veya Musset gibi Fransız yazarlar arasında daha da yaygındı. Bazen de ses, içine yerleştirildiğimiz daha büyük bir düzen olan tabiatın bizdeki dürtüsü olarak görüldü. Blake ve farklı bir şekilde de Wordsworth gibi İngiliz yazarlar bu pozisyonu benimsiyordu.[2] Ancak bu fikir Almanya'da çok daha ileri seviyede detay-

• • • •

Romantizmi betimlemeye teşebbüs eden literatür çok geniştir. Bunlar arasında Lilian Furst'ün *Romanticism in Perspective* (New York: Macmillan, 1969) adlı eserini çok faydalı buldum. Ayrıca onun aynı başlıklı eseri içindeki "The Contours of European Romanticism" (Londra: Macmillan, 1979) adlı makalesine de bakılabilir. Ayrıca bkz. René Wellek, "The Concept of Romanticism in Literary History", *Concepts of Criticism*, ed. Stephen G. Nichols, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1963).

2 Bkz. Wordsworth, "Tintern Abbey":

Tabiatı seyretmek, çağında
Düşüncesiz gençliğin; ancak duymak sıklıkla
İnsanlığın durgun, mahzun sedasını
Kulağı tırmalamayan, nahoş da olmayan, çok güçlü olsa da
Yumuşatmak ve dizginlemek için. Ve hissettim
Beni mutlulukla rahatsız eden bir varlığı
Yüce düşüncelere ait; yüksek bir duygu
Derinden iç içe geçmiş bir şeye ait
Batan güneşlerin ışığında
Sonsuz okyanuslarda ve havada ↠

landırılmıştır. Herder her şeyin içinden geçen büyük bir sempati akıntısı şeklinde bir tabiat betimlemesi öne sürer. "Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühl sich und seines Gleichen, leben wallet ze leben" ("Tabiatın bütününe bak, yaratılıştaki büyük analojiye dikkatle bak. Her şey kendisini ve kendisi gibi olanı hisseder, hayat hayatı aksettirir"). Bunun farkına varabilecek ve bunu ifade edebilecek varlık insandır. İnsanın "yaratılışın özü ve efendisi" olarak adlandırılması, onun "dass er Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Masse es ihm verwandt ist, werde" ("yaratılışın bütün yaşayanlarında, onların Tanrı ile olan ilişkileri ölçüsünde, Tanrı'nın duyu uzvuna dönüşmesidir").[3] Bu 1790'ların Hölderlin, Schelling ve Novalis gibi Alman yazarlar tarafından benimsenen görüştü.[4]

Tabiatın kaynak olarak algılandığı bu felsefe Romantikler için önemli idi ancak bunun tersi doğru değildi. Bu anlayış, Romantiz-

• • • •

Mavi gökyüzünde ve insanların zihninde yerleşik;
Bir hareket ve bir ruh, sebep olan
Bütün düşünen varlıklara, bütün düşünce nesnelerine
Ve bütün şeylere nüfuz eden

3 Johann Gottlob Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, bkz. *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan, 15 c. (Berlin: Weidmann, 1877-1913), VIII, 200. Alman düşüncesinden çok etkilenmiş olan Coleridge benzer bir düşünceyi ifade eder: "Her şeyin kendine ait bir yaşamı vardır... Ve bizler hepimiz *bir yaşamız*"; alıntı için bkz. M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), s. 65. Shelley de, rüzgârın etkisiyle ses çıkarmak üzere tasarlanmış Aerolia liri metaforunu kullanarak varlıklar içindeki büyük akım imgesine benzeyen bir imgeye başvurur. Bu "kendi iradeleri ile harmonize olmuş, evrensel varlık nefesi çerçevelerini kuşattığı zaman en yüce melodiyi çalmış" şairler için bir imge olmuştur; alıntı için bkz. Abrams, *Mirror*, s. 61.

4 *Hyperion*, birinci kitap, ikinci mektupta, F. Hölderlin "Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiedersukehren ins All der Natur/Bütün yaşayan varlıklarla bir bütün olma, mutlu bir şekilde kendi varlığını unutarak tabiat evreninin içine dönme" diye betimlediği bir arzudan bahseder. Doğal olarak bu bizim mutlak kaderimiz değildir; düşünceyi ve bağımsızlığı içine alan daha yüce bir birliğe dönmek zorundayız. Fakat bu "her şey" bizim içinde konumlandırıldığımız gerçekliktir. Novalis kendi adına şu soruyu yöneltir: "Gehören Tiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lütfe nicht auch zur Menschheit und ist sie nicht ein blosser Nervenknoten in dem unendlich verschieden laufende Fäden sich kreuzen?/Hayvanlar, bitkiler, taşlar, yıldızlar ve insanlığın gökyüzü, sonsuz çeşitlilikteki iplikler arasındaki düğümleri kesen bir hattan ibaret değil midir?" Alıntı için bkz. Furst, *Romanticism in Perspective*, s. 84.

mi gerilerinde bıraktıklarında bile –klasik düzenin reddedilmesi olarak tanımlandığı şekliyle– yazarların vizyonlarını beslemeye devam eder. Bu, örneğin Goethe[5] ve Hegel'in durumunda böyleydi.[6]

Bütün bu yazarlar insanı genellikle ilahi takdir düzeni olarak algılanan, kendilerinin uyum içinde olmaları gereken, daha büyük doğal bir düzende yerleşik olarak görürler. Bu açıdan bakıldığında daha önceki Deizm ile aynı görüştedirler. Aslında Alman yazarlar için Shaftesbury ve Rousseau önemli birer kaynaktır. İçsel bir kaynak olarak tabiattan bahsetmekle erişmek istediğim nokta, Rousseauculuğa dayanan bu kaynağa erişimimizin temelde içsel olduğu şeklindeki daha önceki görüşlerle bu yeni görüş arasındaki gizli ancak önemli farkı göstermektir.

Deist ilahi takdir düzeni insan hayatı ve bu hayatın sıradan yapıp etmelerinin önemli olarak belirlenişini gösterdi. Böylece kişinin bu gereksinimlerini kendisi için elde etmesi ve başkaları için de temin etmesi daha fazla önem kazandı. Bunlar ilahi plan tarafından değerli kabul edildi ve son derece itibar kazandı. Eşyanın düzenini görmekle ve eşyanın ilahi menşeini çıkarsamakla bunu takdir etmeye başlarız. Eğer bunların teorimizde rolü var ise (hatırlayalım, Lockecu sürümde bunların hiçbir rolleri yoktu), bunlar ahlaki duygularımızı anlamlı kılar ve onları haklı çıkarır.

Bu önem duygusu şimdi irdelemek istediğim görüşlerde içerden gelir. Bu bize kendi doğal gereksinimlerimizin ve hemcinslerimizle yardımlaşmanın önemini anlatan içsel bir güdü veya kanıdır. Bu tabiatın içimizdeki sesidir.

Görünürdeki nitelikleri bakımından bu doktrinler aynı gibi görünebilir. Örneğin, Herder tabiat düzeninin uyumlu bir bütün olduğu ve ilahi takdire göre yaratıldığı gibi, Hutcheson gibi düşü-

• • • •

5 *The Fiction of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Bölüm 2'de Michael Beddow Goethe'nin daha önce Herder'den aldığı dışavurumcu kavramın aynısını klasik döneminde de ne şekilde kullandığını göstermiştir. Goethe de şairin sadece kendi benliğini ifade etmekle kalmayıp daha geniş bir gerçekliği ifadelendirdiği görüşünü paylaşır. "Şair için de böyledir. Şair sadece kendine ait bir kısım öznel duygularını açığa çıkardığı takdirde şair adını hak etmez; ancak ne zaman ki kendisini dünyaya uyarlar ve dünyayı ifade eder, işte o zaman bu kimse bir şair olur"; alıntı için bkz. Abrams, *Mirror*, s. 344, n. 29.

6 Hegel'in Romantik kuşakla bağlantısı ile ilgili olarak benim şu eserime bkz. *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), Bölüm 1 ve 2.

nürlerin görüşlerine hiç de aykırı olmayan, fikirlere sahiptir. Sadece hakikate erişim şekli değişmiş gibidir; burada tasarımdan yola çıkarak ilahi yaradılışın ispatına artık pek de bel bağlamayıp bunun yerine bütün bunları içsel bir kanaate dayandıran daha az entelektüel bir anlayışa doğru bir değişim söz konusudur.[7]

Hakikate erişim şeklindeki bu değişim pek tabii ki eşyadaki ilahi takdire ait anlamı kabul etmenin mahiyeti konusunda bazı anlayış değişimlerinin olduğuna işaret eder. Tabiat düzenine karşı uygun bir ahlaki tutuma sahip olmak kişinin kendi içsel sesine erişiminin olması demektir. Bu içsel sesin, tasarımdan yola çıkan zahiri bir argüman ya da içsel bir sezgi vasıtasıyla gelen özdeş bir mesaj olduğunu varsayamayız. Burada vasıta mesajın bir parçasıdır: eşyanın önemini derinliğine kavramamış, sadece ilahi takdirin eseri olan zahiri ve soğuk bir dünya algısına sahip olanlar, gerçekten asıl mühim meseleyi kaçırmış demektir. Değişimi şu şartlarda düşünebiliriz: Tanrı ile ya da Tanrı'nın amaçlarıyla nasıl bağlantı kurabileceğimiz konusunda bir fikir içeren herhangi bir teoloji; bu sonuncu doktrindeki temel bir değişim, Tanrı ve yaratılış hakkındaki algılarımızın da dönüşümü anlamına gelir.

Harici, soğuk anlayış ile eşyanın içsel olarak kavranışı arasındaki zıtlığın bu teorilere göre tartışmalı oluşu bu gerçeği daha da açığa çıkarır. Bu teoriler iki sevgi görüşünü önerirken Rousseau'yu takip ederler: içsel ses bizim hakikate erişim vasıtamızdır; ancak bu sesle bağlantımızı koparabiliriz; bu ses içimizde bastırılabilir. Bu sesi bastıran şey tam olarak çıkarcı aklın bağımsız duruşu, tabiatı yalnızca temaşa edilen bir düzen olarak algılayan gözlemci görüşüdür. Burada söz konusu görüşün daha önceki inayet teorileriyle yakınlığı apaçık görülür. Tabiat, iyiyi, masum arzu ya da iyilikseverliği ya da iyi sevgisini barındıran bir depo gibidir. Bağımsızlaşma duruşunda, tabiatla mecralarımız ayrılır ve ondan koparılmış vaziyetteyizdir; tabiatla bağlantıyı yeniden kazanamayız.

• • • •

7 Savoyard vaizi bilincin önceliği teorisini ispatlayamasa da, kendi rakiplerinin de bunun zıttını ispatlayamayacağını iddia ederken yaptığı şey budur; işte bu nedenle "Quand nous affirmons qu'il existe, nous sommes tout aussi bien fondés qu'eux, et nous avons de plus le témoignage intérieur, et la voix de la conscience qui depose pour elle-même/Bizler orada en az onlar kadar iyi konumdayız, bunun yanında iç tanıklığa ve vicdanın sesine de sahibiz" şeklinde yazar; *Emile* (Paris: Editions Garnier, 1964), s. 354.

Bu görüşü benimsediğimizde, Aydınlanma natüralizmiyle paralel bir şekilde, bütün insanların benzer şekilde motive edildiklerine, bütün arzuların aynı şekilde mutluluğa yöneldiğine ve önemli olan şeyin mutluluk arayışımızın nasıl bilgilendirildiği ya da yanlış yönlendirildiği olduğuna inanabiliriz. Fakat aslında irademizin dönüştürülmeye ihtiyacı vardır; bunu başarabilecek tek şey de içimizdeki tabiat güdüsüyle bağlantının yeniden inşa edilmesidir. Ortodoks teoride kendimizi Tanrı'nın inayetine açmak zorunda oluşumuz gibi, bu anlayışa göre de kendimizi içimizdeki tabiat güdüsüne açmak zorundayız. Burada iki görüş arasındaki yakınlık sadece bir analojiden ibaret değildir; aslında ortada bir kan bağı vardır. Aslında bir kaynak olarak tabiat teorisi, Tanrı'nın bizimle ilişkisinin temelde, Rousseau'da daha sonra da Alman Romantiklerinde göreceğimiz üzere, Tanrı'nın düzeninden geçtiği şeklindeki Deizmin öncülüğünü takiben bazı Hıristiyan inanç formlarıyla birleştirilebilir. Nitekim Schiller'in *Ode to Joy* adlı şiirinde bizi canlandıran ve bizi birliğe döndüren tabiat vasıtasıyla akan büyük hayat akıntısı ilk olarak oldukça "pagan" bir imgede ifade edilir: "Freude, schöner Götteffunken, Tochter aus Elysium" (Sevinç, Tanrıların güzel kıvılcımı/Elisium'un kızı). Ancak daha sonra bütün düzen, şefkat dolu bir babaya benzetilir: "Uber fernem Sternenzelt/Muss ein lieber Vater wohnen" (Yıldızlarla süslü bir tahtta, sevgi dolu bir baba oturur); bu ifade standart Deizmle ve hatta teizmle pekala aynı çizgidedir. Ortodoks bir görüşten bu sekülerleşmiş tabiat dinine geçiş bir dizi aracı evreler vasıtasıyla gerçekleşebilmiştir; bu arada kırılma noktaları farkedilmeksizin geçilir.

Ancak bu noktada artık bir yön değiştirme mümkün ve hatta kolaydır. Bazı kuramcılar dünya hakkında ilahi takdire dayalı bir yaratılış şeklindeki temel ortodoks ya da en azından Deist doktrinlere inandılar. Az önce bu durumlarda bile gizli ancak önemli bir değişimi göstermeye çalışmıştım. Ancak bir kez varlığın anlamına erişimin içsel olduğunu, bunların tam olarak ancak içeriye dönerek anlaşılabileceğine inanıldığında, kişi ortodoks formülasyonlara olan sağlam inancını farketmeden kaybedebilir. Esas olan içteki sestir ya da öteki sürümlere göre tabiatın bir başından ötekine dolaşan içteki seste ortaya çıkan duygudur. Bu sesin ya da duygunun en iyi yorumu olarak, bu görüşü kabul edenler açısından, ortodoks doktrinlere inanılabilir. Her ne kadar ilk ortaya çıktığında

değeri bütünüyle anlaşılamamış olsa bile, içsel bir kaynak olarak tabiat teorisinin nihai mantığı budur.

O halde Tanrı, bizim gözümüzde tabiatta çabalayan ve kendi içimizde ifade edilen bir gerçeklik olarak yorumlanabilir. Bu noktada kolayca bir tür panteizme doğru kayabiliriz. Bu durumu örneğin Schelling'in erken dönem eserlerinde, Romantik nesilde ve daha sonra da bir başka formda Hegel'de görürüz. Bu geçiş çok ileri giderek bizi tam olarak Hıristiyan bir formun dışına çıkarabilir. Örneğin Goethe'nin görüşü ya da Romantik dönemde Spinoza'nın geniş alana yayılmış yakarışlarında yansıyan görüşler bu duruma tanıklık ederler.

Daha ileri gidebilir ve bir önceki bölümde değindiğim natüralizmin bulgularına yakın bir pozisyona gelebiliriz: varlığın anlamı fiziksel tabiat ve kendi maddi varlığımızla eşdeğerdir. Ancak şimdi incelemekte olduğum dönemde materyalizm ile bir kaynak olarak tabiat görüşü arasında herhangi bir yakınlaşma hâlâ gelecekte olacak bir şeydir. Daha önce gördüğümüz üzere, böyle bir yakınlaşma için materyalizmle bağımsız tutum arasındaki yakın bağlantının da biraz gevşemesi gerekecektir.

Bir kaynak olarak tabiat felsefesi, Shaftesbury ve Hutcheson'un Deizminin ötesine giderken, diğer taraftan Locke ve harici teoriyi eleştirirken onlarla aynı çizgiyi paylaşır. Ahlak hayatında duyguya merkezi ve olumlu bir yer verme konusunda bu filozoflarla birlikte durur. En derin ahlaki ve aslında kozmik hakikatlere duygularımız vasıtasıyla erişiriz. Novalis, "Das Herz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens" ("Dünyanın ve hayatın anahtarı kalptir") der. Herder'e göre bütün tutkular ve duygular "en yüce bilgide işlevsel olabilir ve olmak zorundadır, çünkü bilgi bütünüyle onlardan ortaya çıkar ve sadece onlarda yaşayabilir". Wordsworth Aristoteles ile aynı fikirdedir: "Şiir bütün yazımların en felsefi olanıdır... nesnesi ferdi ve yerel değil, genel ve işlevsel hakikattir; harici delile dayanmayıp tutkuyla kalbe taşınan; kendi kendisinin delili olan hakikattir".[8] Aslında bu felsefe duyguya verilen merkezi yeri hiç duyulmadık boyutlara taşır. Bu perspektiften bakıldığında iyi bir

• • • •

8 Novalis, *Sämlichte Werke* (Heilderberg: Verlag Lambert Schneider, 1953), VI, 379; Herder, *Vom Erkennen*, bkz. *Sämlichte Werke*, VIII, 199; Wordsworth, *Preface to the 'Lyrical Ballads'*, bkz. *Poetical Works*, II, 394-395.

yaşamın temel parçası tabiatın sevkine, tabiata uyum sağlamaya ve ondan ayrılmamaya, ona açık olmaya dayanır. Ancak bu durum benim nasıl hissettiğimden, belli bir tür duyguya sahip olmamdan ayrılamaz. Haddi zatında bu yeni bir şey değildir. Aydınlanma teorilerinin ahlaki zorunluluğu sadece eylemlere bağlı kılmakla ve birinci kısımda iddia ettiğim gibi motivasyonu bütünüyle ortadan kaldırmakla sıra dışı bir pozisyon aldıklarını bile iddia edebiliriz. Aristoteles'e göre erdem iyiyi kendi isteğiyle yapma eğilimine sahip olmaya dayanır. Plato'ya ve Hıristiyan teolojisine göre, İyi ya da Tanrı sevgisi iyi hayatın merkezinde yer alır. Bu yeni felsefenin tabiatla uyum içinde olmam şeklindeki talebi sadece, sevginin bir başka boyutu olarak görülebilir: benim aracılığımla konuşan tabiat değer verilmesi gereken iyidir.

Tabiatın kaynak olarak algılandığı bu felsefede, bütün bu öncül görüşlere benzemeyen bir unsur mevcuttur. Bu felsefe, duygularımıza bir bakıma kendi adlarına bir değer yükler. Aristotelesci etiğin tersine, bu felsefe belli motivasyonları, bizi sevk ettikleri eylemler bağlamında erdemli olarak betimlemez; dünya hakkında ve genel olarak hayatlarımızla ilgili hissettiğimiz şeylerin mahiyetiyle daha doğrudan ilgilenir. Bu anlayış Plato'nun İyi sevgisiyle benzerlik taşır. Ancak bunun aksine, talep edilen şey, aşkın bir nesnenin sevgisi değil, tersine hayatlarımızı, sıradan arzularımızı ve gereksinimlerimizi ve içine yerleştirildiğimiz daha geniş tabiat düzenini belli bir şekilde tecrübe etmemizdir. Tabiatla uyum içinde olmak bu arzuları zengin, tam ve değerli olarak tecrübe etmektir –tabiattaki hayat akıntısına yanıt vermektir. Gerçekte burada aslolan, belirli duygulara sahip olmak, belli şeyleri hedeflemek ya da onları yapmaktır.

Bu felsefenin Aristoteles'inki ile olan farkı şudur: Aristotelesci perspektifte değer verilen "duygular" hayat tarzı ya da duyguların bizi yapmaya teşvik ettikleri eylemler bağlamında tanımlanırken, kaynak olarak tabiat perspektifinde hayat tarzının ya da eylemlerin duygularla betimlendiğini söyleyebiliriz. Belli duygular, örneğin insanlıkla bütünleşme duygumuz ya da el değmemiş tabiatı gözlemlemekle ortaya çıkan bir sevinç ya da derin saygı tepkisi, iyi hayatı tanımlamakta en az herhangi bir eylem kadar –belki daha da fazla– önemlidir. İyi hayat aslında kısmen belirli duygular bağlamında tanımlanır. İşte bu nedenle, 18. yüzyıl sonları sentimantalizmi, Rousseau'nun ilk etkili formülasyonlarını aşmaya başladı-

ğında, doğal ortamını tabiatın kaynak olarak kabul edildiği felsefelerde bulabilmiştir.

Platoncu modelle ilişkili olarak bu modelin farkı, burada "duyguların" sevginin aşkın/yüce nesnesi olan İyi ile betimlenmesidir. Tam olarak anlaşılan nesne sevgimizi ve korkumuzu telkin etmek zorunda olsa da, kendi duygularımızdan bağımsız bir şekilde bu nesnenin bir betimlemesini elde edebileceğimize inanabiliriz. Ancak kaynak olarak tabiatın mahiyetini, söz konusu tabiatın bizi neye yönlendirdiğini açıkça ifade etme esnasında tanımlarız. Tabiatı kendi içsel güdülerimizde doğan bir güç, dünyanın içinde dolaşan bir duygu olarak düşünürsek, bu güdüler bu güce erişimimizin ayrılmaz bir parçası ise, o halde tabiatın ne olduğunu sadece bu güdülerin bizi yapmaya sevk ettiği şeyleri açıkça ifade etmek suretiyle bilebiliriz. Bu ifade ediş de, daha önce gördüğümüz üzere, kısmen duygular bağlamında olmalıdır. O halde bir kez daha yineler isek, duygularımız en orijinal, en basit iyi tanımımızın bir parçasıdır.

Aristotelesci modele nispetle yukarıda bahsedilen ilk fark, ortodoks teolojiden uzaklaşan yön değişimine benzer başka bir kaymaya neden olur. Eğer iyi hayat kısmen belirli duygularla alakalı olarak tanımlanırsa, bu hayat anlayışı eski limanlarından demir alır ve geleneksel etik ilkelerinden uzaklaşır. İlk başta, ahlaki duygular teorisi takip edilerek, yerinde duyarlıklar gündelik hayat etiği ve iyilikseverlik etiğiyle uyumlu bir şekilde tanımlanır. İyilikseverlik ve sempati, örneğin Rousseau ya da Herder'in duyusal tatminlerin geleneksel sınırlarını doğal gördükleri gibi, tabii görüldü. Ancak bu yaklaşım yeniden tanımlanmaya açıktı. Tabiattaki derin kaynaklarla irtibatların yenilenişi, yaşama yüceltilmiş ve canlı bir niteliğin katılması olarak görülebilir. Bu durum, duyusal tatminler üzerindeki bildik kısıtlamaları terk etme şeklinde de yorumlanabilir. Aydınlanma natüralizmi bakışına kısmen uyumlu olarak, arzular bizzat önemli kılınabilir. İyi hayat tanımı, duyusal tatminlerimizin daha üstün öneme sahip olduğunun varsayıldığı, duyusal ile tinsel duygular arasındaki noksansız bir kaynaşmaya dayanır.[9] Bu hat

• • • •

9 Duyusal ve tinsel arasındaki bu türden doğrudan birlik, nitekim Romantik nesil bununla ilgili ilhamı Rousseau'dan almıştır, Hölderlin'in "Hymne an die Göttin der Harmonie" gibi ilk şiirlerinde kutlanmıştır. Daha sonra ise bu bütünlük daha yüce bir sentez şeklinde yeniden yorumlanmıştır; ➔

boyunca ilerlemek, bizi şimdi irdelediğimiz dönemin de ötesine taşır. Belki de bu yolun sonuna kendi zamanımızda 1960'ların "çiçek nesli"yle gelmişizdir.

Benzer şekilde, hayatlarımıza yüksek bir canlılık katan kaynak, iyilikseverlikten ve dayanışmadan ayrılabilir. Ancak bu da daha sonra gerçekleşecektir. Bu görüş, en iyi şekilde büyük Romantizm karşıtı Nietzsche tarafından ifade edilecektir.

Bu hatların her biri boyunca gerçekleşen söz konusu kayma, etik ile estetik arasındaki ayrımı yok etme eğilimindedir. Estetik kategorisi 18. yüzyılda nesnenin tabiatıyla daha az ilgilenen ve nesnenin çağrıştırdığı tecrübenin niteliğine daha fazla yoğunlaşan yeni bir doğal ve artistik güzellik anlayışıyla birlikte gelişir. "Estetik" teriminin kendisi bize bir tecrübe şeklini gösterir. Bu da örneğin Abbé du Bos, Baumgarten ve Kant gibi filozofların geliştirdiği yüzyılın çeşitli teorilerinin odağı olma eğilimindeydi.[10] Etik artık kısmen duyular bağlamında tanımlanmaya başlandığından,

• • • •

burada söz konusu bütünlük aklı da içine alır, fakat bu doğrudan birlik ilham verici fakat aynı zamanda kendi kendini yok edici olarak görülmüştür. Bu Empedokles'in figüründe yakalanan bir birleşimdir:

> Yaşamı arıyorsun. Ararsın ve topraktan sana doğru
> Tanrısal bir ateş çıkar ve parlar
> Ve titreyen bir arzuyla
> Etna'nın alevlerine kendini atarsın.

Friedrich Hölderlin: Poems and Fragments, ed. Michael Hamburger (Londra: Routledge, 1960), s. 30.

10 *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture* (Paris 1719)'de, Abbé du Bos güzelliğin akıldan ziyade duyulara hitap etmesi hükmüne atıfta bulunur. Bu konuda onun eseri Hutcheson'un 1725 tarihli *Inquiry* eseriyle yeni bir düşünce iklimi oluşturmak için işbirliği yapar. Bunlar güzelliği bizim tepkilerimiz bağlamında tanımlarlar. Buna göre bizlerin bir tür kendine has haz formu ile tepki verme eğilimimiz güzelliği açıklamada bir temel oluşturur. İşte bu, daha sonra kısmen Baumgarten'in etkisiyle 'estetik' olarak adlandırılan formdur (*Aesthetica*, 2 c., Frankfurt an der Oder, 1750-1758). *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (Londra, 1757; 2. baskı, 1759), yeni baskı ed. by J. T. Boulton (Londra: Routledge, 1958) eserinde, Burke yüceyi bizlerin acıya, tehlikeye ve çok kötü durumlara karşı tepkilerimiz bağlamında açıklayan meşhur ve çok etkili tanımını yaparken bu anlayışa dayanır. Kant (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) bu tanıma dayanır, fakat doğal olarak o hem ahlaki duyarlılık teorisi hem de estetik duyarlık teorisiyle kendi arasına mesafe koyar. Bununla birlikte, hem güzel hem de yüce öznenin tepkisi ve bunların öznenin duyularıyla alakalı olarak tanımlanır.

sınırların flulaşması daha da kolaylaştı. Genellikle etikle estetik nesneleri ya da konuları birbirinden ayırt etmenin kolay olduğunu düşünürüz. Ancak bu bir duygu meselesi olduğunda, dahası "etik" olanlar geleneksel ölçülülük, adalet ve iyilikseverlik erdemlerini bir kenara bırakan bir tarzda yeniden tanımlandığında, etik ile estetik arasındaki sınırların çizilmesi zorlaşır. Acaba bu sınırları çizmenin herhangi bir faydası var mıdır? Eğer Nietzsche'nin "ahlak" aleyhine olan tartışmasını göz ardı eder de sadece onun insanüstü idealini kendimiz için sınıflandırmaya çalışırsak bu durumda bu ideali etik diye mi yoksa estetik diye mi adlandıracağız? Bu zıtlığın yanlış olduğu ortaya çıkmaz mı?

21.2

Eğer tabiata erişimimiz içsel bir ses ya da güdü aracılığıyla oluyor ise, o halde bu tabiatı tam olarak yalnızca içimizde ne bulduğumuzu açıkça belirtmek yoluyla bilebiliriz. Bu gerçeklik, yeni tabiat felsefesinin önemli başka bir niteliğiyle, bu sesin her birimizde farkına varılmasının aynı zamanda bir ifade etme şekli olduğu fikriyle irtibatlıdır. Bu başka bir yerde "ekspressivizm/dışavurumculuk" diye adlandırdığım görüştür.[11] Bu terimi kullanırken ifadenin özel niteliklerine yoğunlaşıyorum. Bir şeyi ifade etmek demek o şeyi belirli bir vasıtayla açıkça göstermek demektir. Duygularımı yüzümde ifade ederim; düşüncelerimi söylediğim ya da yazdığım kelimelerde ifade ederim. Bazı sanat eserlerinde, örneğin bir romanda veya bir piyeste kendi varlık vizyonumu ifade ederim. Bütün bu durumlarda bir şeyi açıkça gösterme düşüncesini taşırız; her bir durumda da bunu belli özel niteliklere sahip vasıtalarla gerçekleştiririz.

Ancak "açığa çıkarmak"tan bahsetmek, bu şekilde gösterilen şeyin daha önceden bütünüyle formüle edilmiş olduğuna işaret etmez. Çok önceleri kendim için kaleme almış olduğum duygularımı nihayet açığa vurduğum zaman olduğu gibi, bazen durum böyle olabilir. Ancak bir roman ya da piyeste olduğu gibi ifade etme, söyleyeceklerimin bir şekilde formüle edilmesini de gerektirir. Tam oluşmamış ve sadece kısmen şekillendirilmiş bir şeyi, bir vizyonu ya da duyguyu alıp, ona belirli bir şekil veririm. Böyle bir durum-

• • • •

11 Bkz. Taylor, *Hegel*, Bölüm I.

da vasıta ile "mesaj"ı birbirinden kesin hatlarla ayırmak zorlaşır. Sanat eserlerinde, bir vasıta içinde olmalarının onları tamamlayan bir şey olduğunu hemen sezeriz. Bu eserlerin bir şey söyledikleri kesin olduğu durumlarda bile, bu ifade edileni bir başka formda bütünüyle veremeyeceğimizi anlarız. Richard Strauss, *Also Sprach Zarathustra* adında senfonik bir şiir yazabilir. Ancak Strauss bunu amaçlamış olsa bile, "sigara içilmez" bilgisinin Fransızcaya "ne pas fumer" olarak uygun bir çeviri ile çevrildiği gibi, Nietzsche'nin eserini başka bir vasıtayla tam anlamıyla yeniden ifade edemez.

Bu nedenle bu tür dışavurumlu bir nesne adına, onun "yaratılışını" yalnızca açığa çıkarmak olarak değil, aynı zamanda bir şeyi yapmak, bir şeyi hasıl etmek olarak da düşünürüz. Bu dışavurum anlayışı, bizatihi moderndir. Aynı zamanda bu anlayış formüle etmeye çalıştığım insan hayatı anlayışı olarak gelişir. Aslında bu, bu anlayışın sadece bir yüzüdür. Bunu sadece sanatsal eserler alanında bizim açımızdan çok daha kabul edilebilir olduğu için kullanmaktayım.

Benim iddiam şudur: içsel bir kaynak olarak tabiat fikri, dışavurumcu bir insan hayatı görüşünü de beraberinde getirir. Tabiatımı gerçekleştirmek içsel duyguyu, sesi ya da güdüyü kabullenmek demektir. Bu ise gizli olan bir şeyi hem kendim hem de başkaları için açığa çıkarır. Ancak bu açığa çıkma, gerçekleşecek olan şeyi betimlemeye de yardım eder. Bu duygunun istikameti bu gösterimden önce açık değildi ve açık da olamazdı. Tabiatımı gerçekleştirirken, tabiatımı ona bir formülasyon verme anlamında tanımlamak zorundayım. Ancak bu da kuvvetli anlamda bir tanımlamadır: bu formülasyonu gerçekleştiriyorum ve böylece hayatıma tam ve eksiksiz bir şekil veriyorum. Bir insan hayatı aynı zamanda bu gösterimle de şekillendirilmiş bir potansiyeli açığa çıkarmak olarak görülür; bu sadece zahiri bir modelin kopyalanması ya da daha önceden belirlenmiş bir formülasyonu uygulamak meselesi değildir.

Bu anlayış, insanın zihni gelişimini açıklayan kuramlar arasında mekanik ilişki modeline karşı biyolojik gelişme modelinin geçerlik kazanmasını gösterir. Herder, bu dönemde söz konusu modeli oldukça iyi ve etkili bir şekilde ifade etmiştir. Bu anlayışın Aristoteles'in potansiyelini gerçekleştiren tabiat fikrine çok şey borçlu olduğu açıktır. Ancak burada çok ciddi bir kırılma da söz konusudur. Aristoteles'in kendi külli formuna meyleden bir şeyin

tabiatından bahsettiği yerde, Herder büyümeyi kendisini zahiri bir şekilde gerçekleştirmeye çabalayan içsel bir gücün (o buna *Kräfte* der) açığa çıkması olarak görür. Artık tabiat içerdedir. Aslında, Herder'in formülasyonunda Aristotelesci anlayışlar, hem açığa çıkaran hem de tanımlayan bir ifade ediş anlamında modern dışavurum anlayışıyla iç içe geçer. Bu formülasyon bir birey, bir özne fikriyle yakından ilişkilidir. Birey artık gerçekleşen gayrişahsi bir "form" ya da "tabiat" değil, kendi kendini ifade edebilen bir varlıktır. Leibniz dışavurumculuk için önemli bir kaynaktı. Onun monad anlayışı, Aristotelesci tabiat fikriyle özne benzeri tikel arasındaki bağlantıyı etkilemişti. Monad bireyin/benliğin ilk evresiydi (proto-self).

Dışvurumculuk yeni ve eksiksiz bir bireyleşmenin temeliydi. Bu anlayış, 18. yüzyıl sonlarında gelişen, her bir ferdin farklı ve özgün olduğu, kişinin nasıl yaşaması gerektiğini de bu özgünlüğün belirlediği fikriydi. Sadece ferdi farklılık fikri tabii ki yeni bir fikir değildi. Bundan daha bariz ya da daha sıradan bir anlayış olamaz. Bu anlayışta yeni olan şey, söz konusu ferdi farklılıkların nasıl yaşamamız gerektiği konusunda bir farklılık yarattığı anlayışıdır. Farklılıklar, aynı temel insan tabiatındaki önemsiz biçimler ya da iyi ile kötü fertler arasındaki ahlaki farklar değildir. Aksine bunlar her birimizin keşfetmesi gereken özel bir yola sahip olmamızı ifade ederler; onlar omuzlarımıza kendi özgünlüğümüze göre yaşama yükümlülüğünü yükler.

Herder bu fikri şu çarpıcı imgeyle şöyle formüle eder: "Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander" ("Her bir insanın kendine ait bir ölçüsü vardır, bu adeta birbirine karşı bütün duyguları hakkında kendisine ait özel bir akord aleti gibidir").[12] Her bir şahıs farklı bir ölçü çubuğuyla, tam olarak kendisine uygun olan bir kıstasla ölçülmelidir.

Gelenekte buna yol hazırlayan fikirleri görebiliriz –örneğin, Aziz Pavlus'ta ifade edilen, sonra yine Püritenlerin ele aldığını gördüğümüz, mesleklerin çeşitliliğiyle bağıntılı Hıristiyan yetenek çeşitliliği fikri. Burada benim için geçerli olan iyi hayat anlayışıyla sana göre iyi hayat anlayışının birbiriyle aynı olmadığı anlayışını

• • • •

12 Herder, *Ideen*, vii.1. bkz. *Sämlichte Werke*, XIII, 291.

görürüz; her birimiz kendine has bir mesleğe sahiptir ve bunları karşılıklı olarak değiştirmemeliyiz. Seni izlemek, sen kendi mesleğine karşı vefalı olsan bile, benim kendi mesleğime ihanet etmem demek olabilir. 18. yüzyıl sonları düşüncesi bu anlayışa özgünlük fikrini ilave eder. Bu yeni anlayış, sabit bir dizi mesleğin ötesine geçer ve her bir insanın özgün ve yinelenemez "kıstaslar"a sahip oldukları fikrini öne sürer.

Dışavurumculuğun ve tabiatın kaynak olarak algılanışının bu esaslı bireyselleşmeyi kolaylaştırdığı açıktır. Tabiatın sesinin bizi çağırdığı şey bizim onu açıkça ifade etmemizden/tanımlamamızdan önce tam olarak bilinmez. Biz kendi derin tabiatımızın farkına ancak onu gerçekleştirdiğimizde varabileceğimizi bilebiliriz. Ancak eğer bu durum genel olarak insanlar hakkında doğru ise, o halde niçin her bir insan için de böyle olmasın? Tıpkı tabiatın kalanındaki büyük hayat akımına ait tezahürlerin, bunların insan hayatında gerçekleşmeleriyle aynı olamayacağı gibi, bu akımın bendeki tezahürü sendekinden farklı olabilir. Eğer tabiat içsel bir kaynak ise, o halde her birimiz içimizdekini izlemek zorundayız; bu da emsalsiz bir tecrübe olabilir. Kendi modellerimizi dışarıda bulmayı beklememeliyiz.

Bu son derece etkili bir fikir olmuştur. Dışavurumcu bireyselleşme modern kültürün köşe taşlarından biri haline geldi. Öyle ki bunu hemen hemen hiç fark etmeyiz ve insanlık tarihinde bunun yeni bir fikir olduğunu ve daha önceki devirler için anlaşılması güç bir şey olduğunu kabullenmek bize zor gelir. Ayrıca bu yetenek bakımından özgünlük gerçeği sadece bireyler arasında kalır mı? Hayır kalmaz, örneğin, Herder bunu aynı zamanda milli kültür fikrini formüle etmekte de kullanır. Farklı *Völker*ler kendilerine ait insan olma şekillerine sahiptirler ve halklar başkalarını taklit etmekle buna ihanet etmemelidirler. (Özellikle Almanlar Fransızları taklit etmemelidirler. Fakat Herder aynı zamanda tutkulu ve öncü bir anti-kolonyalist idi). Bu anlayış modern milliyetçiliği meydana getiren fikirlerden birisidir.

Dışavurumcu insan hayatı görüşü doğal olarak yeni bir sanat anlayışıyla da uyumludur. Eğer dışavurum ikili bir anlamda, yani hem formüle eden hem de şekillendiren bir anlamda tanımlıyor ise, o halde en önemli insan eylemi, bu tabiatın bir parçası olacak-

tır. İnsanın kendi tabiatını gerçekleştirdiği eylem, aynı zamanda bu iki anlamda da tanımlayacaktır.

Bu boşluğu sanat doldurur. Dışavurumcu anlayışlarla biçimlendirilmiş medeniyetimizde sanat manevi hayatımızda, bazı açılardan dinin yerini alarak merkezi bir yer kaplamaya başlar. Sanatsal özgünlük ve yaratıcılık karşısında hissettiğimiz dehşet duygusu, sanatı kutsalın sınırına yerleştirir ve yaratışın/dışavurumun insan hayatı anlayışımızdaki önemli yerini gösterir.

Ancak sanat bu şekilde merkezileştirilmekle aynı zamanda yeniden yorumlandı. Eğer kendimi tanımlamak, şimdiye değin tam tanımı yapılamamış olanı tam olarak tanımlamak ise ve bunu yapmanın örnek vasıtası sanatsal yaratım ise, o halde sanat artık geleneksel terimlerle tanımlanamaz. Geleneksel sanat anlayışı, *mimesis* idi. Sanat gerçekliği taklit eder. Doğal olarak bu tanım önemli pek çok soruyu beraberinde getirir: özellikle gerçekliğin hangi türünün, hangi seviyede taklit edildiği sorusu cevaplanmayı bekler. Bu gerçeklik bizi çevreleyen deneysel gerçeklik midir? Ya da formların üstün gerçekliği midir? Bunlar arasındaki ilişki nedir? Bununla birlikte, yeni anlayışa göre sanat bir taklit olmayıp burada irdelendiği anlamıyla dışavurumdur. Sanat bir şeyi açığa çıkarırken, aynı zamanda da gerçekleştirir, tamamlar.

Bu, M. H. Abrams'ın *The Mirror and the Lamp* adlı eserinde çok güzel bir şekilde betimlediği bir değişimdir.[13] Aslında taklitten dışavuruma doğru geçiş Romantik dönemden önce 18. yüzyıl boyunca devam eden bir süreçti. Bu süreç bir dizi saik tarafından beslenmiştir: kısmen duygulara verilen yeni değer duyguların dışavurumuna büyük bir önem kazandırdı. Kısmen de dışavurumculuğun ifade edilişi sırasında dil ve kültürün asılları konusundaki yeni anlayışlar, erken dönem konuşmalarının şiirsel olduğu görüşünü ortaya çıkardı. Buna göre, erken dönem insanları kalplerinden konuştukları için mecazla konuşuyorlardı. Duyguların doğal ifadesi ise şiirdi. Bu anlayış, en erken, en ilkel şiirin aynı zamanda en saf şiir olduğu şeklindeki ilkelci anlayışla kolaylıkla birleştirildi. Erken dönem, düzensiz, bozulmamış, son derece dışavurumcu olan şiire duyulan hayranlık, 18. yüzyılın ikinci yarısında arttı ve insanları halk şiirine, (Herder burada bilhassa önemli bir rol oynar)

• • • •

13 (New York: Oxford University Press, 1953).

Homer'e, İbrani Kitab-ı Mukaddes'ine ve bütünüyle uyduruk bir yazar olan "Ossian"a yönlendirdi. 1770'lerde, Sir William Jones ve J. G. Sulzer gibi etkili estetik yazarları, Aristoteles'in *mimesis* teorisinin şiir söz konusu olduğunda hatalı olduğunu ilan ettiler.[14] Romantik çağın sanat anlayışını üretmek için daha başka bir unsura ihtiyaç duyuluyordu. Bu tabiatı kaynak olarak algılayan görüştü. Bu, şiirin temelde duyguların dışavurumu olduğu doktrininin de ötesine geçer. Tabiatı kaynak olarak gören anlayış, ahlak fikirlerinde dışavuruma muazzam bir önem bahşeden bir devrime yol açar. Artık bu algı, insan olarak bizi gerçekleştiren ve tamamlayan şeye, bizi bağımsız aklın öldürücü kıskacından kurtaran kurtarıcıya dönüşmüştür. Bu devrim, hem dışavurumsal yorumu genel olarak şiirin (daima bir yönüyle etkilediği müzik dahil) ötesinde sanatın geneline genişletir, hem de sanata insan hayatındaki yeni ve yüceltilmiş mevkiini kazandırır. Dışavurumcu sanat teorisi, dışavurumcu insan ve tabiat anlayışına doğru genişletilince, bu teoriye son derece insani ve hatta kozmik bir önem verilmiş olur.

Bu tabiat kaynağı sadece bizdeki tabiat olarak değil de, büyük hayat akımı ya da varlıkla bağlantılı bir şekilde algılanır. Böyle olunca da, anlayışa kozmik bir boyut eklenmiş olur. Romantik çağın büyük yazarlarının çoğu, kavrama bu kozmik boyutu ilave etmişlerdir. Rönesans sanatçılarından beri gelişmekte olan, yaratıcı olarak sanatçı teması yeni bir yoğunlukla ele alınır. Sanatkâr, tabiatın yaratıcısını taklit ettiği ölçüde tabiatın kendisini taklit etmez. Sanatçı olgusal olarak daha önceden var olan herhangi bir şeyi taklit etmek suretiyle yaratmaz. Buna benzer şekilde, sanat eseri artık kendisinin ötesinde görülen bir şeyi açığa çıkarmaz; o daha çok tezahürün mevkisi olarak kendisini oluşturur. Shelley şiir hakkında şunları söylerken Rönesans yeni-Platoncularının dilini kullanır: "şiir eylemlerin değiştirilemez insan tabiatı formlarına göre yaratılmasıdır... şiir bizi öyle bir dünyanın sakini kılarki bu dünyaya göre bizim dünyamız bir kaostan ibarettir... o izlenimlerin mısralarda tekrar tekrar ortaya çıkmaları sonucunda, zihinlerimizde yok olduktan sonra evreni yeniden yaratır".[15] Burada yaratma aynı zamanda bir açığa çıkarma ya da bir dönüşümdür. Wordsworth, şu ifadeleriyle benzeri bir şeye işaret eder:

• • • •

14 Bu gelişmeler için bkz. Abrams, *Mirror*, Bölüm 4.

15 Alıntı için bkz. Abrams, *Mirror*, s. 282.

Ne kadar zarif ferdi zihin
... dış dünyaya
Uyar: -ve ne kadar zarif bir şekilde
...
Dış dünya zihne uyar;
Yaratılış (daha aşağılık başka bir isimle
Adlandırılamaz) onların bütünleşmiş kudretiyle
Gerçekleştirdikleri.[16]

Herder bunu çok açık ifade eder: "sanatçı yaratıcı Tanrı'ya dönüşür".[17] Belki de, yaratma ve açığa çıkarma eylemlerini bir arada gerçekleştiren Romantik sanatçı bir falcıya ya da medyuma benzetilebilir. Tabiatta gizli ve ifşa olunmamış olan şeyler sanat aracılığıyla görülür hale gelir. "Jeder Künstler ist Mitler für alle übrigen" ("Her bir sanatçı bütün diğer insanlar için bir aracıdır").[18] Shelley'e göre şair, "dünyadan aşinalık peçesini sıyırıp atar ve onun formunun özündeki çıplak ve uyuyan güzelliği apaçık ortaya koyar".[19] Manevi gerçeklikler ile insanlar arasında bir aracı olan sanatçı bu haliyle bir ruhbana benzetilebilir. Nitekim Schleiermacher bu konuda şunları söyler:

> Ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn [Gott] denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, er stellet inhan das Himmlische und Ewige dar als ein Gegenstand des Genusses und der Vereinigung.
>
> [Sanatçı] Tanrı'yı yalnızca faniyi ve sathi olanı kavramaya alışkın olan insanlara yaklaştıran gerçek bir rahiptir; rahip bu kişilere semavi ve ebediyi bir zevk ve birlik nesnesi olarak takdim eder.[20]

• • • •

16 "The Excursion"a giriş, II. 63-71.

17 Alıntı için bkz. T. Todorov, *Théories du symbole* (Paris: Seuil, 1977), s. 185.

18 F. Schlegel, *Ideen* 44, bkz. *Kritische Schriften*, s. 91; çev. Lilian R. Furst, alıntı için bkz. Furst, *Romanticism in Perspective*, s. 321, n. 18.

19 Shelley, *Defense of Poetry*, bkz. *Complete Works* (New York: Gordian Press, 1965), VII, 137. Novalis de kensininin ruhlar dünyasındaki perdeyi kaldırdığını düşünür, ancak o aynı zamanda şairin hayal gücüyle bu dünyayı yeniden yarattığının, dönüştürdüğünün ve başkalaştırdığının altını çizer. "Ich bin der Mittelpunkt, der heilige Quell/Ben bir odak noktasıyım, bir kutsal kaynak!"; *Heinrich von Ofterdingen*, bkz. *Sämlichte Werke*, I, 321-322.

20 F. Schleiermacher, *Über die Religion* (Berlin: Realschulbuchhandlung, 1806), s. 9; Furst, *Romanticism in Perspective*, s. 335, n. 83.

Ancak yukarıda da iddia ettiğim gibi, bu açımlama yalnızca daha evvel formüle edilmiş olan şeyin kopyalanması değildir; açığa çıkarma ifade etmeyi de gerektirir. İşte bu nedenle o dönem yazarları, yaratıcı imgeleme böylesi temel bir rol yüklerler. Bazen yeni üsluplarla bir araya getirilen, zihne daha önce tecrübe ettiğimiz şeyleri hatırlatan reprodüktif imgelem ile, yeni ve daha önce benzeri görülmemiş bir şey üretebilen yaratıcı imgelem arasındaki ayrımın gün yüzüne çıkışı ancak 18. yüzyılda gerçekleşir. Romantik dönemde bu ayrım hayati bir önem kazanır. Coleridge, bu farkı "hayali" (sadece yeniden üreten) ile gerçek imgelem arasındaki meşhur karşılaştırmasında formüle eder:

> Bütün insan idrakinin yaşayan gücü ve en önemli faili olmak için tutunduğum temel imgelem ve ebedi yaratış eyleminin fani zihinde bir yinelemesi olarak ebedi ben.[21]

Bu yaratıcı imgelem, sanatı bir taklit olarak değil de bir dışavurum olarak görmeye başladığımızda kendimize atfetmek zorunda olduğumuz güçtür. Gerçekliği göstermek tam oluşmamış bir görüşe ifade kazandıran yeni formların yaratılmasını gerektirir, yoksa o sadece halihazırda mevcut olan formların yeniden-üretimi değildir. Romantik dönemin kendine has sembol anlayışını geliştirmesinin nedeni işte budur. Alegorinin tersine sembol aksi takdirde erişimimizin ötesinde olan bir şeyin görünür kılınabildiği dil formunu temin eder. Alegorik bir terim doğrudan da gönderme yapabileceğimiz bir gerçekliğe işaret ederken, sembol kendi ifade ettiği şeyin dünyamıza girebilmesine olanak sağlar. Sembol, aksi takdirde gizli kalacak bir şeyin açığa çıkma mahallidir. A. W. Schlegel'in ifadesiyle: "Wie kann nun das Unendliche auf die Oberfläche zur Erscheinung gebracht werden? Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen" ("Öyleyse sonsuz olan şey yüzeyde nasıl açığa çıkartılabilir? Bu sadece sembolik olarak, resimler ve işaretlerle mümkündür").[22] Coleridge de aynı fikri benimser. Sembolü "fertteki özelin yarı şeffaflığı olarak... bilhassa fani aracılığıyla ve fanide ebedinin yarı şeffaflığıyla karakterize edilen"[23] bir şey olarak tanımlar. Dış bir işa-

• • • •

21 Coleridge, *Biographia Literaria* (Londra: Oxford University Press, 1954), 1202.

22 A. W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunts und Literatur* (Heilderberg: Mohr & Winter, 1817), s. 91.

23 *Statesman's Manual: Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and Shelley* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), s. 25.

retin atıfta bulunduğu şeyden ayrılabilmesinin aksine sembol ifşa ettiği şeyden ayrılamaz. Sembol "daima anlaşılır bir şekilde yorumladığı gerçekliği andırır ve sembol bütünü beyan ederken, kendisini temsil ettiği birliğin yaşayan bir parçası olarak tasavvur eder".[24] Ya da bir başka ifadeyle tam bir sembol "kristalin ilettiği ışığın içinde yaşaması gibi sembolize ettiği ve benzediği şeyin içinde yaşar ve ışığın kendisi gibi saydamdır".[25]

Bu sembol anlayışı, sanat eserinde madde ve formun tam olarak içiçe geçmesi idealinin altında yatan şeydir. Coleridge'in yarı şeffaflık imgesi bu bağlantıyı anlaşılır kılar. Mükemmel bir sanat eserinde "madde" –bir şiirin dili ya da bir heykelin ana maddesi– açığa çıkarma eyleminde tamamıyla kuşatılmalıdır. Bunun karşılığı olarak da, sanat eserinde gösterilen şey de sadece sembolde erişilebilir olmalıdır. Aynı zamanda bu sanat eseri doğası başka bir vasıtayla da betimlenebilen bağımsız bir nesne olarak görülmemelidir. Mükemmel sembol anlayışının kaynaklarından biri Kant'ın üçüncü kritiğidir. Ayrıca onun hiçbir uygun kavramın ifade edemeyeceği bir düzenin açığa çıkarımı şeklindeki estetik nesne tanımı da bu sembol anlayışına kaynaklık etmiştir. Bu fikir, Schiller'i ve onun aracılığı ile bütün bir neslin estetik anlayışını derinden etkiledi.[26]

• • • •

24 *The Stateman's Manual,* alıntı için bkz. M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze* (New York: Norton, 1984), s. 221.

25 Alıntı için bkz. Charles Rosen, Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), s. 26.

26 Bkz. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man,* iki dilli edisyon, ed. ve çev. E. M Wilkinson and C. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, 1967). *Romanticism in Perspective* adlı eserinde Furst ilginç bir saptamada bulunarak imgelem üzerinde yapılan aynı vurgunun Alman ve İngiliz romantik yazarlarında olduğu gibi Fransız yazarlarında görülmediğini söyler. Şüphesiz bu durum Fransız Romantiklerinin tabiattaki kuşatıcı bir gerçekliğin ifade edilmesini değil de, tabiatı betimleme ve otantik duyguyu ifade etme üzerine yoğunlaşmalarıyla alakalıdır. Onlar açısından sembol hayati bir rol üstlenmedi. Ancak Furst, bazı bakımlardan yüzyılın sonlarında yaşayan sembolist yazarların –Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud– Alman ve İngiliz Romantizmini, Fransız kültürüne tam olarak taşınmasını ilk olarak gerçekleştiren kimseler olduklarını belirtir. Bununla birlikte onlar söz konusu akımı kendileri için yeni bir başlangıcın hareket noktası yapmışlardır. Baudelaire, Novalis gibi daha önceki Fransız Romantiklerinin zıttına imgeleme merkezi bir konum vermiştir; bkz. *a.g.e.*, s. 287-288. Ayrıca bkz. H. G. Gadamer'in *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975), s. 66-77'de ➔

Bu yeni sanat anlayışının doğuşunun, yeni dışavurumcu insan hayatı anlayışında kendine ait boşluğu doldurmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Ancak aynı anda başka değişimler de gerçekleşir. Özellikle, tabiat akımının hayatlarımızda gerçekleşmesinden/tezahüründen bağımsız bir şekilde belirlenebilir ve anlaşılabilir bir tabiatı olan makul bir kozmik düzen anlayışının kademe kademe zayıfladığına tanıklık ederiz. Ontik logos anlayışına dayanan eski düzen artık kabul görmez. Hatta daha yeni olan, 18. yüzyıla ait iç içe geçmiş amaçlar düzeni de inanılırlığını yitirmeye başlar. Bu durum kısmen bir önceki bölümde belirtilen nedenler sonucunda ortaya çıktı. Bu nedenler, Panglos karşıtı itirazın gücü, materyalist görüşlerin doğuşu ve daha önceki iyimser uyum betimlemelerini gölgede bırakan ve evreni tufanlarla ortaya çıkan bir dizi değişimle açıklayan yeni bilimsel keşiflerdi.

Ancak söz konusu değişimin Romantik ve dışavurumcu görüşlere özgü nedenleri de vardı. İç içe geçmiş evren anlayışı, Aydınlanmacı hümanist varlık anlayışının bir parçası olan ahlakı önceleyen bir takım amaçlarla da irtibatlıydı. Bu ise bu tür bir hümanizmin yetersizliğini düşünenler açısından kabul edilebilirliği giderek azalan bir anlayıştı. İç içe geçmiş düzen anlayışının yerini, Romantiklere ait tabiat vasıtasıyla aranan bir amaç ya da hayat anlayışı aldı.

Bir bakıma Romantik görüş Deistlerin ahenkli tabiatlar düzeninden hareketle geliştirildi. 16. bölümde Pope'un bu hedefler uyumunu ve ahengini şiirsel bir şekilde sevgi olarak nasıl ifade ettiğini görmüştük.[27] Pope, bu bakış açısının, dolayısıyla da Romantik tabiat vizyonunun köklerinin Shaftesbury yoluyla Ficino'ya, oradan da Florentine Platonizmine uzandığını gösterir. Ancak Pope'a göre sevginin birbirine bağladığı düzen; ahenk ilkesi serinkanlı akıl açısından yeterince açık olan bir düzendir. Bu her bir şeyin ötekinin değirmeninde öğütülecek bir madde olarak bir diğerine hizmet ettiği bir tabiat döngüsüdür ("yaşamın hayat verdiği ölen sebzeleri gör!").[28] Romantik düzen ise, bağımsız aklın kavrayabileceği ilke-

• • • •

sembol algısının gelişimi ile ilgili tartışması. Sembolün post-Romantik literatürdeki merkezi bir konuma sahiptir görüşünün eleştirisi için bkz., Paul de Man, "The Rhetoric of Temporality", kendi yazdığı *Blindness and Insight* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983) içinde.

27 Alexander Pope, *An Essay on Man*, III. 7-26.

28 *a.g.e.*, III.15.

lere göre düzenlenmez. Bu düzenin temel ilkesi haricen bilinebilir bir şey değildir. Aksine tabiatın kendisi bir muammadır; onu tam anlamıyla kavramak ancak bu düzene katılmakla mümkün olabilir. Bu öyle bir sevgidir ki, onu kavrayabilmek için kişinin bu tabiatın içine girmesi gerekir. Aklın kavrayabileceği eski uyumlu tabiatlar anlayışı, yerini hem bize yakın olan ve hem de aklımızı aciz bırakan yeni bir sevgi ya da hayat akımı anlayışına bırakır. "Nah ist/Und schwer zu fassen der Gott" ("Yakındır/kavranması zor, Tanrı").[29]

Eşya düzeni eğer haricen anlaşılabilir bir şekilde, sanat tarafından taklit edilmeye açık değilse, bu durumda onu yeni bir dil geliştirerek irdelemeli ve açığa çıkarmalıyız. Bu yeni dil, başlangıçta gizemli/ezoterik ve tamamen görülemeyen bir şeyi açığa çıkarabilir. Earl Wasserman, eski düzenin yerleşik anlam düzeniyle birlikte çöküşünün, Romantiklerin yeni şiirsel dilinin gelişimini nasıl zorunlu kıldığını gösterir. Örneğin Pope *Windsor Forest* adlı eserinde, herkese açık bir şiirsel imgeler kaynağı olarak kadim tabiat düzeni görüşlerinden yararlanır. Ancak Shelley, artık bu kaynağın kullanılabilir olmadığına inanır; şair kendi referans dünyasını açıkça ifade etmek ve bunları inanılır kılmak zorundadır.

> 18. yüzyılın sonlarına kadar belli varsayımları paylaşmak konusunda insanlar açısından yeterli entelektüel bir homojenlik mevcuttu... Çeşitli derecelerde... insanlar... Hıristiyan tarih yorumunu, tabiatın kutsallaştırılmasını, büyük varlık zincirini, çeşitli yaratılış düzeylerinin benzerliğini, insanın mikro kozmos olarak algılanmasını kabul etti... Bunlar kamu alanında kozmik kavramlardı; şair kendi sanatının "tabiat"ı taklit ettiğini düşünebilirdi, çünkü bu modeller şairin "tabiat"la kastettiği şeylerdi.
>
> 19. yüzyılda bu dünya tasarımları şuurdan silinmişti... Şiirin taklitten yaratıcı bir anlayışa doğru değişimi yalnızca eleştirel ya da felsefi bir olgu değildi; ... O halde, ... artık şairden ilave formülleştirici bir eylem beklenir oldu... Kendi içinde modern şiir hem kendi kozmik kavramlarını formüle etmek hem de kozmik kavramların izin verdiği otonom şiirsel gerçekliği şekillendirmek zorundadır: bir zamanlar şiirden önce gelen ve taklide

• • • •

29 Hölderlin'in "Patmos"unun ilk mısraları; İngilizcesi için bkz. *Friedrich Hölderlin: Poems and Fragments*, çev. Michael Hamburger (Londra: Routledge, 1966), s. 463.

müsait olan "tabiat" artık şairin yaratıcılığında şiirle ortak bir kökeni paylaşır oldu.[30]

Romantik şair özgün bir kozmos vizyonu ifade etmek zorundadır. Wordsworth ve Hölderlin *The Prelude*, *The Rhine* veya *Homecoming*'de etrafımızdaki doğal dünyayı betimlediklerinde Pope'un *Windsor Forest*'ta hâlâ yaptığı gibi yerleşik referanstan yararlanmazlar. Onlar henüz uygun kelimelerle ifade edilemeyen bir şeyin tabiat aracılığıyla farkına varmamızı sağlarlar.[31] Şiirler bizim için kelimeleri bulurlar. Bu "ince dilde" –terim Shelley'den ödünç alınmıştır– bir şey betimlenir, yaratılır ve de açığa çıkarılır. Edebiyat tarihinde bir dönüm noktası aşılmıştır.

19. yüzyıl başlarında resim sanatında da benzer gelişmeler olur. Örneğin Caspar David Friedrich, kendisiyle geleneksel ikonografi arasına mesafe koyar. O tabiatta kabul görmüş uzlaşılara dayanmayan bir sembolizm araştırır. Buradaki amaç, "tabiat formlarının doğrudan konuşmasını, güçlerinin de sanat eserindeki kompozisyonlar vasıtasıyla açığa çıkmasını"[32] sağlamaktı. Friedrich de, ince bir dil araştırıyordu. Ressam, anlamı, kendisini ifade edecek uygun terimlerin olmadığı mevcut referanslar lügatinden ziyade kendi sanat eserinde aranması gereken bir şey olarak görür.[33] O, görüşünü 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan duygularımızla doğal manzaralar arasındaki yakınlık anlayışı üzerine inşa ediyordu. Ancak o bu konuda sadece kişisel bir tepkiden daha fazlasını ifade etmeye çabalıyordu. "Hissetme asla tabiatla zıt olamaz, daima tabiatla uyumludur".[34]

• • • •

30 Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1968), s. 10-11.

31 Böylece Wordsworth kendisinin nasıl
Ayakta durduğu
Yaklaşan bir fırtınayla gece kapkaranlık olduysa
Bir kayanın altında, notaları dinlerken
Kadim toprakların ruhani diliyle yazılmış
Ya da uzak rüzgârlarda kendilerine belli belirsiz bir mekân yapan
("The Prelude", II. 307-311)
Şairin kendisi bu "tinsel dili" işitebileceğimiz imgeleri yaratmak zorundadır.

32 Rosen ve Zerner, *Romanticism*, s. 58. Bu bölüm (2) Romantiklerin tabii sembolizme karşı özlemleri hakkında çok iyi bir betimleme içerir.

33 *a.g.e.*, s. 68 vd.

34 Alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 67. Rosen ve Zerner bunun Constable'a ait şu ibareye atfederler: "Bana göre, resim sanatı hissetmenin bir diğer ifadesidir."

21.3

Buraya kadar, Aydınlanma natüralizminin hissedilen yetersizliklerine karşı geliştirilen iki ayrı tepkiyi, Kant'ın otonomi teorisini ve tabiatı kaynak olarak gören yaygınlık kazanmış düşünce hareketini tartıştım. Her iki düşünce hareketi de, standart Deizm ve natüralizmde tam bir ahlaki boyutun olmayışına tepki gösterirler. Ancak iki reaksiyon birbirinden farklı ve uzlaştırılamaz üsluplar kullanırlar.

Kant, bütünüyle farklı bir motivasyon üzerine temellendirdiği ahlaki bütünlüğü yeniden elde etmeyi ister. Bu güdüyle hareket etmek bağımsızlıktır, ancak aynı zamanda bu tavır tabiatla ilişkiyi esaslı bir şekilde koparmayı gerektirir. Bu bağımsızlaşma, natüralist Aydınlanmanın öngördüğünden daha radikal anlamda bir kopuştur. Tabiatın kaynak olarak algılanması ise farklı bir yol takip eder. Bu görüş de, ahlaki boyutu kurtarmayı amaçlar. Ancak, bu ahlak boyutu, bağımızı koparmış olduğumuz, tabiatın tekrar hissedilmesinden hareketle kurtarılacaktır. İki düşünce hareketi, birbiriyle çakışmayan ayrı rotalar takip ederler. Kant'ın tabiatı akıldan ayırması, hem standart Aydınlanma görüşünün hem de tabiatın kaynak olarak görülmesi görüşünün reddedilmesi anlamına gelir. Bir Kantçının gözünde, tabiatın kaynak olarak yüceltilmesi en az faydacılık kadar heteronomdur/bağımlıdır. Hal böyle iken, bu iki görüş arasında derin bir yakınlık da mevcuttur. Bu nedenle bunları birleştirme ihtiyacı duyulmuştur. Böylesi bir uzlaştırmanın işaretleri Kant'ın kendisinde görülebilir. Kant'ın üçüncü kritiği hem gelişen dışavurum estetiğine bir tepkidir, hem de bu estetiğin gelişiminde yeni ufuklar açan önemli bir eserdir. 1790'larda bu uzlaştırma tutkusu daha da genelleşir. Nitekim bu dönemde yaygınlaşan vecizeler, "özerklik/otonomi tabiatla bütünleşme idealiyle yeniden uzlaştırılmalıdır", "Kant ve Spinoza birleştirilmelidir!" şeklindeydi. Örneğin genç Schelling kendi misyonunu bu şekilde algılamıştır. Şimdi kısaca, tabiatla birlik idealine hem karşı çıkanların hem de bunu arzulayanların görüşlerine bakmak istiyorum.

Her iki görüş de standart Aydınlanma Deizmi'nin ve natüralizminin hissedilen eksikliğine karşı bir reaksiyondur. Onların ortak olarak yaptıkları tespit, yukarıda da belirttiğim gibi, bu düşüncelerin tam bir ahlaki boyuttan mahrum olmalarıydı. Bu durumu

günümüzde popülerleşen bir ifadeyle söylersek, bu düşünceler "tek boyutlu" idiler.[35] Fakat bu durum zorunlu olarak temel ahlaki problemlerde veya siyasi tercihlerde farklılıkların olduğu anlamına gelmez. Kantçılar ve faydacılar, ortak olarak liberal görüşlere eğilimliydiler, onlar insancıl ve liberal politikalara inandılar. Aynı şekilde, tabiatı kaynak olarak benimseyenlerin pek çoğu da benzer şekilde tavırlar aldılar. Romantikler arasında tepki gösteren bir kanat vardı. Bağımsızlığın tabiatı hakkında temel sorular –"olumlu" mu yoksa "olumsuz" olarak mı görülmeli– Rousseau takipçilerini Hobbes, Locke ve Bentham takipçilerinden ayırır. Bu siyasi farklılıklar metafiziksel farklılıklara dayanır, ancak bu farklılıklar metafizik görüşlerin zorunlu sonucu değildir. Mesela Humboldt dışavurumcu bir perspektifle bireysel özgürlükleri tutkulu bir şekilde savunur.[36] Comtecu pozitivizm de 19. yüzyılda reaksiyoner düşüncenin büyük bir kaynağıdır.

Standart Aydınlanma görüşünü tek boyutlu olarak görmek, bu görüşte hayatı anlamlı kılan şeye hiç yer verilmediğini düşünmektir. İnsan hayatı sadece arzu tatmini meselesine indirgenir; buna karşın güçlü değerlendirmeye hakiki bir dayanak oluşturacak zemin, tatmin edilmeye doğal olarak daha layık arzuların veya hedeflerin varlığına hükmetmemizi temin edecek kıstas yoktur. Natüralizm bu konuda özellikle eleştiriye açıktır, çünkü bu görüş doğrudan daha önceki güçlü değerlendirme formlarını temellendirmiş olan geleneksel ayrımların altını oymaya çalışır. Önceki bölümde iddia ettiğim gibi, natüralizm önemli ölçüde insan hayatının değeri konusunda kendi gizli kabulünü esas alır. Ancak bu değerin açık ifade edilmesi karşısında çok önemli karşı reaksiyonlar ortaya çıkar.

Bu modern natüralizmin ve bu akımın güçlü değerlendirmenin geleneksel temellerini sözüm ona çürütmesi neticesinde, güçlü değerlendirmeye temel olabilecek böylesi bir zeminin gerçekte hiç var olup olmadığı yaygın bir şüphenin konusu olur. Belli insan yapıp etmelerinin özel bir öneminin olduğu düşüncesinin, ayrı felsefi bir kanı olarak ya da elem dolu varoluşsal bir mesele olarak, rahat bir kurgu ya da duygularımızın gerçekliğe yansıtılması olup

• • • •

35 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964).

36 Wilhelm von Humboldt, *On the Limits of State Action* (Londra: Cambridge University Press, 1969).

olmadığını sorgulamak olağan hale gelir. Hal böyle iken, bütün bir Aydınlanma etiği böylesi bir değer anlayışını talep eder.

Kantcı görüşün ikinci boyutu rasyonel faillerin radikal otonomluğu düşüncesidir. Yalnız arzu tatminine dayanan yaşam sadece donuk değil aynı zamanda da bağımlı/heteronomdur. Bu eleştiri, insan saygınlığını bağımsızlık bağlamında tanımlayan teoriler grubunun çıkış noktasıdır. Tam anlamıyla değerli bir hayat, bireyin kendisince seçilmiş olan yaşamdır.

Dışavurumcu görüşlerin ikinci boyutu ise, kaynak olarak tabiat görüşüdür. Araçsal akıla dayanan yaşam, tabiatın sesiyle irtibatlı olmaktan kaynaklanan güç, derinlik, canlılık ve neşeden yoksundur. Ancak bundan daha kötü bir durum daha vardır. Yoksunluk sadece bundan ibaret değildir. Tabiata karşı araçsal bir tutumu benimsemek, ona erişimimizin önünü kesen bir engel oluşturur.

Araçsal tutum bizim tabiatı nesnelleştirmemizi gerektirir. Yani bu tutum, daha önce betimlediğim gibi, tabiatı varlıkların nötr düzeni olarak görmemiz anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, eşyanın bu düzende nasıl yer aldığı konusundaki hiçbir gerçek, kendi başına bu ya da şu şekilde tanımlanan herhangi bir iyi hayat anlayışının lehine bir değerlendirme teşkil edemez. Söz konusu gerçeğin bir değerlendirme oluşturabilmesi onun ancak başka bir yerden kaynaklanan bazı değer öncülleriyle bir arada kullanılmasıyla mümkün olabilir. Bir şeyi nesnelleştirmekle veya nötrleştirmekle ondan ayrılmamızı, ahlaki bağımsızlığımızı ilan ederiz. Natüralizm tabiatı hem bizsiz hem de bizim içimizde nötrleştirir.

Bizi engelleyen bu ayrılma tutumudur. Bu tutum bizi kendimizi tabiatın sesine açmaktan alıkoyar. Aydınlanmanın bağımsızlaşma idealine yapılan en önemli eleştirilerden birisi, onun engeller ve ayrımlar yarattığıdır. Bu ayrımlar insanlarla tabiat arasında olabildiği gibi,[37] belki de daha kötüsü insanların kendi içlerinde olabilir. Bundan sonra da bu bağımsızlaşma insanla insan arasında ayrılığa neden olur. Bu sonuncu netice, hem natüralizmin atomist

• • • •

37 "Bu nedenle, bütün hakiki felsefenin alt yapısı kendimize bütünle birleşmiş olarak sahip olmamız durumunda ortaya çıkan varlık hakkındaki sezgimiz ile kendimizi ayrı varlıklar olarak tasavvur ettiğimizde ve tabiatı akla bir antitez olarak, özneyi nesneye karşı, varlığı düşünceye karşı, ölümü de hayata karşı konumlandırdığımızda ortaya çıkan sezgi arasındaki ayrımı tam manasıyla kavramaktır"; Wordsworth, *The Friend*, 3 c. (Londra, 1818), III, 261-262.

görüşe benzerliklerinin sonucudur, hem de varlığa karşı takınılan bütünüyle araçsal tutumun, toplumda belirli ortak vasıtaları paylaşmaktan daha derin bir birliğe müsaade etmemesiyle ilgilidir.

Bize Romantik dönemden miras kalan büyük özlemler arasında bizi tabiatla yeniden bağlantıya geçiren, akıl ile duygular arasındaki ayrılıkları iyileştiren, insanlar arasındaki ayrımların üstesinden gelen ve bir toplum yaratan yeniden birleşme özlemleridir. Romantik tabiat dinleri ölmüşse de, bizim içimizdeki tabiata açık olduğumuz fikri hâlâ güçlü bir fikirdir ve bu özlemler hâlâ canlıdır. Araçsal akıl ile bu tabiat anlayışı arasındaki mücadele bugün ekolojik siyaset konusundaki tartışmalarda hâlâ şiddetle hüküm sürmektedir. Kirlilik veya kaynakların tüketiminin tehlikeleri hakkındaki belirli problemlerin ardında bu iki tinsel bakış açısı çatışma halindedir. Biri insanın saygınlığını, insanın nesnelleştirilmiş evrenin konrolünü araçsal akıl vasıtasıyla elde etmesini öngürür. Eğer kirlenme veya ekolojik sınırlarla ilgili problemler varsa, bunlar teknik metotlarla, araçsal aklın daha iyi ve daha geniş kapsamlı kullanımıyla çözülecektir.

Romantik görüş ise, tabiata karşı bu tutumun varlık içindeki yerimizi körcesine reddetmek olduğunu düşünür. Bizler daha geniş bir yaşayan varlıklar düzeninin parçası olduğumuzun, hayatımızın buradan kaynaklandığının ve buradan beslendiğinin farkına varmalıyız. Bunun farkında olmak bu daha geniş bir düzene belli bir şekilde mensup olmayı kabul etmeyi gerektirir. Buradaki düşünce, öteki yaratıklarla karşılıklı destekleyici bir hayat sistemini paylaşmanın onlarla aramızda bir takım bağları, hayat sürecinde mevcut olan bir tür dayanışmayı meydana getireceğidir. Hayatla uyum içinde olmak bu dayanışmayı kabul etmek demektir. Fakat bu ekolojik bağlama karşı bütünüyle araçsal bir tutum takınmakla bu tutum birbiriyle bağdaşmaz.

Argümanı aksi istikamette ele alırsak, araçsal bir tutum benimsemek bu uyum ihtiyacını reddetmektir. Bu bir tür ayrılmadır, ahlaki bağımsızlığımızın, kendi kendimize yeterliliğimizin *a priori* bir ifadesidir.

18. yüzyılda başlayan tinsel bakış açıları arasındaki bu mücadele, bugün hâlâ sürmektedir. Bu mücadele, hayat akımı ya da tabiatın bütünü hakkındaki Romantik doktrinler neredeyse bütünüyle yok olmak üzere olmasına rağmen sürer. Aydınlanma hümaniz-

minin Deist formunda mevcudiyetini yitirmesine rağmen, natüralizm içinde varlığını devam ettirmesi gibi, kaynak olarak tabiat fikri bir Tanrı'ya ya da dünyadaki kozmik bir ruha dayanmaz. Ancak bizim içimizdeki tabiata ve dışarıdaki tabiata açık olmamız veya bu tabiatla uyum içinde olmamız konusundaki talep son derece etkin olmaya devam etmektedir. Tabiatta mevcut bir ruha inancın yitirilmesi, doğal olarak buhran ve şüphelere yol açtı. Ancak bu inancın altında yatan temel ilke olan tabiatı kaynak olarak algılayan anlayış, belirsiz ve problemli de olsa, hâlâ canlıdır.

Gelişmiş endüstriyel, kapitalist toplumların iç çatışmalarının derinlerinlerinde tinsel bakış açıları arasındaki bu çatışma vardır. Bu toplumların kurumlarında ve eylemlerinde araçsal akıl öylesine büyük rol oynar ki, herhangi bir tinsel bakış açısının ona olan güveni sarsması, söz konusu gelişmiş toplumlarda derin bir huzursuzluğa neden olur. Kapitalizmin diğer tüm buhranları ve zorlukları ile bu tinsel rahatsızlık arasında döngüsel bir sebep sonuç ilişkisi mevcuttur. Başka bir eserimde bu bağlantıyı irdelemeye çalıştım.[38]

Aydınlanma natüralizminin dışavurumcu kritiğini uzun uzadıya ele aldım. Bu anlatımdan hareketle, dışavurumculuğun Kantcı kritikle de çatışma içinde olacağını görebiliriz. Kantcı bakış açısı da bizi hem dışarıdaki tabiattan hem de içimizdeki kendi tabiatımızdan ayırmakla suçlanabilir. Aslında bağımsızlıkla tabiat arasına böylesi keskin bir ayrım ve zıtlaşmayı varsayan Kantcı görüş de bu iki suçlamaya muhatap olabilir. Nitekim Kant, Romantik dönemde bu konuda sert bir biçimde eleştirilmiştir.

Nitekim iki kritiği birleştirme adına göze çarpan bir çaba vardır. Bu çaba, her iki kritiğin de köklerinde yerleşik olan iyi nedenlere dayanır. Bir defa her ikisi de aynı noktadan, standart Aydınlanmanın sığlığından hareket ederler. Bunun yanında, iki görüş önemli benzerliklere sahiptir. Her ikisi de içselleştirmedir. Her ikisi de kaynakları içe yerleştirmeye çalışır. Bu nedenle her ikisi de, Rousseaucu mirasa bağlıdırlar ve bağımsızlığı temel bir nitelik yaparlar. Böyle yapmakla, her ikisi de kendi pozisyonlarını başkalarının eleştirilerine karşı savunmasız hale getirirler.

• • • •

38 Bkz. Charles Taylor, "Legitimation Crisis?", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Sadece bir bağımsızlık teorisi olduğu için Kantcı ahlak felsefesi rasyonel failin bir bireyin bütününe karşılık gelmediği eleştirisini görmezden gelemez. Bu Kant'ı otonomi tanımını değiştirmeye yöneltmedi; ancak Kant akıl ile tabiat arasındaki kutupsal zıtlık durumunun her nedense en elverişli durum olmadığını, ahlak ve bağımsızlık talebinin tabiatla aklın bir kez daha aynı hizada olacağı bir duruma işaret ettiğini gördü. Böyle bir durum, örneğin, erdemle mutluluğun irtibatlandırıldığı ikinci krititiğin en yüce iyisinde betimlenir.[39] Kant, "Conjectural Beginning of the Human Race" adlı eserinde başka türde bir birleşmeden bahseder. Burada kültür ile tabiat arasında gördüğümüz ihtilaftan bahsettikten sonra, Kant gelecekten şu şekilde bahseder: "vollkommene Kunst wieder Nature wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist" ("Mükemmelleştirilmiş sanat yeniden tabiata dönüşür; bu ise insan ırkının ahlaki kaderininnihai hedefidir").[40]

Hal böyle iken, bir bağımsızlık teorisi olması nedeniyle, tabiatı kaynak olarak gören bakış açısı, tabiatla tümden birleşip onda kaybolmanın, insan otonomisini inkâr etme anlamına geleceğini de görmezlikten gelemez. İşte bu nedenle bu dönemde dışavurum akımından ortaya çıkan büyük düşünürlerin hepsi, radikal otonomi ile dışavurumcu birliği uzlaştırma problemiyle uğraşırlar. Bu konuda Schiller, Hölderlin ve Hegel'i örnek olarak verebiliriz.

Aklın tabiata ihtilaf etmesinin zorunlu olduğu, insanın kendi akıl ve soyutlama gücünü geliştirmek için bunu yapmak zorunda olduğu fikri gelişti. Schiller *Letters on the Aesthetic Education of Man*[41] adlı eserinde ve Hölderlin de *Hyperion Fragment*[42] adlı eserinde buna değinir. İnsanın kaderinin tabiata akıl ve arzuların bir sentezini yapmak suretiyla daha üstün bir seviyede yeniden dönmek olduğuna inanılır. Orijinal tek birlik, akılda ve tabiatta ayrı yollardan ilerler ve bir uzlaşmayla amacına ulaşır. Hölderlin *Hyperion*'dan alıntılanan şu pasajda bu birliğe geri dönüşten bahseder:

• • • •

39 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, İkinci Kitap, Birinci Kısım, *Kants Werke*, Berlin Academy Ed., V, 107-110.

40 Kant, "Muthmasslicher Anfang der Menschengescihchte", *Kants Werke*, Berlin Academy Ed., VIII, 116n.

41 Schiller, *Letters*, VI, para. 6.

42 Bu konuyu daha geniş olarak ele aldım, bkz. *Hegel*, Bölüm 1.

> Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kejren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.
>
> Aşıkların kavgaları dünyanın uyumsuzluğu gibidir. Uzlaşma ihtilafın ortasındadır ve birbirinden ayrılan her şey yeniden bir araya gelir. Damarlar kalpte ayrılırlar ve kalbe geri dönerler ve her şey tek bir birleşik, ebedi olarak parlayan bir Hayattır.[43]

Tabiatı kaynak olarak kabul eden dışavurumcu felsefeler bir tarih teorisi de geliştirdiler. Teoriye göre tarih ilkel farklılaşmamış bir birlikten, akıl ile duyarlık, insan ile insan arasında çakışan bir ayrışma dönemine geçer. Daha sonra tarih ikinci dönemin kazanımları olan akıl ve bağımsızlığın bütünüyle muhafaza edildiği üçüncü ve üstün bir uzlaşma safhasına geçen sarmal bir hareket yapar. Bu yapının başlangıçtaki cennetten düşüşe ve sonra da nihai kurtuluşa uzanan Hıristiyan kurtuluş tarihi vizyonundan esinlendiği açıktır. Ancak bu tarih teorisi, o dönemlerde yeni bir siyasi geçerlilik kazanan Yahudi-Hıristiyan düşüncesi kaynaklı binyılcı (*millenarist*) gelişmelerle daha doğrudan ilintilidir.

Çünkü 18. yüzyıl sonlarında, yine Rousseau düşüncesinden esinlenen ve Aydınlanma düşüncesine iyi ile kötü arasında bir kutuplaşma anlayışını sokan üçüncü bir gelişme söz konusuydu. Bu hareket modern siyasi mesihçilik (*messianism*) olarak adlandırıldı.[44] Burada örneğin Fransız Devrimi'nin fikirleri zirvesindeyken göze çarpan ruhu kastediyorum –bu yeni bir çağın başlamakta olduğu düşüncesiydi; nitekim bu algı yeni bir takvimin benimsenmesinde de kendini gösteriyordu.

Daha yerinde adlandırıldığı şekliyle millenarizm/binyılcılık Batı medeniyetinde uzun bir tarihe sahiptir. Başlangıcı ortaçağlara ve Baba'nın (Eski Ahit dönemi) ve Oğlun çağlarını izleyen üçüncü bir çağın, Kutsal Ruh çağının doğacağını önceden bildiren Fiore'li Joachim'in yazımlarına dayanır. Bu çağ bütün her şeyin tamamı-

• • • •

43 Alıntı için bkz. Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry* (Bloomington: Indiana University Press, 1975), s. 21; çev. Unger.

44 Bkz. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londra: Secker & Warburg, 1952) ve aynı yazar, *Political Messianism* (Londra: Secker & Warburg, 1960); Talmon bu konuyu benden daha geniş ele alır.

na erdirilmesine (yani kıyamet gününe) hazırlık içinde geçen bir maneviyat çağı olacak ve bu dönemde üstün nitelikli bir insan hayatı hüküm sürecektir. Ortaçağlarda belirli bir binyılcı beklentiler bütünü, kıyamate yakın zamanda dünyanın durumu hakkında bir takım kanaatler oluşturulur. Farklı zamanlarda da bu fikirler çeşitli mezhepler tarafından öne çıkarılmıştır. Bu beklentiler arasında genellikle ışığın güçleri ile karanlığın güçleri, İsa ile deccal arasındaki bir savaştan bahsedilir. Bu savaştan sonra ise kıyamet gününden önce bin yıllık süre boyunca adaletli insanların hüküm süreceği bir dönem olacaktır.[45]

Binyılcı senaryo şiddetli bir çatışmanın patlak vermek üzere olduğu, iyi ile kötünün dünyanın daha önce hiç görmediği bir şekilde kutuplaştığı bir buhran anını tasvir eder. Bu dönemde iyi insanların çilesi ve sıkıntısı had safhaya çıkar. Ancak bununla birlikte, bu buhran anı, kötülük karşısında daha önce eşi benzeri görülmemiş bir zaferin kazanılacağını ve dolayısıyla da tarihte eşi olmayan yeni bir kutsallık ve mutluluk çağını vaat eder.

Bu senaryonun kökleri Yahudilik ve Hıristiyanlığın dini geleneğinde ve burada daima barındırılan Mesih beklentilerinde yatar. Bunlar Ortaçağ Avrupa'sında zaman zaman ortaya çıkarak bir buhran ve isyan bilinci ve köklü bir yeni başlangıç beklentisi oluşturur. Bu oluşumlar ortaçağlarla da sınırlı kalmaz. Binyılcı beklentiler, Reform hareketinde de rol oynamıştır –örneğin 1530'larda Minster'deki isyanda bunlar etkindi. İngiliz iç savaşında da katılımcıların bazıları arasında binyılcı beklentiler ön plana çıkmıştır. Beşinci Krallığın taraftarları kendilerini Daniel Kitabı'ndan alınan bir başka Kitab-ı Mukaddes kehanetine göre tanımlıyorlardı: Tanrı'nın hükümranlığı dünya imparatorluklarının hükümranlığının peşisıra gelecekti.

Fransız Devrimi'nde de aynı türde beklentileri görürüz, ancak bu beklentiler ilk kez sekülerleştirilmiştir. Burada da iyi ile kötü güçleri arasında daha önce benzeri görülmemiş bir kutuplaşmanın sebep olduğu bir buhran dönemi betimlenir. Bu buhran nihai bir çatışmaya neden olacak ve bu savaş sonunda da daha önce görülmemiş bir iyilik çağı başlayacaktır. Bununla birlikte, kısa vadede,

• • • •

45 Bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Londra: Secker & Warburg, 1957).

söz konusu buhran ve çatışmanın kaçınılmaz neticeleri olarak, büyük sıkıntılar ve zorluklarla yüzleşiriz.

Bu beklentiler, seküler muhtevasının bir kısmını Aydınlanma hümanizminden devşirir. Yeniçağ aklın ve iyilikseverliğin, bağımsızlığın ve hayırseverliğin, eşitlik ve adaletin ve otonominin çağı olacaktır. Ancak bu idealler Aydınlanma natüralizminden daha zengin bir zemine gereksinim duyarlar. Kutuplaşma tasviri, sadece aydınlanmış olanla aydınlanmamış olan kişisel çıkar arasındaki farka dayanmayan, sağlam bir iyi ve kötü anlayışı gerektirmekteydi. Bu nedenle, Fransız Devrimi'nin en güçlü olduğu dönemde Rouseau'ya ait dilin ön plana çıktığını görürüz. Savaşın tarafları bir yanda erdem, vatanseverlik ve bağımsızlık, öte yanda da kötülük, hıyanet ve zorbalık idi. Devrim yeni bir çağı teklif eder. Bunun nedeni, devrimin toplumu nihayetinde rasyonel bir şekilde inşa etmeyi önermesi değildir; aksine devrim, zorbalığın ahlaksız hizmetkârları ortadan kaldırıldığında, erdemli insanların içinde gizli kalan büyük iyilikseverliği ortaya çıkarabilmeyi umar. Devrimci dönemde bozulmamış tabiatın iyiliğine duyulan Rousseaucu bir güven hâkimdir. Ancak bu arada bu ümit Rousseau'nun büyük modern devletlerde bu tabiatla bağlantıyı yeniden elde etmenin ne kadar imkânsız olduğu konusundaki kesin, hatta ümitsiz anlayışından da uzak durur.

Bir doktrinden daha çok bir ruh hali olan bu binyılcı beklentiler devrimsel çabaların zirveye çıktığı anlarda doğar. Bu yalnızca Fransa'yla da sınırlı olmamıştır. Aslında bu beklentiler daha sağlam ve daha yeni binyılcı gelenekleri olan İngiltere ve Almanya'da daha açık ve seçik bir şekilde dillendirildi. Daha muhafazakâr olduğu son yıllarında, Southey devrim sırasında neler hissettiğini şöyle tasvir eder: "Eski şeyler sona eriyordu, insan ırkının yenilenmesinden başka hiçbir şeyin hayali kurulmuyordu". Radikal ve üniteryen Priestley, devrimde Kitab-ı Mukaddes kehanetlerinin gerçekleştiğini ve "dünyanın bin yıllık ya da gelecekteki huzurlu ve mutlu dönemin başladığını" öne sürer.[46]

Almanya'da ise, gerçek devrim, işgalci Fransız ordularıyla birlikte ithal edilerek yapıldı. Almanya'da binyılcı beklentilerin felsefi olarak detaylandırılması böylesi bir ortamda gerçekleşti. Bu bek-

• • • •

46 Alıntılar için bkz. *Mirror*, s. 47, 51.

lentiler süreç içinde dönüştürüldü ve radikal Aydınlanma ümitlerinden ziyade tabiatı kaynak olarak kabul eden dışavurumcu teorilerin ümitlerini yansıttı. Buradan hareketle de ortaya yukarıda betimlediğim sarmal tarih görüşü çıktı. Bu görüşe göre, bizler büyük hayat akımıyla başlangıçtaki birlikteliğimizden koparız ve bölünme ve ihtilaf evresine gireriz. Bunun ardından ise başlangıçtaki birliğe daha üstün bir seviyede geri döneriz.

Bu görüşün Schiller'de ayrıntılarıyla anlatıldığını ve daha sonra Schelling, Hölderlin ve Hegel dahil pek çoklarınca benimsendiğini görürüz. Başlangıçta bu çok çabuk bir dramatik değişim beklentisine neden oldu. Bu felsefe, bir buhran anlayışı ve aslında kısmen kendisinin ilham verdiği Fransız Devrimi'nin yol açtığı yeni bir olasılık anlayışıyla birleşti. Bu görüş, Almanya'nın öncüsü olacağı yeni bir siyaset ve yeni bir kültür perspektifini betimledi. Hegel'in 1807 *Phänomenologie des Geistes*'inin satırları boyunca parıldayan bu tür beklentileri –her ne kadar burada bahsedilen apolitik bir dönüşüm olsa da– görebiliriz. Ancak Hegel'in daha sonraki yıllarında bu yakın zamanda beklenen radikal dönüşüm fikri kaybolur. Ancak yine de filozofun düşüncesi, çoktan doğmuş olan ve yeni ve üstün siyasi bir formun ve bu forma uyan dini ve felsefi bir kültürün yayılımını gören yeni ve üstün bir çağ fikrini muhafaza eder.

Hegel dönüştürülmüş, felsefi bir formda geleneksel Batı binyılcılığının senaryosunu tamamıyla benimser. Dünya tarihinin üç çağı vardır: yeni çağın girişinde gerçekleşen şiddetli çatışma dönemi (Devrim ve neticesindeki savaşların ortaya çıkmasıyla artık geride kalmıştır) ve yeni üstün uzlaşma dönemi. Tabii ki bu felsefi inşada iyi ile kötü arasındaki, iyinin nihai zaferiyle sonuçlanan bir savaş evresi gözden kaçar. Hegel'in düşüncesindeki savaş iyi ile kötü arasında değil, iyinin iki talebi arasındadır ve mücadele nihai bir zaferle değil sentezle neticelenir.

Marx kendi sarmal tarih anlayışında bu kutuplaşma ve nihai zafer unsurunu yeniden devreye sokar. Marx'ın bu anlayışı, siyasi binyılcılığı modern medeniyet ve tarihte temel bir güç haline getirir. Başka bir yerde[47] Marx'ın yabancılaşma teorisinin ve bağımsızlık perspektifinin nasıl sadece Aydınlanma hümanizmine değil de aynı

• • • •

47 Bkz. Charles Taylor, *Hegel*, Bölüm 20.

zamanda Romantik dışavurumculuğa dolayısıyla da tabiatı kaynak olarak kabul eden fikre dayandığını göstermeye çalışmıştım.

21.4

Böylelikle tabiatı kaynak olarak gören dışavurumcu teoriler, ferdi bir hayatın kendi kendini keşfe doğru nasıl çözüldüğü ve bu hayatın bütün insan hikâyesine nasıl oturduğu konusunda kendi tarih anlayışlarını ve insan hayatı betimlemelerini geliştirdiler. Bu betimlemelerden birisi, yukarıda tasvir ettiğim gibi, sarmal formdur. Ancak modern Aydınlanma medeniyetinin parçalanmış ve ruhsuzlaştırılmış olarak eleştirilmesi dünyanın daha evvelki, daha zengin bir zamana nispetle belki de geri dönülmez bir şekilde gerilemiş olduğu şeklindeki pesimistik anlayışa neden olur. Bu kritik, geçmişteki bir bütünlük çağına –çoğunukla ortaçağlarla özdeşleştirilen– karşı bir nostalji hissine yol açar.

Her iki form da Aydınlanma anlatımlarından ayrılır. Hatta bazı açılardan gelişmekte olan inançla benzerlikler taşıyan "iyimser" sarmal görüşe bile, başka açılardan bütünüyle karşı çıkıldı. Sarmal görüş, daha iyi bir geleceğe işaret etme noktasında iki görüşle benzerlik gösterirken, ayrılma ve yeniden bir araya gelme şeklindeki tarihsel dramasında ve kutuplaşma konusunda onlardan tamamen ayrılır. Condorcet'in ileri sürdüğü doğrusal ilerleme vizyonu tamamen reddedilir. Doğrusal bir biçimde ilerleyebilen şeyler –bilimsel bilgi, teknolojik yöntem bilgisi, sermaye– saflığı bozulmamış nitelikler olarak kabul edilemezler.

Bir hayatın gelişim tasviri kendi kendini keşfetmeye verdiği merkezi konumla bütünüyle farklıdır. Dışavurumcu devrim modern post-Augustinuscu içselliğin kendi kendini keşif dalında şaşılacak derecede bir gelişim meydana getirdi. Şimdiye değin IV. kısımın ana temalarından biri olan içsel derinliklerimiz anlayışını açıklama teşebbüsü oldu, ne var ki bu anlayışın temelinde neyin yattığını ancak şimdi görebiliriz. Augustinus düşüncesi üzerine Descartes ve Montaigne'nin incelikle işledikleri dönüşümde içselliğe doğru güçlü yönelimin temellerini gördük. Aynı şekilde, erken modern dönemde doğan bağımsız kendi kendini yeniden inşa etme, dinen ve ahlaken kendi kendini yeniden keşfetme pratikleri

de bu önemli gelişmenin temellerini oluşturdu. Ancak bu içsel alanın derinliğini kavrayabilmek için dışavurumcu tabiatımızı açıkça ifade etme fikrine gereksinim duyarız. İçsel tabiatımızın derinlik sahibi oluşu, bu alanın ifade edebileceğimizden çok daha ötelere uzanan, ifademizle ulaşabileceğimiz en uzak noktanın dahi ötesine giden bir alan olması demektir.

Tini incelemenin geniş bir alanı keşfetmeyi gerektireceği fikri yeni değildir. Platoncu gelenek de aynı fikirdedir. Ancak onunki "içsel" bir alan değildir. Tini anlamak için tinin içine yerleştirildiği düzeni, eşyanın genel düzenini tefekkür etmeye yönlendiririliriz. Dışavurumculuk sonrası çağda yeni olan şey, bu alanın içerde oluşudur. Bir başka ifadeyle, bu alan sadece birinci şahıs bakış açısını gerektiren bir keşif şekline açıktır. Sesi ya da güdüyü "içsel" olarak tanımlamakla kastedilen şey işte budur.

Augustinus da aynı şekilde görme gücümüzün ötesine uzanan "içsel" bir unsur fikrine sahipti. Ona göre bu "hafızamız" idi. Ancak bunun temelinde Tanrı vardı; hafızamızın derinliklerine nüfuz etmek kendi dışımıza götürülmemiz demekti. Tanrı'nın gözünde, dışardan kişiler olarak nihai bütünlüğümüzü elde ettiğimiz yer işte burası idi. Daha önce belirttiğimiz gibi, Augustinus'un içselliği daha yüce olana yöneltir. Kaynak olarak tabiat felsefesinde ise, bitip tükenmeyen alan tam olarak içimizdedir. Varlığımızın köklerine kadar kazmak bizi kendimizin de ötesine taşır, burası ise bizleri ortaya çıkaran daha geniş bir tabiattır. Ancak buna sadece tabiatın içimizdeki sesi aracılığıyla erişebiliriz. Augustinus'un Tanrı'sının aksine, bu tabiat bize kendimiz hakkında kendi kendimizi keşfetmemizin ötesinde üstün bir bakış açısı sağlamaz. Modern, postdışavurumcu özne, daha önceki kültürlerin mensuplarının aksine, gerçekten "içsel derinlikler"e sahiptir.

Bu bitmek tükenmek bilmeyen içsel alan anlayışı dışavurumcu kendi kendini ifade etme gücüyle bağıntılıdır. İçsel alandaki derinlik anlayışı, bizim o alana gidebileceğimiz ve oradaki bazı şeyleri açığa çıkarabileceğimiz anlayışıyla bağlantılıdır. Açıkça ifade ettiğimizde yaptığımız işte budur. Kaçınılmaz derinlik duygusu, ortaya ne atarsak atalım aşağılarda daima daha fazlasının olduğunun farkına varmaktan kaynaklanır. Derinlik daima, kaçınılmaz bir şekilde bizim ifade etme gücümüzün ötesinde bir şey olarak mevcuttur. Bu nedenle bu içsel derinlik anlayışı doğal olarak kendimizi

dışavurumcu, içsel bir kaynağı ifade eden varlıklar olarak algılayışımızla ilişkilidir.

O halde derinlikleri olan bir özne bu dışavurumcu güce sahip bir öznedir. 18. yüzyıl sonlarında temel bir anlayış değişir. Modern özne artık sadece bağımsız akıl kontrolüyle değil, fakat aynı zamanda bu kendi kendini ifade edebilen dışavurumcu güçle de –Romantik dönemden itibaren yaratıcı imgeleme atfedilen güç– tanımlanmaya başlanır. Bu yeni güç, bazı açılardan daha önceki güçle aynı istikamette işlev görür. Yani içedönüklük duygusunu yoğunlaştırır ve subjektivizm ve ahlak kaynaklarının içselleştirilmesi yönünde daha radikal bir tavır benimser. Fakat başka bakımlardan bu güçler çatışma halindedirler. Başından sonuna kadar birinciyi izlemek kişinin kendi tabiatından ve duygularından bağımsız bir tutumu benimsemektir ki, bu da ikincinin uygulanmasını imkânsızlaştırır. Bu her iki gücü de tanıyan modern bir birey, yapısal olarak gerilim halindedir.

19. bölümde modern kültürün ahlak kaynaklarımızı çeşitlendirdiğini ve orijinal teist cepheye iki yeni keşif cephesi –tabiat ve kendi güçlerimiz– daha eklediğini belirtmiştim. Bunların dışavurumcu teorinin kültürümüze girişiyle değiştiği açıktır. Artık tabiat bir kaynak olarak algılanır oldu; bu arada güçlerimize de ilaveler yapıldı. Dahası dışavurumculuk bu cepheleri Aydınlanma hümanizminden farklı bir şekilde anlatır. Buna göre bireyi ve tabiatı keşfetme faaliyetleri eşgüdüm içinde ilerleyebilir. Bu durum modern ahlak durumunu hem büyük oranda karmaşıklaştırır hem de zenginleştirir.

Beşinci Kısım
İNCELİKLİ DİLLER

22. Victoria Döneminden Kalma Çağdaşlarımız

22.1

Dışavurumcu insan anlayışlarıyla, iki büyük ve çok yönlü kültürel dönüşüm olan Aydınlanma ve Romantizm bizi biz yapan iki önemli unsurdur. Bununla nedensel bir hipotezi kastetmemekteyim. Sık sık söylediğim gibi, bu alanda nedensellik düzenini takip etmek zordur. Eğer sebepleri araştıracak olursak, endüstri devrimi ve modern milliyetçiliğin yükselişi gibi pek çok unsuru da belirtmek zorundayız. Söylemek istediğim şey kültürel hayatlarımızın, özalgılarımız ve ahlak görüşlerimizin hâlâ bu büyük olayların peşi sıra gittiğidir. Açıkça hâlâ bu olayların işaretlerini çözmek veya bizim için açtıkları olasılıkları keşfetmekle uğraşmaktayız. 17. yüzyıl ilahi krallık hakkı gibi anlayışlardan, Lockecu ya da Hutchesoncu Deizmin ekseninden uzaklaşmış olduğumuzu hissetmemizdeki gibi, bizi Aydınlanma ve Romantizmin ekseninden kurtaracak başka büyük ölçekli bir kültürel değişimi hâlâ bekliyoruz. Bu doktrinlere artık inanmıyor değiliz. Nitekim Aydınlanmanın belirleyici doktrinleri ya da dışavurumculuk konusunda hepimiz aynı görüşü paylaşmıyoruz. Daha ziyade, evvelki görüşler bize yabancı gelmeye başladı; yani bu görüşlerin kendi çağlarında yaşayanlar açısından ne ifade ettiğini tahayyülümüzde canlandırmak adeta imkânsız hale gelmiştir. Bizimle o çağlar arasında büyük bir dönüm noktası geçilmiştir.

Bu konuda şüphelerim olsa da, belki de şimdi başka bir dönüm noktasından geçmekteyiz. Ancak gerçekte olan şey bu ise bile, bu sürecin içine çok fazla dalmış vaziyette olduğumuzdan süreci açıkça tefrik edemiyoruz. İhtiyaç duyduğumuzda, hâlâ güdüsel olarak

Aydınlanmaya ve Romantizme borçlu olduğumuz eski kelime hazinesine yöneliyoruz.

İşte bu nedenle Victoria dönemi çağdaşları bize oldukça yakındırlar. Bazı açılardan doğal olarak onları aştığımızı, geride bıraktığımızı düşünürüz. Modernitenin en karakteristik inançları ya da uygulamaları olduğuna inandığımız şeylere baktığımızda ve bunları son yüzyıldaki atalarımızdan daha da ötelere taşıdığımızı memnuniyetle göz önünde bulundurduğumuzda, bu kanımız doğrudur. 20. yüzyılın sosyal reformlarının, anti-kolonyalizminin ve feminizminin de doğruladığı gibi, evrensel eşitlik ilkesi daha radikal bir şekilde algılanır olmuştur; demokrasi daha bütünsel bir şekilde uygulanıyor artık. Bunların hepsi doğrudur. Ancak kendimizi takdir ettiğimiz temel ahlaki ve siyasi standartların geçen yüzyılda da güçlü olmaları kayda değerdir. Hatta kendimiz hakkındaki üstünlük anlayışımızın altında yatan, ahlaki tekâmül ve atalarımızı geride bırakacağımız bir süreç şeklindeki tarih algısı aslında tam anlamıyla Victoria dönemine aittir.

Doğal olarak bu akımlara karşı dirençler de söz konusuydu. Burada söylediklerim taraflı görüşlerdir, söz konusu kanaatlerim bahsettiğim düşünce hareketlerinin daha önceki zamanlardan kalma olgular olarak yorumlanmasını gerektirir. 19. yüzyıl toplumları açısından, arta kalan hiyerarşi ifadelerinin geçmişin kalıntıları olarak mahkûm edildiği, eşitlik tutkusunun geleceğin dalgaları olduğunun her zaman açık olmadığı iddia edilebilir. Dahası, Aydınlanma ve Romantizmden etkilenenler Avrupa ve Amerika'nın eğitimli sınıflarından oluşan bir azınlığın başındakilerdi ve hatta doğu yönünde ilerledikçe bu akımların daha az önem taşıdığı yerlerde bu sınıflar daha da küçük bir oran oluşturuyordu. 1800'lerden itibaren tarihimiz, yeni düşünce ve duyarlılık şekillerinin yeni milletlere ve sınıflara doğru yayılımına tanıklık etti. Her yeni yayılım alanında da bu fikirler farklı bir adaptasyon ve dönüşüm geçirdi.

Bu ilerlemeyi kaçınılmaz olarak telakki etmek, geçmişe yönelik yanılsamanın tipik bir örneği, bir hata olurdu. Bununla birlikte, beklenenden farklı bir şekilde sonuçlanan çeşitli türde mücadeleler vasıtasıyla, sebepleri ne olursa olsun 18. yüzyılın sonlarından itibaren söz konusu yeni fikirlerden etkilenen milletler ve sınıflarla

bizim aramızda göze çarpan bir süreklilik mevcuttur. Bu özellikle Anglo-Sakson ülkeler açısından böyle olmuştur.[1]

Burada öncelikli olarak bu süreklilikleri ele almak istiyorum. Bundan sonra da son iki yüzyılda Aydınlanma ve Romantik dönem fikirlerinin ne şekilde değiştirildikleri ve geliştirildikleri, ne şekilde bunlardan hareketle yeni inşalar yapıldığı ve ayrıca bu fikirlere karşı hangi şekilde mücadele edildiği gibi hususları inceleyeceğiz.

Ahlaki bakış açımızın ufkunu hâlâ şekillendiren belirli bazı ahlak fikirleri bu önemli döneme aittir. Aydınlanmanın bize miras olarak bıraktığı önemli bir ideal, ıstırabı azaltmaya yönelik ahlaki sorumluluktur. Bu yalnızca ıstıraba karşı basit bir hassasiyet duymadan, birisinin acı çekmesine sebep olmak ya da böyle bir şeye tanıklık etmek konusunda büyük bir tiksinti hissetmekten ibaret değildir. Pek çok şekilde böyle bir duyarlığın gerçekleştiği doğru-

• • • •

1 Bütün bunlar taraflı okumanın tamamen yanlış olduğu anlamına gelmez. Burada önemli olan hiyerarşinin yok olmasıdır. Dahası, içlerinde eşitlik idealinin daha gelişmiş olduğu toplumlar giderek kültürel olarak öncü toplumlar şeklinde tanınmaya başlamıştır; doğal olarak bu durum onların aynı zamanda ekonomik bakımdan da en ilerideki toplumlar olmalarıyla da alakalıdır. Böylece liberalizm Çarlık Rusya'sında bile bütün dirençleri eritebilmiştir. Wilhelm Almanya'sı, kendi pre-liberal kurumları adına meşruluğu milliyetçilik gibi tam anlamıyla 'modern' ideolojilerde ve vulgar bir Hegelci devlet anlayışında aramıştır. Avusturya devleti ise giderek daha fazla derecede kendine olan güvenini yitirmiştir.
Bugün her yerde eskimiş bir siyasi modernleşme modelinin çöktüğünü görüyoruz. Bu model 17. asırdaki bir dizi mutlakiyetçi rejimlerle başlamış ve kısmen yeni-Stoacı bir felsefeden ilham almıştır. Bkz. Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983); Parry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londra: NLB, 1974). Bu model özellikle Rusya ve Almanya'da etkili olmuş ve buralarda daha uzun yaşamıştır. Bu sistem, etkinliği ve üretimi artırma amacıyla zirveden/merkezden gelen bir kontrol ve organizasyonu esas almıştır; bütün bunların temelinde ise bir düzen ve hiyerarşi düzeni arzusu yatar. Sistem ancak şimdi geriye dönük olarak tutarsız görünür (her ne kadar sistem nihai anlamda kendi kendini yıkıcı bir nitelik taşısa da). Sistemin uygulandığı zamanlarda, söz konusu hiyerarşi yapısı bu toplumları birleştiren hükümranlık ilkesiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı görüldü. Bu anlayış aynı zamanda aktivist politikaları da meşrulaştırıyordu. Çünkü hiyerarşik bir toplum bu katmanları uyumlu hale getirmek ve koordine etmek için üstün bir otoriteye ihtiyaç duyuyordu ve kraliyet gücü de hiyararşinin zirve noktası olarak görülüyordu. Monarşik gücün Barok dönemindeki tanımı bu toplumların siyasi sistemlerinin temel bir unsuruydu. Bkz. Raeff, *Police State*, s. 147-149.

dur. Nitekim bunu pek çok alanda görebiliriz; özellikle Aydınlanmanın kısmen Beccaria ve Bentham'ın etkileriyle gerçekleşmesine yardımcı olduğu ceza hukukunun yumuşatılmasında söz konusu anlayış etkili olmuştur. Ancak bunun da ötesinde, ıstırabı dindirmek, buna bir son vermek için manevi bir sorumluluk hissederiz. Günümüzdeki açlık çekenlere yardım kampanyalarının muazzam etkileri de bunun bir neticesidir. Rutin bir şekilde, bu meselelerle yeterince ilgilenmediğimizden yakınır, dünyada bir bilinç uyandırmak için bazı felaketler hakkında çok miktarda televizyon programı yapılması gerektiğini belirtiriz. Ancak bu eleştirinin kendisi, bizim bütün insanlığın derdiyle dertlenmemiz gibi yüksek bir ahlaki standardı gerektirir. İşte bu hususlar ahlak kültürümüzde derin bir şekilde kök salmışlardır.[2]

Burada modern dönem boyunca gelişimini izlediğimiz iki ahlak fikrinin müşterek etkisini görürüz. Bunlar gündelik hayatın önemi ve evrensel iyilikseverlik idealleridir. Birinci ideal gündelik yaşam meselelerine ve ıstıraptan sakınmaya merkezi bir konum ve değer verdi; ikinci ideal ise, bunların evrensel ölçüde güvenliğinin temininiahlaki bir sorumluluk olarak insanlara yükledi.

Gelişmekte olduğunu gördüğümüz başka bir temel fikir bağımsız, kendi adına karar veren özne fikridir. Bu bağımsızlık, rasyonel varlıklar olarak en yüce amaçlarımızı bağımsız olarak tanımlama iddiasındaki bütün kozmik düzen tasvirlerinin çöküşü ya da erozyonu ile olumsuz bir şekilde tanımlanır. Bununla beraber, bu bağımsızlık modern özne için temel olan kendine dönüşlü güçlerle de olumlu bir şekilde tanımlanır. Bu güçler, farklı türde içedönüklük formlarını özneye tevcih eden, bağımsız akıl ve yaratıcı imge-

• • • •

2 Nietzsche tabii ki bunu acı çekmeye karşı gösterilen aşırı bir hassasiyet ve dolayısıyla da zayıflık olarak görüyordu. Modern çağ "eins allesamt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhass gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden *lassen* zu können/zavallılık ve sabırsızlık içinde ağlaşmaları, acı çekmenin tümüne karşı şiddetli kini ve gözlemci olarak, güçlü ve muktedir şekilde kalabilmede gösterilen adeta kadınsı acziyeti tümüyle terk etmektir." (*Jenseits von Gut und Böse*, 202). Bu süper insanın kendisini kurtarması gereken bir zayıflıktır. Ancak Nietzsche'nin felsefesinin tüm cazibesine rağmen, bizler modern kültürü böylesi bir alakadan kendimizi asla soyutlayamadığımız bir gerçeklik olarak tecrübe ederiz. Hatta Nazizmin bu etiği olumsuzlamak adına yaptığı vahşet dolu girişimden sonra bile Avrupa buna geri dönmüştür.

lemdir. "Olumsuz" ve "olumlu" çeşitli bağımsızlık anlayışları, bu güçler karşısında takınılan farklı tutumlara ve bu güçlerin farklı tanımlarına dayandırılır. "Olumlu" teoriler genellikle içsel bir kaynak düşüncesine dayandırılırken, "olumsuz" teoriler ise, böylesi düşüncelerin tamamı hakkında genellikle oldukça eleştirel bir tutum takınır.[3] Fakat bütün bu fikir ayrılıklarının ötesinde, bir nitelik olarak bağımsızlığın merkezi konumu modern dünyada evrensel bir kabuldür.

Evrensel iyilikseverlik idealiyle birlikte bağımsızlık fikri, evrensel adaleti tesis etmeye yönelik son derece yerleşik bir ahlaki yaptırıma yol açar. Bu ahlaki sorumluluk ideali yüzyılımızda çeşitli evrensel haklar bildirilerinde ifade edilmiştir. Bireysel haklar dili, belirli önemli dokunulmazlıkları ve çıkarları formüle etme imkânı vermiştir. Aynı şekilde bu kavramlar, bağımsız öznenin saygınlığı fikrini inşa ederler. Çünkü saygınlık fikri söz konusu dokunulmazlıkları ve çıkarları öznenin kendi amacı doğrultusunda kullanabileceği bir tür mülk olarak takdim eder.

Gündelik hayatın teşvik edilmesiyle birlikte, bu bağımsızlık ve saygınlık fikirleri istikrarlı olarak hiyerarşi algılarını aşındırdı ve eşitliği teşvik etti –bu durum sosyal sınıflar, ırklar, etnik ve kültürel gruplar ile cinsiyetler arasında olmak üzere pek çok farklı boyutta ortaya çıktı. En dikkat çekici olan gelişme ise, siyasi yönetimin meşru bir şekli olarak demokrasinin istikrarlı bir şekilde tanınması olmuştur. Öyle ki 20. yüzyıl sorılarında demokrasi siyasi meşruiyetin zaruri kaynağı haline geldi. Herkes, hatta Enver Hoca'dan Agusto Pinochet'e kadar en göze batan düşmanları bile, "seçimler"le ya da "referandumlar"la bir tür demokratik onanma talep etmeye zorlandılar. Gerçek duyguları her ne olursa olsun, artık herkes Jefferson'ın hayatının sonlarına doğru, kendisinin Bağımsızlık Bildirgesi hakkındaki kanısıyla hemfikirdir. Nitekim Jefferson, bağımsızlık bildirgesinin "insanların (bazılarına pek yakında, bazılarına ise daha sonra ancak mutlaka herkese) keşişçe cehaletin ve batıl inancın telkinleriyle kendilerini bağladıkları zincirlerini kırmak ve

• • • •

3 Günümüzdeki bağımsızlık teorileri ilgili tartışmanın kökleri için bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969). Farklı özne görüşleriyle alakası için bkz. Charles Taylor, "What's Wrong with the Negative Liberty", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

otonom yönetimin nimetlerini ve emniyetini elde etmek için bir kıvılcım olacağını" söylemiştir. Bu kanı "hem insan kitlelerinin sırtlarında bir eyerle doğmadıkları, hem de Tanrı'nın inayetiyle meşru bir şekilde onların sırtına binmeye hazır ayrıcalıklı bir sınıfın da çizmeli ve mahmuzlu bir şekilde doğmadığı hakkındaki somut hakikate"[4] dayanır. Bununla birlikte, her ne kadar insanlık "kendi kendini yönetmenin nimetlerini ve emniyetini" elde edemese de, bu idealle çelişen başka hiçbir talep artık açıkça ifade edilemez.

Bütün bu fikirler 20. yüzyılda gerçek güçlerine erişir. Son yüzyılın başlarından itibaren bu fikirlerin Anglo-Sakson ülkelerde iş başında olduğu kesindir. Örneğin İngiltere'de köle ticaretini ilga etmek için, daha sonra da köleliğin yürürlükten kaldırılması için verilen büyük mücadeleyi düşünebiliriz. Köle ticareti 1807'de, köleliğin kendisi ise 1833'de yasaklandı. Bu önlemlerin zamanlamasının ekonomik gelişmelere de bağlı olduğu, Britanya'nın, kendi donanmasına Afrika ve Latin Amerika'ya müdahale etme konusunda sınırsız yetki vererek, kendi kendini uluslararası ahlakın gardiyanı yapmasından maddi fayda sağladığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bütün bunları göz önünde bulundururken, modern dünyamızda artık neredeyse sıradan bir olgu haline gelen, oldukça yeni bir gerçeklikten de bahsetmeliyiz. Bu siyasi bir değişikliği yerine getirmek niyetiyle ahlaki bir mesele etrafında geniş çaplı bir yurttaş hareketinin seferber olması olgusudur. O dönemde insanlar, kendi dönemlerinde tamamen yeni bir şeylerin gerçekleşmekte olduğunun pekala farkında idiler. 1823 tarihli bir beyanda, köleliğin yürürlükten kaldırılması mücadelesi adına kurulan Liverpool topluluğu, ahlaki "gelişme" elde etmekteki daha önce benzeri görülmemiş başarılarını, "genellikle bütün insanların refahı adına asli olan bazı kesin, belirli ve kabul görmüş nitelikleri elde etme amacıyla toplumu entelektüel kitleler halinde birleştirme uygulamasına"[5] atfeder.

Amerika'da kölelik karşıtı savaşta, sayısız alkol karşıtı harekette, 1960'ların büyük Amerikan insan hakları hareketi ve başka diğer hareketlerde hep bu formül yinelenmiştir. Bu hareketler evrensel

• • • •

4 Alıntı için bkz. Fawn Brodie, *Thomas Jefferson: An Intimate History* (New York: Norton, 1974), s. 468.

5 Alıntı için bkz. Byron Davis, *Slavery and Human Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 115.

iyilikseverlik ve adaletin zorunluluğunun ve bu zorunlulukların kabulünün medeniyetimizin bütünleyicisi olduğu duygusunun yayılmasına ve güçlenmesine yardım etti ve bunları yansıttı.

Bu türde bir anlayışı benimsemek büyük önem taşır, çünkü o, yeni ahlak bilincinin, tarihteki yerimizle ilgili belirli bir anlayışla yakın bir irtibata sahip olduğunu göstermektedir. Bir kez daha, iyi anlayışları anlatım şekilleriyle iç içe geçmiştir. İyilikseverliğin zorunluluğu beraberinde, bu çağın, tam olarak bu zorunluluğu benimsemesiyle, tarihte daha önce eşine benzerine rastlanmamış bir şeye neden olduğu algısını getirir. Medeniyetimizin niteliksel bir sıçrayış yaptığını, önceki bütün çağların bir şekilde şaşırtıcı, hatta barbar göründüğünü hissederiz; çünkü onlar başkalarından kaynaklanan ya da kolayca sakınılabilen ıstırap ve ölümü soğukkanlı bir şekilde kabullenirdi. Hatta bu toplumlar, zorbalık ve işkenceyi bir seyir malzemesi yapacak derecede bu konuda ileri giderlerdi. Bu tarihi yenilik duygusu son yüzyılın başlangıcında da mevcuttu. Yukarıda alıntıladığım Liverpool topluluğunun beyanı, "mevcut çağı... insanlığın ahlaki karakterinde ve fıtratında gerçekleşen hızlı ve şaşırtıcı gelişmeden dolayı kendinden önce gelenlerin herhangi birinden daha dikkate şayan bulur".[6]

Bugün hâlâ ahlaki ayrıcalıklılığın uzun insan geçmişiyle ve yukarıda kabataslak çizdiğim bütün bir ahlaki fikirler alanıyla ilişki-

• • • •

6 *a.g.e.* James Turner, *Without God, Without Creed* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), s. 204, 206'da, kendi dönemlerini, acıya karşı duyarlılığıyla yeni bir standart yapılandırıcı olarak gören iki 20. yüzyıl karakterini alıntılar. W. E. B. DuBois 19. yüzyılı biraz da abartılı şekilde "ilk insan sempatisi yüzyılı" ilan eder. Oliver Wendell Holmes, Jr., 1895'te şöyle söyler: "kötülüğün acı anlamına geldiği doktrinini öğrendik ve bütün şekilleriyle acıya isyan etmek giderek daha da büyüdü". Hayvanlara karşı vahşetin engellenmesi için çalışan toplumlardan sosyalizme kadar çeşitli şekillerde acının engellenebileceği ve engellenmesi gereken bir hata olduğunu ifade ettik ve sempati edebiyatı ortaya çıktı".
Victoria dönemindekilerin kendi seleflerine kıyasla gösterdiği, bizim de paylaştığımız, öne çıkmış tarih bilinci ve ilgisinin işte bu ahlaki istisnacılık meselesiyle ilgili olduğu öne sürülebilir. Tarihteki yerleri (ve yerimiz) meselesi onlar açısından (bizim için de) oldukça önemlidir. Bu hem onların (bizim) kendilerinde bazı üstün ahlak standartları sezmeleri, hem de süreç içinde çok değerli bazı şeylerin feda edildiği anlayışından kaynaklanır. Geriye bakmak ilerlemenin gelişim haritasını çıkarabilir veya geriye kazanılamayan kayıpları ifadelendirebilir; genellikle de ikisini birden yapar. Her iki nedenden de, tarih kalıcı bir takıntı haline gelir.

li olduğu anlayışını paylaşırız. Belki de bizler bunu ifade ederken 1823 Liverpoollularından daha çekingen ve daha tereddütlüyüzdür. Bunun nedeni kısmen bu yüzyıldaki kendi vahşetimizdir. Ancak bu güven zedelenmesi, ilgili fikirler konusunda daha yüksek standartların medeniyetimizin ahlak kültürünün bir parçası olduğu fikrini yok etmez.[7] Aksine bu algı, bu medeniyeti ne kadar kolaylıkla sarsabileceği duygusuyla bizi hâlâ etkiler. Kuzey Atlantik toplumlarının halkları hâlâ medyalarının kendilerine bombardıman ettiği vahşet hikâyelerine gizli bir çifte standart uygularlar. Bazı toplumların önemsiz yanılgıları bile şok ve öfkeye sebep olurken, başka yerlerdeki daha büyük cürümlere neredeyse aldırış edilmez.

• • • •

7 Ahlaki istisnacılık son iki yüzyıldır kendi kültürümüzün kolektif öz anlatımında temel bir anlayış olan karmaşık medeniyet fikrinin yalnızca bir yönüdür. Aydınlanma sürecinde geliştiği şekliyle, medeniyet temelde sanat ve bilimlerin gelişimi vasıtasıyla evrildiğimiz durumu ifade eder. Kavram kültürümüzün tabiatın homojen zamanı arka planında oluşumunu anlatan yeni icat edilmiş hikâyenin bir parçasını oluşturur. Hikâye bu kültürü asırlar boyu gerçekleşen kurumsal ve toplumsal değişimle irtibatlandırır. Bu bağlamda Ferguson önemli yazarlardan biridir. Her ne kadar Romantik dönemden itibaren pek çok meydan okumaya muhatap olduysa da, bugün dahi 'medeniyet' ile çok gelişmiş teknik maharet arasında bir bağlantı kurarız –veya bu iki gerçeklik ortak bir inkâra konu olmuşlardır. Bu yirminci asır başlarında Almanya'da yaygınlaşan *Zivilisation* ile *Kultur* arasındaki ayrımda görülür. Bkz. Norbert Elias, *The Civilizing Process*, çev. E. Jephcott (New York: Urizen Books, 1978), Bölüm I, Kısım I.

Ancak başlangıcından beri kavram bilimsel-teknolojik-ekonomik alana hasredilmiş değildi. Daha ziyade sanatlarda, bilimde ve ticaretteki gelişimin gelenekler konusunda bir yumuşamaya neden olacağı gibi bir genel kanaat vardı. "*Le doux commerce* [çatışmasız ticaret]" bizi "medenileştirir". "*Douceur des moeurs* [adabı muaşeret]" ve "*politesse* [nezaket]" başlangıçta adabı muaşeret ve duyarlıklarda bir incelmeye odaklanmıştı ve bunlar "*civilité* [medenilik]" kavramıyla ifade ediliyordu. Fakat on sekizinci asırda "medeniyet" kavramı yeni insanlığın acıları karşısında ahlaki duyarlılık gösterme ve insanlığın genel refahı konusunda dertlenmeyi de içine alacak şekilde genişledi. Benim bu bölümde ilgilendiğim ahlaki boyut budur. Bkz. *a.g.e.*

Bunun yanında, üçüncü bir yön daha vardır. "Medeniyet" daha önce betimlediğim üçlü anlamda kendimizi fertler olarak algılayışımızı da içine alır. "Medeni" insanlar kendileriyle kendi toplumları, kültürleri ve tarihleri arasına nesneleştiren bir mesafe koyabilen insanlardır. Bu tam da modern gelişim hikâyelerinin öngördüğü ve talep ettiği bir mesafedir. Gerçekten de, bizler sadece bu tutumu onlarla paylaştığımız için son iki asrın yazarlarını kendimize daha yakın ve anlaşılabilir buluruz. Öteki zaman ve kültürlerin insanları için böyle bir yakınlık söz konusu değildir.

Suriye devlet başkanı Hafız Esed Hama'da Müslüman Kardeşlerin bir isyanını bastırma esnasında binlerce insanı katlederken, Batı dünyası bu katliama neredeyse hiçbir rahatsızlık işareti göstermez. Lübnan'daki savaş esnasında İsrail'in Sabra ve Şatilla mülteci kamplarındaki katliamlarla dolaylı ilişkisi ahlaki kınamalara maruz kalır. Bu arada da gerçekte öldürme işlemini Lübnan kuvvetlerinin gerçekleştirdiği neredeyse tamamen göz ardı edilir. İsrailliler ise, genellikle bu çifte standarttan şikâyet ederken, bu arada kendilerinin etnosentrik bir övgüye konu olduklarını ya da daha derin biçimde, medeniyetimiz hakkında inandığımız tarihsel ayrıcalıklılık görüşünden yararlandıklarını takdir etmezler.

Bu ahlaki zorunluluklardan kaynaklanan taleplerin çıtasını istikrarlı bir şekilde yükselterek de Liverpoollu atalarımızdan farklılaşırız. Bugün en eğitimli insanlara göre idam cezası cahil geçmişe havale edilmesi gereken bir uygulamadır. Modernite gereksinimleri yükseltilirken niteliksel bir ayrıcalık olma anlayışı sürekliliğini sürdürür.

Bu algıyı, küçük kibirli bir yanılsama diye bir kenara atmak şeklinde bir entelektüel hareket fazla kolaycılık olacaktır. Benalgımızda bir dolu kibir ve yanılsama olduğu şüphe götürmez. Fakat modern dönemlerde Avrupa'dan ortaya çıkan medeniyetin (Avrupa'nın çok ötesine uzanan medeniyetin belirli yönleri) eşitliğe, haklara, bağımsızlığa ve ıstırabın dindirilmesine sıra dışı bir değer verdiği hâlâ bir gerçektir. Bizler bir şekilde evrensel adalet ve iyilikseverliğin çok yüksek taleplerini kendi omuzlarımıza yükledik. Bazı popüler ya da moda "sebepler"e yoğunlaşan ve aynı şekilde öteki ivedi ihtiyaçları ve adaletsizlikleri ihmal eden kamuoyu, bu standartları oldukça seçici bir şekilde uygulayabilir. Vicdansızı savunanlar, sanki başka alçakların varlığı onları mazur gösteriyormuşçasına daima buna dikkat çekmeye çalışır. Güney Afrika savunucuları komünizm üzerine alarm çalar ve komünist rejimlerin savunucuları eleştirmenlerine neden askeri diktatörlüklere saldırmadıklarını sorarlar. Bütün bu özel iddiaların öncülü, gerçekte evrensel adalet ve refah konusunda sorumluluğumuz olduğu kabulüdür. Açıkça pek çirkin bir adaletsizliği eleştirdiğimizde bile, bizi tedirgin eden haksız seçimle suçlama manevrası dahi bu sorumluluk duygusu üzerine temellendirilir.

Bu sorumluluğu kabul etmek genellikle tarihi ayrıcalıklılık doktrinlerinde karşılaştığımız şovenizmi gerektirmek zorunda değildir. Bu doktrinler genellikle iki yönden dayanılmaz bir biçimde etnik merkezlidir. Birincisi, bunlar medeniyetimizin merkezileştirdiği standartlar konusunda bize oldukça yüksek bir not verirler. Ne kadar demokratik, bağımsız, eşitlikçi ya da evrensel olarak iyiliksever olduğumuz hakkında kolaycı bir kendi kendinden memnuniyet duygusu aşılarlar. İkincisi, bu doktrinler başka medeniyetlerin bizden daha fazla kabul etmiş oldukları ve daha yoğun bir şekilde talip oldukları başka niteliklerin de olabileceğini kabul edemezler. Ancak bu her iki hata da düzeltilebilir ve batı Avrupa'dan doğan medeniyetin öteki medeniyetlerin tanımlamadığı bir takım nitelikleri tanımladığı kabul edilebilir. Hatta ciddiye alındıkları takdirde bu müstesna niteliklerin oldukça aşırı taleplerde bulundukları fark edilebilir.

Bu talepler karşısında önyargılı veya sinik bir bakış açısı takınabilir ve bu taleplere yaşam tarzımızın bir parçası olan bir tür riyakârlık, gerçekte pek de ciddi olmadığımız bir konu hakkında kendi kendini takdir eden bir tavır şeklinde bakabiliriz. Ya da bu taleplere Nietzscheci bir şekilde bakıp, bunların yeterince ciddi olarak kastedildiğini, ancak tüm bu niteliklere can veren asıl güdünün kıskançlık ve öz nefret duyguları olduğunu düşünebiliriz. Ya da bu talepleri onaylarken, bunların uzak bir ideal olduklarını ve bu dünyada asla tam anlamıyla gerçekleşemeyeceklerini varsayarak, onları tesirsiz hale getirebiliriz. Bu talepler konusunda dengemizi muhafaza edebilmemiz için muhtemelen bir dereceye kadar böyle düşünmek yerinde olur. Talepleri bu daha mütevazı formuyla kabul etmekle, hayırseverlik uygulamalarının toplumun modern bürokratik yönetiminin bir parçası olduğu gerçeğini de göz önüne alır ve kendimizi rahat hissedebiliriz. Nitekim bu türde ihtiyaçlar örneğin çeşitli menfaatlerin herkesi kuşatacak şekilde tedariki ve de hukuksal temyiz, hakların yeniden kazanılması vb. mekanizmalarla karşılanabilmektedir. Aslında gevşek bir şekilde sosyal demokrasi olarak adlandırdığımız sistemin çabaları çoğunlukla tüm toplumun sıkıntılarıyla alakalanma idealini adeta toplumumuzun gerçek dokusuna ve yöntemlerine entegre etmeye yöneliktir.

Ancak bu türde bir rahatlama hissi, son yıllarda giderek daha fazla göze batan şekilde ortaya çıkan bir gerçek karşısında dura-

maz: bürokrasi kendi adaletsizliklerini ve istismarlarını yaratır ve bürokrasi vasıtasıyla daha da görünür hale gelen çok miktardaki ıstırap, bürokrasinin mekanizmaları vasıtasıyla sonlandırılamaz. Tüm insanların dertleriyle dertlenme talebini karşılamanın belirli bir yöntemi yoktur. Bu talebi ciddiye alacak olsak, yani onu karşılamak için durmaksızın çalışsak, bu durumda kaçınılmaz olarak şu soru karşımıza çıkacaktır: bu sürekli gayreti neyle besleyebiliriz? Bu şekilde bizim normal olarak insanın ahlaki eylemlerinde gözlemlediğimiz sınırı aşabilmemize olanak veren güdü ne olacaktır? Bu sınırlar yeterince açıktır. Bunlar arasına sınırlı sempati duygularımız, makul ölçüdeki kendimizle meşguliyetimiz ve insanların kendilerini bir düşman ya da bir dış gruba nispetle tanımlamaları yönündeki yaygın eğilim sayılabilir.

Bugün kendimize sormamız gereken en önemli sorulardan birinin bu olduğunu düşünmekteyim ve bu soruya sonuç kısmında geri döneceğim. Ancak benim buradaki amacım açısından önemli olan şey, herhangi bir tarihi ayrıcalıklılık (*historical exceptionalism*) doktrininin veya kendi üzerimize geçmişte hâkim olandan daha köklü talepler yükleyebileceğimiz ve yüklememiz gerektiği konusundaki herhangi bir inancın bu soruya en azından zımnen de olsa bir cevap vermesi gerektiğidir. İnançsız Aydınlanmanın ahlak kaynakları problemiyle yüzleşmekteki isteksizliğinden dolayı, bazı durumlarda bu cevap oldukça belirsiz olacaktır. Ancak en azından, talepleri ciddiye alacaksak, bu konuda bir yanıtın olduğunu varsaymak zorundayız.

Aslında bu soruya verilmiş pek çok cevap mevcuttur ve bu cevaplar ahlak kaynakları hususunda farklı görüşleri yansıtırlar. Nitekim bu farklı ahlak kaynakları anlayışları, son iki yüzyılda kısmen birbirlerini şekillendirmişler ve kısmen de birbirleriyle zıtlaşmışlardır. Bu cevaplar ve cevapların ilişkileri konusunda daha açık bir görüşe sahip olabilmek için 19. yüzyıla geri dönmek durumundayız. Bu gelişme farklı şekiller almıştır; en dikkate değer olan farklılaşma ise, Anglo-Sakson toplumlar ile Fransız toplumları arasındaki esaslı ayrılıktır. Fransız toplumunda ilerleme militarist bir laiklik anlayışıyla gerçekleştirilmiştir; kilise tarafını tutanlar ise bu ilerlemeye büyük ölçüde karşı çıkmıştır. Ancak İngiltere ve Amerika'da ayrıcalıklılık fikri, Hıristiyan ve Aydınlanmaya ait algıların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştu. İlerleme anlayışı ve rasyonel şekilde

tasarlanmış gelişmeye yapılan vurgu Aydınlanmadan kaynaklanır. Ancak gelişmenin ilhamı ve itici gücü büyük oranda hâlâ Hıristiyan inancından kaynaklanıyordu. Ayrıcalıklılık anlayışı Hıristiyan (ya da genellikle Protestan) medeniyetine atfedildi.[8]

Aslında kölelik karşıtı mücadele kısmen William Wilberforce ve Clapham Mezhebinin öncülüğünde, eğitimli sınıfların giderek artan dinsizliğine karşılık olarak evanjelik Hıristiyanlığı ihya etmek için bir girişim olan bir diriliş hareketinden kaynaklandı. Wilberforce bu tür bir dejenerasyonun modern Fransa'da olduğu gibi "tavır bozukluğuna, ahlaki bozukluklara, israfın yaygınlaşmasına, dahası dinin itibarını yitirmesine" götürebileceğinin farkına vardığını düşünür. Ancak Hıristiyanlık sadece kendi kalbinden, "uygulamalı (*practical*) iyilikseverlik"ten hareketle yeniden canlandırılabilirdi.[9] Aslında bu yeniden canlandırma hareketi başarılı da oldu. Kraliçe Victoria dönemi, genel olarak 18. yüzyıla nispetle daha fazla dindar ve dinin durumu konusuyla daha fazla alakalı bir dönem olmuştu. Ancak bu yenileme hareketinin neticesinde doğan inanç –başka nitelikleri yanında, uygulama boyutuna olan yoğun ilgisiyle– Aydınlanmadan önce mevcut olan din anlayışından kayda değer bir şekilde farklıydı.

Kölelik karşıtı hareketlerle başlayan bu ahlak mücadeleleri teist ve seküler ahlak kaynakları arasındaki girift ilişkiyi, en azından Anglo-Sakson kültürlerde, kısmen açıklığa kavuşturdu. Hıristiyan inancının gereksinimlerinin, genellikle faydacı hesaplamalar bağlamında anlaşılan yüksek derecede bir sosyal reformu bunlara ilave edebilmek için nasıl yeniden tanımlandığını yukarıda görmüştük. Bu değişim, İngiliz Protestanlığında, kökleri dindarlık, yenilenme ve düzenli bir toplumsal hayat arasındaki güçlü Kalvinci bağlantıya kadar giden bir geleneğe dayanır. Söz konusu gelenek, güçlü bir uygulamaya yönelik güçlü bir hayırseverlik unsuru içermişti; bu unsur yeni durumda sadece Aydınlanmış çağın sözde yeni bulguları ve kapasitelerine uygun olarak biraz genişletilmeliydi. Püritanizmin kökleri, İngilizce konuşan hareketlere özgü tipik

• • • •

8 Turner, *Without God*, s. 86-88'de bazı Amerikalı evanjeliklerin ilerleme fikrini ve Amerika Birleşik Devletleri'nin istisnai misyonununu kabullerinde ne kadar ileri gittiklerini gösterir. İkinci Geliş'ten önceki altın çağ olan *postmillennial* inanç, 19. asrın ikinci yarısında çok yaygınlaştı.

9 *a.g.e.*, s. 40.

radikalizm, sosyal reform ve ahlaki tavizsizlik ilkelerinden oluşan karışımı açıklar. Amerika'daki kölelik karşıtı hareketi başarıyla sonuçlandıran aktivistlerin pek çoğunun daha sonra içki karşıtı hareketlerde de rol aldığını görürüz. Yeni Hıristiyan çağının ayrıcalıklılığı anlayışı, işkence, eziyet, kabalık, ayyaşlık ve genel fiziki hastalıklar gibi şeyleri birbiriyle ilişkilendirerek, bunları yeniçağın üstesinden gelmesi gereken nitelikler olarak tanımladı.[10]

Bunun ötesinde, bu hareketler Hıristiyan ve sekülerleştirilmiş ahlak kaynakları arasındaki girift ve çift yönlü ilişkiye ışık tutar. Bir yanda, İngiliz ve Amerikan kölelik karşıtı hareketlerinin her ikisinin de itici gücü dini idi. Aslında bu hareketlerin dönemin İngilizce konuşan toplumlarında dini duygular olmaksızın aynı bağlılık gücünü, aynı inatçı hedefi ya da fedakârlığı göstermesi imkânsızdı. Aydınlanma filozofları, genellikle kölelik karşıtı olsalar da, pek çoğu ırkçı teorilere eğilim gösteriyordu. Örneğin Hume siyahların ikinci derecede insanlar olduğunu düşünüyordu. Bu tür ırki farklılıkları göz önünde tutmak, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesini sarsmak suretiyle onun yerine deneysel bilimi yerleştirmenin bir metodu olarak düşünülüyordu. O an için bu ırkçı söylemlerin önemli pratik bir neticesi yoktu ve bunlar sadece Hıristiyanlık karşıtı bir uygulama olarak algılanıyordu. Bu bilimciliğin, tüyler ürperten etkileriyle hatırlanan gerçek canavarlar üretmesi daha sonraları, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın başlarında gerçekleşecekti.[11]

Ancak 18. yüzyılda insan ırkının birliğini ateşli bir şekilde savunma sorumluluğunu hissedenler inançlı Hıristiyanlar olmuştu. Atlantiğin her iki yakasında kölelik karşıtı davanın motor gücü Hıristiyanlardı.

Bununla birlikte bu akımlar, sekülerleşmeye değilse de, heterodoksiye yol açtılar. Bunun sebebi kısmen bu hareketlerde rol alan Hıristiyanların, genellikle siyasi makamları ellerinde tutan daha ihtiyatlı ve muhafazakâr din kardeşleriyle aralarının açılmasıdır. Kölelik karşıtı davaya tam olarak baş koyanlara göre, kölelik karşıtlığı duruş Hıristiyanlığın olmazsa olmaz bir gereğiydi; dolayısıyla da bu konuda herhangi bir ödün ihanet demekti. Bu nedenle, kurumsal dini otoritelerin bu konudaki suskunluğu ya da hareketi

• • • •

10 Bkz. *a.g.e.*, s. 212.

11 Bkz. Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981).

onaylamaması, genellikle kölelik karşıtı Hıristiyanları söz konusu otoriteye baş kaldırmaya götürüyordu.

Aslında, temelde inançsız Aydınlanmanın doğmasına yardım etmiş olan kiliselerin içinde de benzer bir diyalektik yaşanıyordu. Bir Kalvinistin bakış açısından, kölelik karşıtı davayla gereğinden fazla özdeşleşme, kurtuluşu salih amellerde arama şeklindeki Katolik hataya dönüşebilirdi. Köleliğin ilgası taraftarının bakış açısına göreyse, bu konuya tam anlamıyla baş koymaktan başka tüm tavırlar bir irtidat kabul ediliyordu. Bu iki bakış açısının uzlaşması neredeyse imkânsızdır. Hiper-Augustinuscu görüş Hıristiyan inancının tanımı olarak genel kabul görmeye başladıkça, seküler reforma tam adanmışlığın Hıristiyan inancıyla tam anlamıyla uzlaşamayacağı kabul edilir. Böyle olunca da kölelik karşıtı davaya tam olarak bağlananlar, söz konusu adanmışlıkları nedeniyle ortodoks Hıristiyanlığın dışına itilmiş olacaklardı. Burada dini bir güdünün ve görüşün insanları bazen dini inancın dışına itebilmesi gibi bir paradoksla karşılaşırız.

Bu türde baskılar Amerika'nın kölelik karşıtı din adamı Henry Clarke Wright'ın kariyerinde de görülebilir. Wright "İsa'nın ahlak reformistlerinin prensi... aynı zamanda da barış prensi" olduğunu tasdik eder. Ancak kölelik konusunda kilise kurumunun suça iştirakı ve William Lloyd Garrison'a işkence etmesi Wright'ı çileden çıkarır ve böylece o daha heterodoks görüşlere doğru kaymaya başlar. Şu isimde bir risale kaleme alır: "The Bible, if Opposed to Self-Evident Truth, is Self-Evident Falsehood" ("Eğer Kitab-ı Mukaddes aşikâr hakikate karşı ise o halde onun yanlışlığı aşikârdır"). Rahip, "Voltaire'in Tanrı krallığına Amerika'nın köle sahibi ruhban sınıfından çok daha yakın olduğunu" ilan eder.[12]

Burada karşılıklı destekleyici zıtlaşma yönünde bir eğilimi görüyoruz. Bir taraftan hiper-Augustinuscu Hıristiyanlık inançsızlığın ahlaki referanslarını güçlendirir; buna karşılık, bu durum hiper-Augustinuscu müminlerin seküler reform hakkındaki şüphelerini derinleştirir. Fransız Aydınlanmasında bu tür bir kutuplaşma açıkça görülür. O günden beri de toplumsal davalara bağlı Hıristiyanlar arasında din dışına kayma göze çarpar –örneğin, günümüz Çinli misyonerleri komünist olmuşlardır.

• • • •

12 Davis, *Slavery*, s. 142'de alıntılanmıştır.

19. yüzyılda bu reformcular ve diğer bazıları, Hıristiyan inancının sınırları dışına çıktığında çok önemli bir şey gerçekleşti. Ancak bu gelişmenin "sekülerleşme"ye doğru akıcı, sürekli ve tek yönlü bir hareketin parçası olduğunu düşünmek hata olur.[13] Reformun altında yatan ilk güdü son derece dini bir hissiyat idi. Bu güdüden bazı unsurlar aynen kalmıştır. Burada söz konusu olan bu dini unsurun bir anlamda seküler güdüyü kutsallaştırabilmesi meselesi değildir. Bunun yanında, dini dürtü, bazı yönlerden ilk dönem kölelik karşıtı mücadelelerin varisleri olan daha sonraki reform hareketlerinde çok fazla görünür olabilir. Bu durum yüzyılın sonlarında William Jennings Bryan gibi bir liderde görülür. Hatta daha çarpıcı bir şekilde, Martin Luther King'in öncüsü olduğu ve din adamlarının çok önemli liderlik rollerini üstlendiği 1960'ların insan hakları hareketinde de aynı şeyi görürüz. Hatta çok daha fazla sekülerleşmiş bir Britanya'da, Nükleer Silahsızlanma kampanyasının lideri çok yakın zamanlara kadar üst düzey bir Katolik rahibiydi. Pek tabii ki, insan hakları hareketinde yer alan ve önceleri inançlı Hıristiyanlar olan genç aktivistlerde de aynı seküler dönüşüm gerçekleşti. Bununla birlikte, derin bir ahlaki bağlılık gerektiren bu davalarda dini liderliğin sıkça görüldüğünü de not etmeliyiz.

22.2

19. yüzyılın son yarısında Anglo-Sakson ülkelerde inançsızlığın yükselişiyle birlikte önemli ve geriye dönüşü imkânsız şeyler gerçekleşti. Bu dönemde, söz konusu ülkeler herhangi bir şekilde Tanrı'ya inanmanın itiraz kabul etmediği bir durumdan, adeta teizmin diğer birçok seçenek arasında bir seçeneğe dönüştüğü, ahlak kaynaklarının da ontolojik olarak çeşitlendiği bir duruma geçtiler. Belki de Latin toplumlarda bu dönüşüm çoktan gerçekleşmişti; Fransa bu hayati dönüşümü Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nde tecrübe etmişti. Ancak İngiltere'de ve Amerika'da bu dönüşüm 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti. Yüzyılın ilk yarısında orada ortodoks dini inanca doğru şiddetli bir geri dönüş gerçekleşti –Clapham mezhebi evanjelikleri aslen bu hareketin bir parçasıydılar– ve Deizm bir süre için gözden düştü. Yüzyılın sonraki bölümünde

• • • •

13 Bkz. *a.g.e.*, s. 142 ve devamındaki tartışma.

ortodoksi tekrar gözden düştüğünde, inancın zıttı istikametindeki hareket bu sefer Deizmden daha da ilerilere gitti. Ateizm ya da "agnostisizm" artık bir seçenek haline gelmişti.

İngiltere'de ve Amerika'da gerçekleştiği şekliyle bu değişimi incelemek mevcut durumumuzu aydınlığa kavuşturmaya yardımcı olacaktır. Burada 19. bölümde tasvir ettiğim inançsız Aydınlanmanın temelini oluşturan aynı reaksiyonların tekrar yürürlükte olduğunu görürüz. Orada söylediğim gibi, dini inancı kaybetmemizin "bilim"in veya modern ekonominin gelişmesinin kaçınılmaz sonuçlarından kaynaklandığı yolundaki yaygın görüş, bu reaksiyonların ahlaki tabiatları hakkındaki algılarımızı bulanıklaştırır. Pek çok inançsız bu türde bir hikâyeye inanır. Göreceğimiz üzere, bu düşünce onların bakış açılarını yansıtsa da düşüncelerini gerçekten izah etmez.

Bu iki türdeki açıklamalar bugün de sıklıkla yapılır. İnanç ya bilimsel rasyonelliğe yol verecekti ya da endüstrileşmeye ve hareketli, teknolojik toplumumuzun gelişimine kurban olacaktı. Ya da iki açıklama birleştirilebilir. Victoria dönemi inançsızlığının büyük öncülerinden Leslie Stephen buna benzer bir inanca sahipti. Stephen, bir tür bilimsel rasyonelliğin neticede galip olmak zorunda olduğunu düşünüyordu. "Eğer bir ırk giderek kendisini çevresine uyarlar ise, o ırkın inançları da aklın dış evrenin eksiksiz bir betimlemesini vereceği bir inanç formuna yönelecektir". Din neticede kaybolup gitmek zorundadır. Yine de Stephen başka etkenlerin de bu konuda etkili olduğunu kabul eder: "Fakat büyük güçler yavaş yavaş etkili olabilir; dünyanın dengenin bir tarafından öte tarafına hareket etmesi, ancak pek çok çalkantı ve uzun süreli dalgalanmalardan sonra gerçekleşebilir".[14]

Aslında belli öncülleri paylaştıkları için bilimsel ve kurumsal diye adlandırabileceğimiz bu iki açıklamayı birleştirmek kolaydır. Açıklamaları daha derinlemesine incelediğimizde benzerlikleri daha da barizleşir.

Kurumsal açıklamanın yetersizliği açıktır. Bununla büyük toplumsal değişimlerin inandığımız şeyler açısından önemli neticeleri olmadığını kastetmiyorum. Nasıl etkili olmasınlar? Endüstrileşme,

• • • •

14 Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, 2 c., (Londra J. Murray, 1902), I, 17.

şehirleşme, zenginleşme, teknolojik toplumun doğuşu, dar bir anlamda "sekülerleşme" olarak adlandırılan şey –yani açıklamaya çalıştığımız bütün bir bakış açısı değişimi değil de, son yüzyıllarda kilise kurumlarının görüş alanının dışındaki sosyal hayatın pek çok yönünde gerçekleşen değişim– bütün bunlar hayatlarımızı değiştirdi. Bu değişimler olaylara bakış şeklimizi değiştirdi. Ancak burada sorgulanması gereken şey, bütün bunların dini inancın yitirilmesinde yeterli koşulları oluşturduğu tezidir. Bu koşulların inancı ortadan kaldırma neticesine varıp varmamaları, kültürde cereyan eden başka hadiselere bağlıdır. Nitekim dini inancın anlamı, dini inanca olası alternatiflerin tabiatı ve inancın maruz kaldığı gerginlikler gibi sahalardaki değişimler bu konuda etkilidir. Kurumsal açıklamanın ardındaki basit bağlantı tezi, bu sosyolojik değişimler Batının ötesine yayıldığında ve başka yerlerde farklı neticeler doğurduğunda belki de çürütülmüştü.

Basit bağlantıyı doğru kılan şey ne olabilir? Eğer dini inanç yanlış doğası sadece belirli uygulamalarla maskelenen, göz boyayıcı inanç gibi bir şey ise, o halde bu uygulamaların solması ve yerlerine başkalarının geçmesiyle çökecektir. Nitekim sihirsel bazı bağlantılar hakkındaki bazı inançlar bu şekilde kaybolup gitmişlerdir. O halde bu açıklama genellikle kurumsal açıklamanın altında yatan varsayımdır. Ancak bu tam da bilimsel açıklamalarda varsayılan düşüncenin aynısıdır. İşte bu nedenle de kurumsal ve bilimsel açıklamalar birbirleriyle uyuşurlar. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz. Bakış açısındaki değişim konusunda herhangi bir kurumsal açıklamanın kültürel bir arka plan açıklamasıyla desteklenmeye ihtiyacı vardır. Dinin bilimsel rasyonellik karşısında yok olduğu şeklindeki basit bilimsel öncül, kurumsal açıklamaya da arka plan sunar. Eğer bu açıklama makul değilse, o halde onun yerine koyacak başka bir şeye ihtiyaç duyarız.

Kaba olmasına rağmen, bilimsel tez Victoria döneminde doğan fiili dramın etkisiyle biraz inanılırlık kazanır. Bu dönemde teoloji ile bilim arasında bir savaş yaşandı ve teoloji kaybetti. Pek çok muhafazakâr, kendilerini, en derin özlemlerine rağmen, inançtan vazgeçmeye zorlanmış hissetti. İngilizce konuşan ülkelerde inançla inançsızlık arasındaki ilişkiye bakışımız bu kurucu mücadeleyle belirlenmiştir. Pek çok açıdan da bu mücadele konusundaki yanlış anlayışlarımız, bu ilişkiye bakışımızı bulanıklaştırmıştır. Bilim üze-

rine mücadele yeterince gerçekti. Jeoloji anlayışımızda, özellikle de dünyanın muazzam yaşı hakkında ve daha da önemlisi biyoloji anlayışımızda son yüzyılda büyük atılımlar gerçekleşti. Biyoloji anlayışımızdaki atılımda, yaşam olgularını kapsamlı bir şekilde açıklama olasılığı –mekanist bir açıklama dahi olsa– ortaya çıkar. Pek çok boyutta içinde mukim olduğumuz tabiat hakkında yeni bir anlayış gelişir: mekân, zaman ve daha sonra tabiatın mikro yapılanması boyutları bunlardandır. Yeni zaman perspektifi ve de biyolojideki yeni istikamet, 1859'da Darwin teorisinin yayımlanmasının büyük etkisiyle bir araya geldi. Bu yeni yönelimin etkileri, yarım yüzyıl sonraki Freud teorilerinin etkileriyle yüzyılımızda da sürer.

İnancın temellendirildiği entelektüel yapılar nedeniyle, Darwin'in düşüncelerinin, özellikle Protestan ülkelerde olmakla birlikte sadece oralarla da sınırlı kalmayan, inancı tahrip edici neticeleri oldu. Önceki iki yüzyılda tasarımın Yaratıcı'nın mevcudiyetinin kesin bir kanıtı olduğu yolunda argümana çok büyük yatırımlar yapılmıştı. Bunun Deizm için ne kadar merkezi bir öneme sahip olduğunu görmüştük, ancak bu neredeyse kilisedeki bütün eğilimleri etkiledi. 18. yüzyılda Cotton Mather gibi aşırı ortodoks bir figür bile, "bütün cisimlerden üstün, hatta bütün cisimlerin *Yaratıcısı* ve *Hükümranı* olmak zorunda olan bir varlık çok aşikâr bir şekilde her yerdedir", "*Ateizm* sonsuza değin uzaklaştırılmıştır ve dünyadan kovulmuştur"[15] diyebiliyordu. Darwin, bir tasarımcı olmaksızın da bir tasarımın olabileceğini göstermekle, bu usavuruş metodunda geniş bir boşluk yarattı.

Protestan kiliselerinde Kitab-ı Mukaddes literalizmine yöneliş ve Locke ve başkalarının önceden vurgulamış oldukları inanılırlığının kanıtı olarak İsa'nın mucizelerine yaşamsal bir apolojetik önem verilmesi de Hıristiyan inancında doğan bu kırılganlığa katkıda bulundu. Bu ve de başka etkenler, 19. yüzyılın bilimsel buluşlarını, bugün pek de açık olmayan bir şekilde, Hıristiyan inancıyla taban tabana zıt gösterdi.

Bunlar şiddetlendirici durumlardı, ancak bunlar inanmayanlar arasında daha da güçlü olan bilim ile din arasındaki çatışmanın kesinliği algısını tam olarak açıklamazlar. Onları bu kadar emin kılan şey neydi? Entelektüel olarak, bu kesinliği sağlayan etken "bilim"

• • • •

15 Turner, *Without God*, s. 57'de alıntılanmıştır.

kelimesiyle işaret ettiğim bir tür tez idi. Buna göre, o dönemde sistemleştirildikleri şekliyle tabiat bilimlerine ait metotlar ve yöntemler inanmaya ihtiyaç duyduğumuz bütün hakikatleri temin etmeye yeterlidir. Onları bu teze inandıran şey ne idi? Kesin gerekçeler değildi, çünkü ortada böyle bir kesin gerekçe yoktu. Hakkında inanç esasları formüle etmek zorunda olduğumuz bütün meselelerle ilgili bu şekilde hüküm verilebileceği konusunda bizi temin eden kesin bir gerekçe yoktur. Bilimciliğin kendisi iman sıçraması (*leap of faith*) gerektirir.

Bu inancı güçlendiren, onun kendi ahlak vizyonudur. Burada Victoria dönemindeki büyük inançsızlık dramasına çok benzeyen bir durum vardır. Burada olan şey, bilimin bilim olmayanla basitçe yer değiştirmesinden ziyade, eski ahlak görüşünden ortaya çıkan ve onun yerini alan savaşçı bir alternatif olarak yeni bir militan ahlak anlayışının ortaya çıkmasıdır.

Bu bakış açısı modern kültürün ana bileşenlerinden birisidir. Bu unsurun en önemli niteliği "inanç etiği" (Victoria dönemi sonlarındaki etkili bir kitabın ismi) ilkesidir.[16] Buna göre yeterli kanıtın olmadığı şeye inanılmamalıdır. İki ideal bu ilkeyi güçlendirmek için birleşir. Birinci ideal, bu sayfalarda sık sık incelediğim kendi kendinden sorumlu rasyonel bağımsızlık idealidir. Buna göre, [önemli meselelerde] herhangi bir otoriteye boyun eğmeksizin, kanıta dayalı olarak kendi kendimize karar vermek zorundayızdır. İkinci ideal ise, bir tür inançsızlık kahramanlığıdır; sevimsiz ve tatminsiz de olsa eşyanın hakikatiyle yüzleştiğini bilmekten doğan derin manevi doyumdur.

Bu tema dönemin yazımlarında sürekli yinelenir. Önceden bir din adamı olan Samuel Putnam, insanlığın tek bir "umut parıltısı" bile olmaksızın bütünüyle yok olup gideceği "ebedi dipsiz kuyuya" bakmaya hazırdı. Din ona başkaldırır: "bu kötü kader önünde dinin zayıflığı, yanlışlığı!" Onun "Geceye karşı çocuğun bu çığlığıyla", "korkağın duyarlılığıyla" hiçbir ilişkisi yoktur.[17] "İnsanın kendi kaderinin kötülüğünü anladığı o an, kendi varlığının ihtişamının doğduğu andır. Çünkü insan sevebilir; tahammül edebilir; kork-

• • • •

16 W. K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays*, ed. Leslie Stephen ve Frederick Pollock (Londra: Watts, 1947).

17 Turner, *Without God*, s. 216'da alıntılanmıştır.

maksızın yok olabilir". Victoria dönemindekiler sık sık çıplak hakikatle yüzleşmeyi gerektiren bir "mertlik"ten bahsederlerdi.[18]

Eğer bir kimse inanamıyorsa, o halde dürüstlük o kimsenin hiç çekinmeden açıkça konuşmasını gerektirir. Bu noktada agnostikler, evanjelik Hıristiyanlıkla olan yakınlıklarını gösterirler, zaten onların pek çoğu eski evanjelik Hıristiyanlardır.[19] Charles Eliot Norton "samimiyetsiz iman takriri" "günahını" işleyen inananları suçlar. Thomas Huxley geleceğe olan inancını kendi düşüncesine dayandırır: "gelecek kuşaklarımız ne kadar kötüleşseler de, inanıyormuş gibi görünmek çıkarlarına daha uygun geldiği için, inanmaları için hiçbir nedenleri olmayan şeye inanmış gibi yapmamak kuralına inandıkları sürece, ahlaksızlığın en adi seviyelerine erişmeyeceklerdir".[20]

Bu türde bir etik anlayışı, bilimsellik gibi bir tavrı gerektirir; bu ise kişinin inanmak için iyi bir nedeni olduğu şey ile bu sınırı aşan şey arasındaki keskin bir sınırdır. En önemli soruların etrafının hakiki anlamda gizemle kuşatıldığı bir evren, bu açık seçik ahlaki çağrının altını oyar. İdeal olarak, zihinlerimizde barınmaya çalışan inançlar arasında adeta koyunları keçilerden ayırabilen, bilimsel metodun ilkeleri gibi açık ilkelere ihtiyaç duyarız. Caiz ile yasak arsındaki bu net sınır anlayışı, bu kimselerin Evanjelik geçmişlerine ait bir başka güçlü işarettir. Burada epistemoloji ve ahlaki coşku karşılıklı olarak birbirini destekler.

İnanç etiği, bilim aracılığıyla üçüncü bir ana güçle yani iyilikseverlik talebiyle irtibatlandırılır. Tıpkı inançsız Aydınlanmadaki gibi, Victoria dönemindekilere göre de bilim, teknolojideki ilerleme ile dolayısıyla da insanlığın durumunun iyileşmesiyle ilişkilendirildi. Bu Bacon'a kadar geriye giden bir gelenek idi. Bu nedenle dinden bilime dönüş, ruhun daha fazla arındırılmasına ve daha

• • • •

18 *a.g.e.*, s. 235'de alıntılanmış.

19 Bkz. Evanjelizmin etkileri için bkz. Noel Annan, *Leslie Stephen* (Londra: Weidenfeld, 1984), Bölüm 5. Annan, Stephen gibi, İngiltere'de ilk dönem agnostiklerinin pek çoğunun evanjelik bir arka plandan geldiklerini belirtir. Turner, *Without God*'da Birleşik Devletler için benzer bir duruma işaret eder. İnançsızlığın ilk dönem öncülerinin pek çoğu din adamıydılar ya da din adamlığına has bir arka plana sahiptiler.

20 Turner, *Without God*, s. 216, 217'de alıntılanmıştır.

fazla mertliğe işaret ettiği gibi, aynı zamanda bu nitelikleri insanlığın durumunun ilerlemesi ve refahı gereksinimiyle aynı hizaya sokar. Aslında kutsal olmayan bir evrenle yüzleşme cesareti agnostiklerin insanlığın durumunun iyileşmesi adına yapmaya gönüllü oldukları bir fedakârlık olarak düşünülebilir. Amerikalı bir inançsızın kelimeleriyle agnostiklerin "muhteşem felsefeleri" onlara "insan ırkının ilerleyen yürüyüşü uğruna kendimizi ve şahsi sıkıntılarımızı unutmayı" öğretir. Aslında Bentham ve inançsız Aydınlanmada gördüğümüz gibi, pek çokları Tanrısız bir evrenle yüzleşmenin içimizdeki iyilikseverlik potansiyellerini serbest bıraktığı düşüncesini benimsedi. Başka bir Amerikalının ifadesiyle, "kişi Tanrı'ya ya da evrendeki ebediliğe olan güvenini kaybettiği an," "yalnızca insani yardımın mümkün olduğu noktada, yardım etme konusunda daha fazla kendine güvenli, daha cesaretli, daha istekli hale gelir".[21]

Bu temalardan bazıları Thomas Huxley'in bir mektubundaki etkileyici ifadelerde bir araya gelir. Huxley mektupta kendi ahlaksız gençliğinden ve daha sonraki değişiminden bahseder ve buna neden olan şeyi sorar: "acaba bunun nedeni ebedilik ümidi mi yoksa gelecekte mükâfatlandırılma ümidi miydi?" Bunların hiçbiri onun değişiminde bir rol oynamadı:

> Hayır, tam olarak neyin iş başında olduğunu söyleyebilirim. Carlyle'nin *Sartor Resartus* adlı eseri beni teolojiden tamamıyla yoksun derin bir din anlayışının mümkün olduğunu görmeye

• • • •

21 *a.g.e.*, s. 238'de alıntılanmıştır. Bu bölümde Anglo-Sakson dünyadaki gelişmelere yoğunlaşacağım; ancak ateizmle hümanist iyilikseverlik arasındaki bu bağlantıyı bazı Kıta Avrupası düşünürleri çok daha bariz bir şekilde göstermişlerdir. Aslında Feuerbach bunun ilk seslendiricisidir. İnsan bütün hazinelerini boş yere Tanrı'ya harcamıştır; ateist olmakla da bütün bunları geri alır. İnançsızlık bu hazineleri ("ahlak kaynakları" diyelim) insanın kendi kendini benimsemesi için serbest bırakır. Feuerbach'ın çalışmalarının pratik amacı, 1848'deki şu ifadede bariz bir şekilde ortaya çıkar: "yazılarımın ve de derslerimin amacı insanları ilahiyatçılardan antropologlara, teofilistlerden filantropistlere, ahiret adaylığından bu dünyanın ve zamanın öğrencilerine, semavi ve dünyevi monarşinin siyasi dalkavukluğundan bağımsız, özgüvenli dünya vatandaşlarına çevirmektir". Bkz. L. Feuerbach, "Vorlesung über das Wesen der Religion", *Gesammelte Werke*, c. 6 (Berlin: Dietz, 1967), s. 30-31. Bu duruşun Marx üzerindeki etkisi malumdur. Bkz. F. Engels, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", *Marx-Engels-Werke*, c. 21 (Berlin: Dietz, 1962), s. 272.

> yöneltti. İkinci olarak da, bilim ve bilimsel metotlar bana otoriteden ve gelenekten bağımsız bir sükûnet mahalli temin etti. Üçüncü olarak, sevgi bana insan tabiatının kutsallığını kavrattı ve bana derin bir sorumluluk duygusu verdi.[22]

Bu Victoria dönemi dininde böylesi bir gedik açan güçlü bir alternatif ahlak anlayışıdır. Buradaki mesele bilim ile inanç arasında varsayılan mantıksal bir bağdaşmazlıktan ibaret değildi. Aksine inanmamaya yönelik bu otoriter ahlaki talep, Victoria döneminde yaşayan pek çoklarını hüzünlü de olsa babalarının inancını terk etmek zorunda hissetmeye götürdü.

Bilimsellik yanılsamasının güçlü oluşu sadece son yüzyılda bu inançsızlık dramasının üzerinde oynandığı özel alandan dolayı değildi. Göstermeye çalıştığım gibi, bu inançsızlık dalgası aynı zamanda inanç etiğinin bizatihi kendisi tarafından da vücuda getirilmişti. Bu bizi bilimselliğin bu ya da şu çeşidine doğru iter ve dolayısıyla da kendi daha derin güdülerini gizler. Bu güdüler kurucuların eserlerinde az çok su yüzüne çıkar. Bu nedenle onların eserlerine dönüp bakmak bize fayda sağlar. Ancak onların pek çok 20. yüzyıl taraftarlarına göre, ahlaki boyutun herhangi bir şekilde tanınması bütünüyle bastırılmıştır.

Sosyobiyoloji uzmanı Edward O. Wilson bu konuda çarpıcı bir örnektir. Onun *On Human Nature* eserinde, bilimsellik ahlakı bütün bütün yutmuş durumdadır. Aslında burada bize kabaca indirgemeci bir ahlak açıklaması sunulur. Doğal seleksiyon, belli tepki eğilimleriyle, "büyük oranda bilinçsiz ve rasyonel olmayan" "içgüdüsel duygularla" ilişkilendirilir.

> Herkes gibi filozoflar da sanki gizli bir kâhine danışıyorlarmış gibi kendi şahsi duygusal tepkilerini çeşitli alternatiflerle ölçerler. O kâhin beynin derin duygusal merkezlerinde, büyük olasılıkla da limbik sistemde bulunur... İnsanın bunlara dayanan duygusal tepkileri ve daha genel etik uygulamaları binlerce nesil boyunca doğal seleksiyonla azımsanmayacak bir derecede programlanmıştır.[23]

• • • •

22 Stephen, *English Thought*, s. 240'da alıntılanmıştır.

23 *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), s. 38, 6.

Ya da;

> İnsan davranışı –davranışı yöneten ve onu yönlendiren en derin duygusal tepki kapasiteleri gibi– insanın genetik malzemesinin korunduğu ve korunacağı karışık bir tekniktir. Ahlakın ispatı mümkün başka hiçbir işlevi yoktur.[24]

Bu türde indirgemeci bir duruş çok derin bir anlamda pek tabii ki savunulamaz; yani hiç kimse bununla yaşayamaz ve dolayısıyla da kendisiyle yaşadığımız şeyin mevcut en iyi anlatımı farklı olmak zorundadır. Bu durum kitabın sonuna doğru yüzeye çıkar; burada Wilson tutarsızlık konusunda son derece umursamaz bir tavırla kendi ahlaki görüşünü açıklar. Kendisi bizzat "evrimci destan"dan, özellikle de insanoğlunun araçsal aklın mahareti ve ileri görüşlülüğü vasıtasıyla olağanüstü yükselişinin hikâyesinden çok fazla etkilendiğini itiraf eder. İnsana saygı duyulmasını gerektiren şey yalnızca onun başarısı değildir; asıl olan insanın bu başarıya kendi bilgisini geliştirmesi ve kendi görüş açısını genişletmesiyle erişmesidir. "Gerçek Prometeuscu bilim ruhu, insanı bilgiyle donatarak ve ona fiziki çevre üstünde belli bir hakimiyet vermek suretiyle, insanı bağımsızlaştırmak demektir".

Bu yüce bilgi ve vizyon insanın özlemlerini değiştirebilir. İnsan kendi geçmiş yörüngesini özlem duyduğu gelecekle bağdaştırarak genel bir bakış açısı inşa eder. İnsanlığın geleneksel mitlerini devre dışı bırakan bilim çağı,

> bilimsel metodun düzeltici araçlarıyla yönlendirilen, tamamen ve kasıtlı bir şekilde insan doğasının en derin ihtiyaçlarına etkili bir şekilde cevap veren ve giriştiğimiz yolculuğu henüz tamamlamış olduğumuzdan daha ileri ve daha iyi olacağı yolundaki kör bir umudun güçlü tuttuğu [bilim çağı] bilimsel materyalizm mitini inşa eder.

Bunu başarıyla yapmak için kendi dar görüşlü bağlılıklarımızdan ve ilgilerimizden kurtulmak, kendimizi büyük resmin bir parçası olarak görebilmek zorundayız.

> İnsan doğası bizi bencillik ve kabileciliğin dayatmalarına mahkûm kılar. Fakat uzun menzilli evrim rotası hakkındaki

• • • •

24 *a.g.e.*, s. 167.

> daha bağımsız bir bakış açısı bizim doğal seleksiyonun kör karar verme sürecinin ötesini görmemizi ve bütün bir insan türünün geçmişine karşın genlerimizin gelecek tarihini tahayyül etmemizi sağlamalıdır. Sezgisel olarak kullanımda olan şu kelime bu görüşü tanımlar: asalet. Dinazorlar bu kavramı anlayabilmiş olsalardı, soyları devam edebilirdi. Onlar bizim yerimizi almış olabilirlerdi.[25]

Wilson'un "asaleti" yukarıda betimlediğim ideallerden bazılarını içerir. Bu asalet, kendimizi sınırlı perspektiften, pohpohlayıcı ya da avutucu mitten ayırmak, hayatta kalmak için verilen çağlar boyu süren mücadeleyi bir bütün olarak görmek ve dar bencilliğin ötesine geçerek bu mücadeleyi daha ulvi yüksekliklere taşımak cesaretine sahip olmayı gerektirir. Bu asalet, etkinliğimizin temelini oluşturan ve geliştirmemiz gereken bir tür kendi kendinden sorumlu bağımsızlık anlayışıdır; tikel vizyonları aşma iradesidir. Ahlaki sezgi epistemolojinin kalbinde yanıp tutuşur.

Wilson'un "asaleti" başka bir şeyi de öne çıkarır. Victoria dönemi düşünürlerinin "mertlik" olarak adlandırdıkları, bizim hakikatle yüzleşmemizi sağlayan niteliğin başka bir yönü daha vardır. Bu nitelik sayesinde sadece rahata ve tehlikelere karşı güvende olma konusundaki düşük seviyeli arzuyu aşmakla kalmaz, aynı zamanda dar perspektifimizin ötesine geçer, bütünü kavrarız. Bütünün verdiği haşmet duygusu bizi öylesine kuşatır ki, nihayet kendi sınırlı ilgilerimizin dışına çıkabiliriz. Modern bilimsel akıl etiğindeki bazı unsurlar, antik Stoacılıkla süreklilik taşır. Bunlar aynı zamanda daha önce Descartes'ın bahsettiği temaları da çağrıştırır.[26] Bunu Bertrand Russel yüzyılımızda açıkça ifade eder. Nitekim o, "The Essence of Religion" adlı eserinde, insandaki biri "özel, fani, ben merkezli; öteki evrensel, sonsuz ve tarafsız" iki tabiatı birbirinden ayırır. Sonsuz tabiat, "tarafsızca parlar":

> Uzak çağlar ve ücra mekânlar, sonsuz tabiat açısından yakın ve mevcut olan kadar gerçektir. Düşüncede, sonsuz tabiat duygulara dayalı yaşamın üzerine çıkar ve daima umumi ve bütün

• • • •

25 *a.g.e.*, s. 201, 209, 197.

26 Bkz. Descartes'ın Elisabeth'e yazdığı 15 Eylül 1645 tarihli mektup, *Descartes: Oeuvres et lettres*, ed. André Bridoux (Paris: Gallimard, Bibliothéque de la Pléiade, 1953).

> insanlara açık olanı araştırır. Arzu ve irade konusunda ise, iyiye benimki ya da seninki olarak bakmaksızın sadece iyiyi hedefler. Hislerde ise sadece bireyin amaçlarına katkıda bulunanlara değil herkese sevgi besler. Fani bireyin tersine tarafsızdır; yansızlığı onu düşüncede hakikate, eylemde adalete ve hislerde evrensel sevgiye götürür.[27]

Bir mektupta daha kişisel bir seviyede şöyle der:

> İçimdeki bitmek tükenmek bilmeyen mücadele, bana içsel çatışması olmadan eylemde bulunan varlıkları sevdirir: işte bu yüzden zorunluluğu, hareket kanunlarını, genel olarak cansız maddenin etkinliklerini severim. Tanrı'yı iç çatışmalarla dolu bir varlıktan başka türlü tahayyül edemem... İşte bu yüzden Tanrısızlığı tercih ederim. Bana göre hayat temelde tutku, çatışma ve öfkeden ibarettir; huzur anları kısadır ve kendi kendilerini yok ederler. Tanrı Spinoza'nın Tanrısı gibi dingin olmak zorundadır, sadece tabiatın gidişatı olmalıdır. Bütün bu düşünceler felsefe değil otobiyografidir.[28]

Anglo Sakson kültürler açısından Victoria dönemi inanç buhranında, ilk kez Tanrı'ya inancın karşısında alternatif bir ahlak ufku ortaya çıktı. Bundan dolayı inançla inançsızlık birbirleriyle tezat ve gerginlik halinde mevcutturlar. Daha önce belirttiğim gibi (18. bölüm), bu alternatifler alanında var olmaları gerçeğiyle her ikisi de tartışmaya açıktır. Her ikisi de daha önceki devirlerde dini inancın sahip olduğu, tartışmasız konumun güvencesinden mahrum kaldılar. Ahlak kaynakları artık sadece Tanrı'da değil, iki yeni "cephede" daha araştırılabilir oldu. Bunlardan birisi kendi güçlerimize eklenen saygınlıktır (başlangıçta sadece bağımsız akla ait güçler, şimdiyse buna yaratıcı imgelem de dahildir). İkinci cephe ise, içsel tabiatımızın ve harici tabiatın derinlikleridir.

Bilimsel inanç(sızlık) etiği, bu alternatif kaynakların kullanılabileceği yollardan sadece birisidir. Bunun yanında Romantizmden gelen bir dizi pozisyon da mevcuttu. Romantizm, bir kimseyi kendine özgü yollardan inançsızlığa götürebilirdi; ancak bu yolları kullanmış olanlar bilimsellik hakkında oldukça tenkitçi bir tavır takınıyordu. Romantizmin önerdiği teizmden uzaklaşma hareketi, bir

• • • •

27 Ronald Clark, *Bertrand Russel* (Londra: Cape, 1975), s. 190.

28 *a.g.e.*, s. 174'de alıntılanmıştır.

dizi ara pozisyondan geçerek daha aşamalı bir seyir izliyordu. Bazı durumlarda ise bu ara pozisyonlar tam olarak tamamlanmamış olabiliyordu. Ralph Waldo Emerson, teizmin, panteizmin ve nonteizmin hepsinin karşılaştığı sınır çizgileri üzerinde dolanıp durdu.

İnsanlar gerçekten bu yollar boyunca gittiklerinde, onları harekete geçiren şey –bu dönemde rolü olmakla birlikte– bilimle ilgili sıkıntılar değil, Romantizmin onlara miras olarak bıraktığı tabiatın kaynak olarak algılanması fikri idi (Coleridge'in etkileri yoluyla Emerson ve Arnold'un durumlarında olduğu gibi). Bu durumu en etkili şekilde ifade eden kişi Goethe olmuştur. Buna göre, dışavurumcu bütünlük ideali, Hıristiyanlığın aşkın özlemlerinden ziyade, antik "paganların" bakış açısıyla daha iyi uyum sağlıyordu, Yunanlıların bütünle uyumlu bir tavırla özdeşleştirilmesi, Alman Romantiklerinin yazılarındaki ana temalardan birisiydi. Arnold, "İbranicilik" ile "Helenizm" anlayışlarını karşı karşıya getirirken buna benzer bir anlayışı esas aldır. İbranicilik bizi ahlaki mükemmeliyete zorlarken, "Helenizm" "güzelliği ve insan tabiatını değerli kılan bütün güçlerin ahenkli bir şekilde genişlemesi" şeklinde bir tekâmül fikri önermiştir.[29] Tam bir varlık olabilmek için her ikisine de ihtiyaç duyarız.

Leslie Stephen bilimsel yolu tercih ederek inançsızlığa giden örnek şahıslardan birisidir. Bununla birlikte Matthew Arnold, inançsızlığa giden yolun en azından bir kısmını Goetheci bir rotayı takip ederek katetmiştir. Arnold hem bu yolda gitmiş hem de pişmanlık duymuştur. "The Sea of Faith" (inanç denizi) çekilirken geride sadece şunları bırakmıştır:

> Hüznünü, geri çekilirkenki uzun kükreyişini
> Geri çekilen nefesi
> Gece rüzgârının, aşağı engin uçlarını
> Dünyanın iç karartıcı ve çıplak çakıllarını.[30]

Arnold'un inançsızlık yolunda sonuna kadar gidip gitmediği konusu tartışmalıdır. Nitekim o Tanrı'dan bahsederken hâlâ, "aklanmayı gerçekleştiren biz değiliz, o kudrettir" der, duadan bahsederken de bir "istek enerjisi" olarak bahseder.[31] Ancak yine de Ar-

• • • •

29 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. Dover Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), s. 48; Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), s. 268'de alıntılanmıştır.

30 Matthew Arnold, "Dover Beach", II. 25-28.

31 Trilling, *Matthew Arnold*, s. 321'de alıntılanmıştır.

nold bu yolda gidebildiği kadar ilerledi. Onun bu yolda ilerlemesini teşvik eden güç ise, "inanç etiği"nden ziyade, demokratik bir çağ için daha iyi, daha işe yarar bir din bulma zorunluluğu olmuştur. Bir başka ifadeyle, o da modernitenin bizden beklediği hem dar anlamda ahlaki ve hem de daha genele yayılan bir tekâmülü öngören taleplerine uygun ahlaki kaynaklar arıyordu. Herkesin bildiği gibi, bu kaynakları kültürde buldu.

Arnold'a göre kültür, aklı, "iyilik etmeye dönük ahlaki ve sosyal arzu"yla kaynaştırır. Lionel Trilling'in doktrinlerini formüle ettiği şekliyle, kültür "bütün kişiliği kapsayan akıl"dır.[32] Dinin yerine geçebilecek olan şey kültürdür; eğer inanç konusundaki gerilemenin yoksunlaştırıcı etkilerinden sakınılmak isteniyorsa kültür dinin yerine geçmek zorundadır.

Arnold burada ne bilindik türde Tanrı'ya inanma ne de bilimsel agnostisizm olmayan üçüncü bir yol keşfeder. Bu, bütünlüğe, arzunun en derinlerdeki önemlilik duygumuzla kaynaştığı tam bir mutluluğa duyulan bir özlemdir. Bu özlemin kaynağı da, sanat yoluyla kendi kendimizi tamamlama şeklindeki Romantik idealdir. Günümüzde olası ahlak kaynaklarının haritasını çizmenin bir yolu haritayı bu üç alan arasında bölünmüş olarak görmektir. Bunlar genellikle gerilim halinde olan, birbirini etkileyen ve birbirini sorunlu hale getiren alternatiflerdir. Ancak bu üçünden ikisini birleştirebilmeyi makul bir şekilde önerebilen bir felsefe büyük bir kudret elde eder. Geçen yüzyılda Marksizmin olağanüstü bir cazibe gücüne kavuşmasının nedenlerinden biri de buydu. En azından geçerli yorumlarından birine göre, Marksizm bilimsel materyalizmle dışavurumcu bütünlüğe duyulan özlemi bir araya getirir.[33] Bu birleşim ise muazzam bir cazibe gücünü tetikler.

22.3

Bizi 19. yüzyıl hakkındaki tartışmamıza ve inanç buhranı meselesine uzun bir ilave yapmaya götüren/yönlendiren soruya geri dö-

• • • •

32 Arnold, *Culture and Anarchy*, s. 45 Trilling, *Matthew Arnold*, s. 266'da alıntılanmıştır. Trilling, *Matthew Arnold*, s. 265.

33 Marx'ın bu yorumunu şu eserde inceledim: *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), Bölüm 20.

nelim: evrensel adalet ve iyilikseverliğin çok ağır taleplerini kabul etmemiz ve bunları karşılayabileceğimiz şeklindeki bir tarihi ayrıcalıklılık anlayışımızın altında yatan şey nedir? Bu soruya verilebilecek muhtemel yanıtlar, bize 19. yüzyıldan miras kalan üç parçalı ahlak kaynakları "haritası"yla kabaca örtüşür.

Evrensel adalet ve esenlik arama talebimizin orijinal kökeni pek tabii ki Yahudi-Hıristiyan dini geleneğimizdir. Geniş anlamda bu gerçek açıktır. Önceki bölümlerde bu konudaki daha ayrıntılı bağlantılardan bazılarını açıklamıştım. Bu evrensel alakalanmayı ifade eden Ortodoks Hıristiyan kavram, *agapē* ya da "hayırseverlik"tir; bunu neyin mümkün kıldığı sorusunun yanıtı da inayettir. Bu anlayışı herhangi bir toplumsal ayrıcalıklılık fikriyle ilişkilendirmek mümkün değildir; çünkü bütün bir toplumun inayetle değiştirilebileceğini garantileyecek herhangi bir şey yoktur. Hıristiyanlığın inayet inancının mevcut olduğu toplumlarla ilişkisi daima çok çelişkili olagelmiştir; Hıristiyanlık âlemi anlayışının kendisi de teolojik gerilimle doludur.[34]

Ancak tüm insanlığın derdiyle dertlenme idealine bağlılık teistik olmayan bir şekilde tanımlandığında, inayetin rolünü başka bir şeyin üstlenmesi zorunlu hale gelir. İnançsız Aydınlanmanın ahlak kaynakları meselesini bütünüyle ele alma konusundaki genel tereddüdü yüzünden, bu alternatif güdü meselesi çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Ancak sık sık bu problem dolaylı olarak gündeme gelir. Ayrıcalıklılık anlayışının öz betimlemelerinin tamamı, bizi önceki nesillerden daha medeni (adil, demokratik, ilgili vb.) olabilmemizi mümkün kılan şeye açıklık getiren üstü kapalı bir yanıt ihtiva etmek zorundadırlar. Acaba bu yanıtlar nelerdi?

Bu sorunun yanıtlarından birisini az evvel Aydınlanmayla irtibatlı olarak, bağımsız akıl idealini tam olarak elde ettikçe ve kendimizi batıl inançlardan ve dar görüşlü ilintilerden kopardıkça doğal olarak insanlık yararına çalışmaya yönlendirileceğimiz inancı bağlamında inceledim. Bu algı, Bentham'ın yukarıda alıntıladığım yürekten yakarışında sorgulanmadan kabul edilmiştir.[35] Bilimsel kültürümüzde, bilimsel dürüstlük ve bağımsızlığın insanlarla ilişkile-

• • • •

34 Bkz. Emmanuel Mounier, *Feu la Chrétienneté* (Paris: Seuil, 1950).

35 Bkz. yukarıda 19.1'inci bölüm. Ross Harrison, *Bentham* (Londra: Routledge, 1983), s. 276.

rinde kişiyi adalete ve iyilikseverliğe yönelttiği şeklinde yaygın bir inançla karşılaşırız. Freud da kendi iyi niyetleri hakkında oldukça kendinden emin gibi görünür.[36] 19. yüzyıl agnostiklerinin öncüleri arasında daha güçlü bir anlayış ortaya çıkmıştır. Buna göre konforlu yanılsama dünyasının ötesine atılan bir adım, kendi muazzam hissizliği içindeki evrenle mertçe yüzleşmek, bizi kendi küçük bencilliğimizden kurtaracak ve kendimizi evrensel refahın gelişimine adamamıza olanak sağlayacaktır. Belki de burada kastedilen algıyı, Albert Camus'nün *La Peste*'si gibi bir 20. yüzyıl edebiyat eserine bakarak daha iyi anlayabiliriz. Eserin kahramanı Dr. Rieux, dini inancın bütün yanılsamalarının çözülmesi ile insanlığın ıstırabını rahatlatmaya kararlı sarsılmaz inanç arasındaki bağlantıyı temsil eder.

A Raw Youth'daki dikkat çekici bir pasajda Dostoyevski de böylesi bir bağlantıdan bahseder. Versilov, gelecekteki bir günün hayalini betimler; o günde tüm insanlar uyanacak ve evrende tamamen yalnız olduklarını, Tanrı'nın ya da ebediliğin olmadığını, sadece kendilerinin olduğunu keşfedeceklerdir. Neticede insanlar arasında öylesine bir karşılıklı şefkat ve ihtimam ortaya çıkacaktır ki, dünya adeta bir cennete dönüşecektir.[37]

Bu noktada Rousseau'dan kaynaklanan bir başka yanıt grubuyla karşılaşmış oluruz. Rousseau, 18. yüzyıl düşüncesinin bir başka büyük temasını, yani sempatiyi inşa eder. "Doğal" insan hayvani bir sempatiye sahiptir; ıstırap karşısında rahatsız olur ve yardıma koşar. Bu türdeki sempati toplumda kolaylıkla bastırılabilir.[38] An-

• • • •

36 "Das Moralische ist selbstverständlich/Ahlaki olan doğaldır." Freud bu ifadeyi James Putnam'a yazdığı bir mektupta onaylar; bkz. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, c. 2, *Years of Maturity* (New York: Basic Books, 1955), s. 417.

37 F. Dostoyevsky, *A Raw Youth*, çev. Constance Garnett (Londra: Heinemann, 1916), Kısım III, Bölüm 7.2-3, s. 462, 466-467; *The Possessed* adlı eserin ekinde de benzer bir pasaj vardır. Burada Stavrogin tavizsiz bir natüralizmin nihai olarak benimsenmesiyle birlikte cennete dönüşen bir dünya hayalini anlatır. Stavrogin, Versilov gibi Altın Çağ vizyonunun ilhamını Claude Lorraine'nin "Acis and Galatea" adlı tablosundan alır. Bkz. *The Devils*, çev. David Magarshock (Harmondsworth: Penguin, 1971), s. 695-696.

38 "C'est la raison qui engenre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est ell qui replie l'homme sur lui-même; ... c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret à l'aspect de l'homme souffrant: péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entiére qui troublent ➥

cak insanlar bozulmamış bir şekilde sosyalleştiği ve rasyonelleştiği oranda hem acıma hem de öz sevgi vicdana dönüşür. Bu vicdan duygusu, hislere zıt olan sert bir vazife duygusu olmaktan öte, insanların yüreğine hitap eder ve onları iyilikseverliğe yönlendirir.[39]

Rousseau, kaynakları normal arzularımızın herhangi birisi kadar tabii ve içten olan, büyük bir iyilikseverlikle nitelenen bir insan portresi çizer. Bu iyilikseverlik niteliği, hayvani doğamızdaki içgüdüsel bir özelliğin akıl vasıtasıyla normal, bozulmamış bir değişim geçirmiş halinden başka bir şey değildir. Bu duygu bozulmaya uğramış akılla bastırılabilir, ancak ortaya çıkarılmayı bekleyen derin bir su kaynağı gibi orada bekler. Burada inayetin yerine tabiatın saklı dürtüsü geçmiştir.

Bu fikir bir dizi farklı formda sürdürülmüştür. Bunlardan birisini tabiatı kaynak olarak gören Romantik teorilerde görürüz. Doğal duyguları, hatta cinsel arzuları bile iyilikseverlikle kaynaşmış bir varlık betimlemesiyle ortaya koyan düşüncenin ardında bu anlayış yatar. Schiller'in erken dönem şiirinde keyif tapınağına girip "ateşle sarhoş olanlar" figüründe ya da Hölderlin'in erken dönem

• • • •

le sommeil du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à metre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pou empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent: et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité." ("Özsaygıyı doğuran akıl, güçlendiren ise muhakemedir; insanı kendi üzerine eğilmeye sevkeden odur (...). İnsanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan, felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice 'istersen geber; ben güvenlik içindeyim' dedirten, felsefedir. Filozofun sakin uykusunu tedirgin eden, onu yatağından çekip çıkaran, artık toplumun tümünün başındaki tehlikelerden başka birşey değildir. Filozofun hemcinsini, onun penceresinin hemen altında, ceza da görmeden, boğazlayabilirler; onun yapacağı, kulaklarını elleriyle tıkamaktan, kendi içinde başkaldırıp öldürülen insanla özdeşleşmek isteyen doğanın bu eğilimini önlemek için, kendi kendisiyle biraz tartışmaktan ibarettir. Vahşi insanda bu hayran olunmaya değer yetenek hiç yoktur; bilgelik, düşünce yokluğu yüzünden, onun, ilk duyduğu insanın duygusuna düşüncesizce teslim olduğu her zaman görülür."); *Discours sur l'origine de l'inégalié parmi les hommes* (Paris: Garnier-Flammarion, 1971), s. 198. (Türkçe çeviri: J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 4. baskı, 1990, s. 121-122.)

39 J. J. Rousseau, *Emile* (Paris: Classiques Garnier, 1964), s. 354-355.

yazılarındaki Empedokles figüründe bu anlayış yansıtılır.[40] Yine bu fikir en son, en muhteşem tezahürüyle 1968'in öğrenci ayaklanmalarında ve daha yaygın şekliyle 1960'ların "çiçek nesilleri"nde günümüze kadar devam eder.

Ancak Kant da içimizdeki iyi irade fikrine bir dayanak bulmuştur. Bu anlayış, doğal isteklerimizden bütünüyle yüz çevirir ve rasyonel failler olarak kendi statümüze döner. Bu sorumluluğun bize yüklediği talepler önünde de saygıyla karışık bir korku duygusu bizleri kuşatır. İşte bu noktada, bu iradeyi etkili kılan şeyin aklın gelişimi olduğu yönündeki Aydınlanma görüşüne geri döneriz. Ancak artık bizi dönüştüren araçsal rasyonellik değil, aksine evrenselliğin talepleridir.

18. yüzyılın sonlarında bilimsel akla olan natüralist inanca alternatif olarak, içimizde ya bizim tabii arzularımızdan ya da numen-akılla kavranan varlığımızdan kaynaklanan –ya da belki de bu seçenekler arasında bölüştürülemeyecek biçimde– büyük bir iyilikseverlik kaynağı gören bir dizi görüş ortaya çıkar. Bu konuda Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ündeki Sarastro Tapınağı'nı ele alabiliriz. Burada bozulmamış insan tabiatından yayılan bir iyilik, iyiliksever bir irade kaynağı vardır. "In diesen heiligen Hallen/Bu kutsal salonlarda," nifak ve nefret affediciliğe ve sevgiye yol verir. Kelimelerin bizi asla ikna edemeyeceği bir şeye bizi müzik ikna eder.

İnayetin yerini alan bütün bu olasılıklar –sarih bilimsel akıl görüşü, Rousseaucu ya da Romantik tabii içsel güdü, Kantcı iyi irade, Sarastrocu iyilik– evrensel iyilikseverliğin gereksinimlerini karşılayabileceğimiz bir inanca zemin hazırlamaya yardım ettiler. Gerçek modern kültür yaşamında bunların dini inanca alternatif oldukları ya da dini inançla bağdaşmaz oldukları düşünülmez. İngilizce konuşan ülkelerde, 19. yüzyıla ait ayrıcalıklılık görüşleri, bazen neredeyse bu alternatiflerin hepsini birleştirdi fakat Rousseaucu-Romantik birleşimi nispeten az görülürdü. Bu birleşimlerden en etkilisi ise Hıristiyan inancının, sıklıkla, modern toplumun aydınlanmış ve akli kontrol vasıtasıyla ilerlediği anlayışıyla olan birleşi-

• • • •

40 Schiller, "Ode to Joy"; burada mutluluk kanatları geride kalır, "alle Menschen werden Brüder/Bütün insanlar kardeştir"; Hölderlin'in "Empedokles" şiiri ve "Der Tod des Empedokles"in ilk versiyonları aynı ruhu yansıtırlar. Bkz. Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry* (Bloomington: Indiana University Press, 1975), Bölüm 4.

miydi. Bu anlayış Kantcı ya da Sarastrocu bir algıyla, aydınlanmacı bir eğitimin iç iyilikseverlik kaynaklarını ortaya çıkaracağı görüşüyle bağdaşır. Neticede farklı zamanlarda farklı oranlarda gerçekleşen bu fikirler arası karışım, son iki yüzyılda İngilizce konuşan ülkelerdeki toplumlarda insanlığın gelişimi yolundaki büyük çabaları etkisi altına alan ruh halini oluşturur. Bunlar arasında eğitsel reformlar aracılığıyla gerçekleştirilen alkol karşıtı kampanyalardan iki dünya savaşının ardından dünyanın yeniden inşa edilmesi yolundaki büyük çabalara kadar pek çok hareket vardır. Bunlardan farklı olarak, Fransa'daki hareketlerde etkili olan düşünce karışımları daha çok "seküler" tabiattaydı. Bunlarda Kantcı ve Sarastrocu düşüncelere ağırlık verildi. Hatta bazı durumlarda, bu karışımlar Aziz Simon'dan Comte yoluyla Durkheim'a ve ötesine uzanan gelenekten kaynaklanan Romantik bütüncüllük anlayışının Fransız bilimselciliği tarafından dönüştürüldüğü bir anlayıştan etkilendi.

Tıpkı iyi anlayışlarımızın durumunda olduğu gibi, ahlaki güdülenmemiz hakkındaki fikirlerimiz de farklı kaynaklar arasında kafa karıştırıcı bir kaynaşma, karşılıklı etkilenme ve çekişme durumunu yansıtır. İnanç ve inançsızlık karmaşık bir şekilde birbirleriyle ilişkilidirler. Seküler yer değiştirmeler, tarihi olarak Hıristiyan inayet düşüncesinden kaynaklanmakla kalmaz; fakat aynı zamanda bu yer değiştirmeler de inayet düşüncesini etkilemişlerdir. Modern *agapē* anlayışları bağımsız akıldan kaynaklanan yalın ve yansız iyilikseverlik fikrinden etkilenmiştir. Bu durum Hutcheson'da görülebilir ve Hıristiyan faydacılığında da dikkat çekmektedir. Modern *agapē* görüşleri, aynı zamanda içten gelen duygular, iç tabiattan kaynaklanan iyilik anlayışlarınca da dönüştürülmüşlerdir. Aynı zamanda, bu etkiye karşı itirazlar da yapılmıştır. Hıristiyan tinselliğindeki farklı kolların taraftarları, yabancı müdahaleler olarak gördükleri unsurlara karşı şiddetli bir şekilde mücadele etmişlerdir. Hiper-Augustinuscu düşünce biçimi, günahkâr tabiat ve koşulsuz bağlılık konularında eylemci reforma karşı şüphelerini korur. Netice olarak, Romantik ve Aydınlanmacı farklı etkiler, kültür hayatının başka alanlarında olduğu kadar Hıristiyan kiliselerinde de çatışır.

Buna ilave olarak, bu farklı inayet anlayışları ile bunların alternatifi olan anlayışlar birbirlerine rakiptirler. Ötekileri reddetmek için birinin tarafını tutabiliriz. Çünkü daha sonra göreceğimiz üzere her birinin zayıfyönleri vardır, çünkü her biri bir kriz yaşayabilir.

Böyle olunca da, her birinin bir noktada ötekilerin maruz bırakıldığı zayıflıkla güç kazanabildiği karmaşık bir etkileşim ortaya çıkar. "Sekülerleşme" olarak adlandırılan tek yönlü bir sürece olan inanç, krizlerin yalnızca dini inançları etkilediğine ve bu krizlerden sürekli olarak seküler inançların yarar sağladığına dair bir inançtır. Ancak bu durumumuz için yeterli bir görüş değildir.

22.4

19. yüzyıldaki başlangıcından itibaren, ahlaki doğal görünümümüzün haritasını çıkarmaya ve bunu tipik modern ahlaki talepler ve bunları besleyen ahlak kaynaklarının izini takip ederek yapmaya çalışıyorum. Ancak, yüzyılın sonlarına doğru istenmeden resme dahil olan bir başka temel mesele daha bulunmaktadır. Bu da Aydınlanma ve Romantizm arasındaki hâlâ gelişerek devam eden mücadeledir. Teknolojik gelişmeye ve ekolojik meselelere odaklanmış grupların da tanıklık ettikleri gibi, kültürümüzde bu mücadele bugün hâlâ sürmektedir. Bu iki akımın araları başından itibaren açıktı. Nitekim dışavurumcu teoriler kısmen araçsal aklın tek boyutluluğuna karşı geliştirilen eleştiriden doğmuşlardır. Ancak iki akım aynı zamanda kültürümüzde tuhaf şekillerde bir araya gelmişlerdir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, söz konusu etkiye ve daha sonra da romantik dışavurumculuğun birbirini izleyen değişimlerine daha yakından bakmamız gerekir.

Romantik dışavurumculuk Aydınlanmanın bağımsız, araçsal akıl ideali ve bu idealden kaynaklanan ahlaki ve sosyal yaşam şekillerine –tek boyutlu hedonizm ve atomculuk– yapılan itirazlardan doğar. Söz konusu protestolar farklı şekillerde 19. yüzyıl boyunca devam eder. Kapitalist endüstrileşme hareketi, toplumu atomist ve araçsal istikamette dönüştürdükçe, bu protestolar daha da anlamlı hale gelir. Bu varoluş şeklinin insan hayatını parçaladığı iddia edilir. Buna göre, bu yaşam felsefesi insan hayatını akıl ve duygular gibi bağımsız parçalara böler, bizi tabiattan koparır, bizi birbirimizden ayırır. Schiller *Aesthetic Letters*'ın altıncısında bu suçlamayı yapar; aynı suçlama Arnold tarafından yeniden ele alınır.[41] Bağımsız araçsal akıl ideali, anlamı indirger ya da kapatır.

• • • •

41 Bkz. Trilling, *Matthew Arnold*, s. 32.

Böyle olunca da, hayat tek türde bir hazzı elde etme şeklinde, tek boyutlu bir hale gelir; hiçbir amacın daha yüce bir önem taşıyacak şekilde öne çıkması mümkün değildir.

Atomizmin –yani herkesin kendi hedeflerini bireysel koşullarda betimlediği ve topluma sadece araçsal temellerde bağlandığı bir durum– bağımsız, katılımcı bir toplumun kendini sürdürmek için ihtiyaç duyduğu uyum temelini baltaladığı şeklinde, siyasi boyutu daha belirgin üçüncü bir eleştiri hattı da mevcuttur. Schiller, aynı şekilde bu eleştiriyi de altıncı *Letter*'da etkin bir şekilde ifadelendirmiştir. Ancak Tocqueville, bu eleştiriyi cumhuriyetçi rejimlerdeki düşünce geleneğinin bütünüyle ilişkilendirmek suretiyle, onu daha kapsamlı bir şekilde ifade etmiştir. Tocqueville kendi kendini zenginleştirmeye duyulan gereğinden fazla ilgiyi kamunun bağımsızlığı açısından bir tehlike olarak gören eski anlayışı sürdürür. Söz konusu anlayış, tüm dikkatimizi araçsal akılla elde etmeye çalıştığımız kişisel refahla uğraşıya vermek yerine, kendimizi kamusal yaşama yönlendirmemizi gerektirir.

Tocqueville vatandaşlar açısından bağımsızlık sevgisinin asıl olduğunu yazar:

> Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracas journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux; seule elle substitue de temps à autre à l'amour du bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richeses.
>
> Sadece bağımsızlık insanların zihnini zenginlik tanrısına tapınmanın ve gündelik yaşam esnasında ortaya çıkan kişisel endişelerin üstüne çıkarabilir ve insanların her an fert ve toplum olarak kendilerinin ve etraflarının üstünde daha geniş bir varlığa –kendi öz vatanları– ait olduklarının bilincine ulaştırır. Sadece bağımsızlık belirli kritik anlarda insanların doğal maddi refah sevgisinin yerine daha yüce, daha ulvi idealleri yerleştirir; zenginleşmekten başka hedefler önerir.[42]

• • • •

42 Alexis de Tocqueville, *L'ancient régime et la Révolution* (Paris: Editions Gallimard, 1967), s. 52; *The Old Regime and the Revolution* (Garden City: Doubleday, 1955), s. xiv. Aynı eserde Tocqueville, "cette espèce de passion du bien-être qui est comme la mère de la servitude/ insanlığın iyiliği konusunda hizmetkâr bir annenin durumuna benzeyen böylesi bir tutku", durumundan bahseder. s. 203.

Schiller, Tocqueville, Humboldt ve kendine özgü formülasyonuyla Marx'ın düşüncelerinde, Romantizm önemli bir alternatif siyasi görüşler yelpazesine kısmen kaynaklık etmiştir. Bütün bu alternatif görüşler, Batıda gelişmekte olan faydacı, bürokratik ve endüstriyel toplum anlayışına karşı çıkıyorlardı. Bunlardan birisi, Tocqueville yoluyla, sivil hümanist geleneğe aktarılmıştır. Bu gelenek de bu siyasi anlayışın yirminci yüzyılda da gündemde kalmasına katkıda bulunmuştur.

Ancak Romantizmin modern siyasetteki bir başka sonucu da milliyetçiliktir. Belki de burada bunu belirtmenin nedensel bir açıklama olmadığını söylemek gerekmektedir. Eğer milliyetçiliği açıklama arzusunda isek hiyerarşik eski düzen düşünceleriyle arasındaki bağları koparan, geleneksel yerel toplulukların erozyona uğradığına tanıklık eden, sözüm ona bağımsız ve eşit fertler arasında, yeni uzlaşma temelleri bulma ihtiyacı hisseden yeni toplulukların işlevsel gereksinimlerini göz önünde bulundurmak zorundayız. Ya da aynı etkenlere bir başka açıdan bakmak, yani burjuva seçkinlerinin ya da entelektüellerin yeni bir hiyerarşi karşıtı siyasi bütünlük inşa etme konusundaki özlemlerini ele almak durumundayız. Bu tür etkenler milliyetçiliğin niçin yayıldığını ve 19. yüzyılda Avrupa medeniyetinde etkili bir güç olduğunu açıklamaya yardım edebilir. Fakat bunlar milliyetçiliğin ahlaki ve siyasi bir bakış açısı olarak kendine özgü niteliklerini açıklayamaz. Söz konusu niteliklerin kökleri, öncelikli olarak Rousseau'nun egemenliğin merkezinin bir halk, yani sadece bir yığın değil ortak bir amacın ya da kimliğin yapılandırdığı bir bütünlük olması gerektiği fikrine dayanır.[43] Bu kök fikir, Herder'in *Volk* kavramıyla, yani her bir kavmin sadık kalması gereken kendine has varlık, düşünme ve hissiyata sahip olduğu fikriyle daha da geliştirilir. Buna göre her bir kavim kendine has nitelikleri gerçekleştirmek ve yabancı birileri tarafından bazı niteliklerin dayatılmasına da karşı çıkmak hakkına ve görevine sahiptir.[44]

• • • •

43 Bkz. J. J. Rousseau, *Du Contrat social*, Kitap I, Bölüm 5.

44 "Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine Nationale Bildungwie seine Sprache/ Her bir halk bir millet olduğu için, tıpkı dil gibi, milli eğitimi vardır", Herder; Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983), s. 66'da alıntılanır.

Hepsi de Herderci milliyetçilik öncesi kurulmuş Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ve kendine has şekliyle İngiltere gibi ilk modern milletlerde uyum ilkesi siyasi milliyet ve belirli bir vatandaşlık ideali idi. Ancak bir sonraki, reaksiyoner ulus inşası dalgasında hâkim ilke, en azından Avrupa toplumlarında, dile dönüştü. Her bir halkın özel bir karaktere sahip olduğu şeklindeki dışavurumcu anlayış üzerine temellenen milliyetçilik teorisinin bariz temeli dildir. Buradaki dil, Herderci tarzda yani "dışavurumcu" bir teori bağlamında tanımlandı.[45] Bu, devletlerin çokluğunu eşyanın tabiatına bağlayan bir anlayıştır; ancak bu eski hiyerarşik model şeklinde anlaşılan bir tabiat değildir. Bu anlayış bir ulusun kimliğinin esasını –ulusu sadece bir yığından öte kılan şeyi– isteğe bağlı olarak belirlenmeyip kendi varlığında ve geçmişinde köklenen doğuştan bir şey olarak görme iddiasındadır. Aynı zamanda bu esas dış bir mensubiyet olmayıp ulusun otonom insanlığını teşkil eden, insan olmak için gerekli bir şeydir. Dil özellikle Herderci bakış açısından bu kurucu, öz tanımlayıcı rolü üstlenecek en önemli adaydır. İşte bu nedenledir ki dil modern topluluklar için bir uyum ilkesi olabilir. Ancak dilin söz konusu toplumsal uyumu nasıl sağladığını anlamak için, dili dışavurumcu terimlerle ele almak ve anlamak durumundayız.

Bu bizi modern kültürde Aydınlanma ile dışavurumcu düşünce damarlarının bir arada yaşayabileceği alanlardan birine getirir. Modern milliyetçiliğin en çirkin yüzü genellikle milliyetçi kişilik ya da iradeyle, en etkili endüstriyel ve askeri yollara başvurmayı haklı çıkaran bir güç dürtüsüyle, şovenist milliyetçi yaklaşımı bir araya getirmesinde gözlenir. Bu iğrenç olgunun en uç örneği Nazi Almanya'sı idi. Burada bir rejim, kısmen araçsal akla karşın dışavurumcu bütünlüğe yapılan vurgunun yarattığı çekimle iktidara getirildi. Bir dereceye kadar bu durum *Wandervögel* gençlik gruplarından ortaya çıktı ve azimli çiftçileri göklere çıkardı. Bu rejimin yaptığı, araçsal aklın, o zamana değin tanımlandığı şekliyle

• • • •

45 'Dışavurumcu dil teorileri' hakkında bir tartışma için bkz. Charles Taylor, "Language and Human Nature", *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Modern linguistik milliyetçiliğin bazı temellerini daha önce ele aldım, bkz. "Why Do Nations Have to Become States?" *Confederation*, ed. Stanley French (Montreal: Canadian Philosophical Association, 1980).

tasavvur edilebilir olanın dahi sınırlarını aşacak şekilde acımasızca kullanılmasıydı. Bu birleşim maalesef etkili oldu. Şovenist milliyetçilik, Herderci dışavurumculuktaki orijinal haklılık gerekçelerini ortadan kaldırabilecek bir nitelik taşır.

Romantizmin öteki uzantıları gibi, milliyetçilik de belli hikâyeleri gerektirir. Bunlar genellikle alabildiğine uydurma ve anakroniktir; bazen de oldukça keyfi siyasi inşa etme eylemlerinin sahte bir ilk çağa giydirildiği durumlarda bu hikâyelere gizemli bir nitelik verilir. Ancak her halükarda, bir millet, bir kimliğe sahip olabilmek için tarihini, oluşumunu, gelişimini –kendi çektiği sıkıntılarını ve başarılarını– bir şekilde betimlemeye gereksinim duyar ve bunu geliştirir. Bu hikâyeler, bizi genellikle farkına vardığımızdan daha fazla kuşatır ve bizim kendimiz ve geçmişimizle ilgili yaptığımız betimlemeleri şekillendirir. Bu gerçeklik dışavurumculuğun dünyamızı şekillendirdiği çok önemli bir durumdur.[46]

Siyaset, sanat ya da kültür teorilerinde ya da sadece araçsal topluma karşı yapılan ham itirazlarda, romantik-dışavurumcu düşünce ve duygu biçimi 19. yüzyılda önemli bir dönüşüme uğrar. Bu dönüşümü en iyi şekilde görebilmek için konuyla ilgili iki değişime bakalım:

Birinci değişim tabiat betimlemesindedir. Romantikler bazen her şeyin içinden geçen ve de içimizde hissettiğimiz dürtülerde ortaya çıkan büyük bir hayat akımı olarak tanımlanan dışavurumcu bir tabiat görüşü geliştirdiler. Schiller'in Neşe olarak göndermede bulunduğu ya da Schelling'in Tin olarak kuramlaştırdığı bu tabiat betimlemesi geleneksel ilahi düzen anlayışına çok şey borçludur. Aslında bu betimleme, daha eski anlamlı bir düzen anlayışına ait bir unsuru yeniden işbaşına getirmiştir. Schelling ve çağdaşları, yeni-Platoncu kaynaklardan, Ficino'dan ve Rönesans tekabül teorilerinden (*theories of correspondence*) yararlandılar. Schelling, Giordano Bruno ile ilişkisini kabul eder. Fakat bu betimleme, dışavurumculuk ve yeni yaratıcı imgelem fikriyle dönüştürüldü.

Bu nedenle Schelling'in *Naturphilosophie* adlı eserinde farklı doğal olgular, tinin tabiattaki farklı tezahür seviyeleriyle eşle-

• • • •

46 Benedict Anderson'un *Imagined Communities* adlı iyi yazılmış eserinden ve yine onun "Narrating the Nation", *Times Literary Supplement*, 13 Haziran 1986, s. 659'dan büyük ölçüde istifade ettim.

şir. Tabiat "görünür tin"dir.[47] Bu bakış açısı etrafımızdaki fiziksel gerçekliğin aynı zamanda idelerin bedenleşmeleri oldukları eski yeni-Platoncu Rönesans teorilerine benzer. Değişen bedenleşme (*embodiment*) anlayışının kendisidir. Bedenleşme artık gayrişahsi bir formun akışındaki bir dışavurum değildir; aksine öznenin kendi kendini gerçekleştirmesi anlayışına göre tanımlanır. Bu özne kendi kendisinin tecelli etmesi sürecinde kendisini tamamlar ve tanımlar. Tabiat düzeni subjektivist bir değişimden geçer. Bu, tabiat düzenine erişimimizin aslında kendi dışavurumsal öz tanımlama güçlerimize bağlı olduğu anlamına gelir. Bu Schelling'in ilk dönemlerinde anladığı şekliyle sanatsal imgelemimizdir ya da Hegel'in bu terime verdiği kendine özgü anlamıyla "akıl"dır.

Fakat 19. yüzyılda tıpkı kendinden öncekiler gibi, bu kozmik düzen görüşü de yıpranmaya başladı. Bunun nedeni, kısmen tabiat bilimlerinin gelişimiydi. Çünkü yeni bilim, zaman, mekân ve evrim bakımından daha önceki düzenlerin tasarlamış oldukları ve rasyonelleştirdiği evren anlayışından çok daha geniş ve daha hayret verici bir evren resmi çiziyordu. Buna yüzyılın sonraki yarısında gerçekleşen biyolojideki gelişmeleri de ilave etmeliyiz. Yeni biyoloji bilimi tabiat bilimini Romantiklerin Avrupa'ya özgü ben bilincinin bir parçası yaptıkları içsel tabiatın derinliklerine soktu. Bizim açımızdan bunun neticesi bölünmüş bir tabiat algısı olmuştur. Bir tarafta bilimsel keşiflerin sürekli bir şekilde ortaya çıkardığı olağanüstü, bazı açılardan şaşırtıcı, hem devasa hem de kısmi imgesel güçlerimizi aşan engin evren vardı. Bu evren beklenmeyen bir güzelliğe sahip olmasına ve içimize korku ilham etmesine rağmen, bizimle ilgisiz ve tuhaf bir şekilde bize yabancıydı. Öte yanda da, kendimizi kendisiyle uyumlu hissedebildiğimiz, uyum içinde olmayı amaçlayabileceğimiz ve dürtüsünü içimizde hissettiğimiz tabiat vardı. Bu ikisinin nasıl ilişkilendirileceği meselesi son derece problemlidir. Kültürel durumumuzu 18. yüzyıldan evvelki durumdan bütünüyle farklılaştıran hususlardan biri budur. 18. yüzyıldan önce bilimsel tabiat düzeni açıklaması, Platon'da ve Deist düzen anlayışında gördüğümüz üzere, bu düzenin ahlaki anlamıyla hemen hemen uyumluydu. Bizim durumumuzdaysa, bu ikisi birbi-

• • • •

47 "Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein/ Tabiat görülebilir ruh, ruh ise görülmez tabiat olmalıdır", Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, bkz. *Werke* (Leipzig: F. Eckhart, 1907), II, 55.

rinden ayrılmışlardır. Nasıl olup da bu iki ayrı alanı ilişkilendirebileceğimiz ise hiç belli değildir.

Bu problemi çözmenin yollarından biri basitçe alakasız ya da yanıltıcı diyerek bu koşullardan birini bastırmaktır. Sadece bilimsel açıklama düzenini kabul eden bağımsız natüralizmin tepkisi böyle oldu. Ancak bu kolaycı yolu seçmez isek, modern kültürde mevcut bir bilinmezlik ve belirsizlik alanını fark edebiliriz. Bu muammayla karşılaşmanın çeşitli yolları bizim değişen yaratıcı imgelem anlayışımızla ve bu anlayışın ahlaki yaşamımızdaki rolüyle yakından alakalıdır.

İçsel tabiat dürtüsü anlayışını sürdürenlere göre, bu anlayışın anlamı değişmeye başlamıştır bile. Bu değişim kısmen bilimsel gelişmelerin neticesidir. Kısmen de yukarıda anti-Panglosscu itiraz olarak adlandırdığım itirazın devam eden etkisinden kaynaklanır. Bu anlayış, bütün ilahi düzen görüşlerine, tecrübe edebilelim diye bütün eşyanın yapısını gereğinden fazla düzenli ve ahenkli kıldıkları gerekçesiyle karşı çıkıyordu. Bir sonraki bölümde ele alacağım başka etkenler de pek tabii ki söz konusu idi.

Schopenhauer'un felsefesi bu değişimin ifade edildiği yerlerden biridir. Bu değişimi yaşayanlara göre, ait olduğumuz büyük tabiat akımı artık kavranabilir, bildik, bireyle yakından alakalı ve iyicil görülmüyordu. Aksine tabiat giderek engin, kavranılamaz, yabancı ve ahlak alanının dışında görülmeye başlandı. Conrad'ın *Heart of Darkness*'taki anlatımcısı Marlowe, nehir kenarında dans eden yerlileri gördüğünde ifade ettiği şu düşüncelere gelinceye kadar durum böyle devam etti:

> Yeryüzü doğaüstü göründü... Ve insanlar da –hayır, hayır gayriinsani değildiler. Ha, bilirsiniz, bu en kötü durumdu –insanların gayriinsani olmadıkları şüphesi. Bu şüphe üzerimize yavaş yavaş gelir. Uludular, zıpladılar, eğildi büküldüler ve korkunç yüz ifadeleri takındılar; ancak seni en fazla dehşete düşüren sadece onların insan oldukları düşüncesiydi –tıpkı senin gibi. Bu vahşi ve ateşli hengâme ile senin uzak hısımlığın düşüncesiydi seni korkutan. Çirkin. Evet, iyiden iyiye çirkindi. Ancak eğer yeteri kadar mertsen, içinde o sesin dehşetli samimiyetine dair ufacık bir tepki izi olduğunu, bu seste kavrayabileceğin –ilk çağların karanlığından çok uzakta bulunan sende– bir anlam olduğuna dair soluk bir şüphe olduğunu kendi kendine itiraf edersin. Ne-

> den olmasın? ... Zaten orada ne vardı ki? Neşe, korku, keder, sadakat, cesaret, hiddet –kim bilebilir? –orada hakikat vardı– zaman pelerinini üzerinden kaldırıp atmış çıplak hakikat.[48]

II. İkinci değişim de birinciyle ilintilidir. Arnold'un kültür teorisinde yer alan yurttaş hümanizmi düşüncesi ve milliyetçilik hakkındaki düşüncelerde, Romantik dışavurumculuğun yukarıda incelediğim ahlak özlemleriyle iç içe geçmiş olduğunu görürüz. Burada Romantik dışavurumculuk bu beklentilerin temel dayanak kaynağı ya da tamamlayıcısıdır. Ancak daha önce gördüğümüz üzere sanat vasıtasıyla gerçekleşme düşüncesi olası kırılmaların tohumlarını da içerir. Bu kırılma kültürümüzdeki etkili kollar açısından 19. yüzyılda ortaya çıktı ve hâlâ bu gelişmenin neticeleriyle yaşamaktayız. Bunu görebilmek için bu dönemdeki yaratıcı imgelem tezahürlerini incelemeliyiz.

• • • •

48 Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (New York: Dell, 1960), s. 70.

23. Post-Romantik Çağ Tasavvurları

23.1

Romantik çağda filizlendiği şekliyle yaratıcı imgelem fikri modern kültürde hâlâ merkezi bir önem taşır. Sanat kavramı –öncelikle edebiyat, özellikle de şiir– açığa çıkaran bir yaratış anlamıyla aramızda hâlâ canlıdır. Ya da açığa çıkardığı şeyi hem tanımlayan hem de tamamlayan bir açığa vurum olarak anlaşılır.

Romantik dönemden günümüze, sembolizm ve kabaca "modernizm" olarak adlandırılan akımın çeşitli biçimleri vasıtasıyla güçlü süreklilikler vardır. Bu süreklilikte esas olan düşünce, Joyce'un kelimelerini daha geniş bir anlamda kullanırsak, sanat eserinin bir "tezahürü/epifani"yi gerçekleştirmesi ya da ondan meydana gelmesi anlayışıdır. Aslında bu terimle ifadelendirmek istediğim anlam, sanat eserinin başka türlü bizim açımızdan erişimi mümkün olmayan bir şeyle bizi buluşturan bir gösterim alanı olduğudur. Bahsedilen gerçeklik aynı zamanda en üstün derecede ahlaki ya da tinsel bir öneme sahiptir. Buna ilave olarak, söz konusu tezahür, bahsedilen gerçekliği açığa çıkardığı gibi, aynı zamanda da onu hem tanımlar hem de tamamlar.

Bu tür bir eser, betimsel bir yönü olsa bile, bir *mimesis* olarak düşünülmemelidir. Aslında bir eserin "tezahür/epifani" olarak adlandırdığım şeyi gerçekleştirebilmesi iki farklı yolla mümkündür. Son yüzyılda bu iki yol arasındaki denge birinden ötekine kaymıştır. Romantiklere egemen olan birinci şekilde eser bir şeyi –bozulmamış tabiatı, insan duygularını– tasvir eder, ancak bunu yaparken o eserde yansıyan daha büyük bir tinsel gerçekliği ya da anlamı gösterir. Wordsworth'un şiiri ya da Constable ve Friedrich'in re-

simleri bu modeli örnekler. 20. yüzyılda egemen olan ikinci şekilde ise, artık eserin neyi betimlediği belli değildir; hatta herhangi bir şeyi tasvir edip etmediği dahi belli değildir. Burada tezahürün/epifaninin mahalli eserin kendisine yönelmiştir. Modern şiirin büyük çoğunluğu ile soyut görsel sanat bu türdendir.

Varlık tezahürleri olarak adlandıracağım ilk modelde bile, eseri tamamıyla *mimetik* bir şekilde anlamak yeterli değildir. Çünkü buradaki amaç, sadece tasvir etmek değil temsil yoluyla yüceltmek, nesneyi "şeffaflaştırmaktır". Burada da tezahür yalnızca, Romantiklerin anladığı şekliyle hâlâ "sembol" olan eser vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Bu şu anlama gelir: eseri, tezahür olarak, betimlenen ya da atıfta bulunulan bağımsız bir nesneye işaret ederek anlayamayız. Eserin açığa çıkardığı şeyler eserin kendinde okunmalıdır. Eserin tezahürleri, sanatkârın niyetleri bağlamında da tam olarak açıklanamaz; çünkü bu niyetlerin eserin anlamını tanımladıklarını düşünsek bile, bunların tam olarak açığa çıkmaları sadece eserde mümkün olur. Bu nedenle, yazarın eserle ilişkili olarak formüle ettiği niyetler her ne olursa olsun, eser bütün bunlardan bağımsız olarak anlaşılmalıdır. Oscar Wilde'ın ifade ettiği gibi: "bir eser tamamlandığında adeta kendine ait bağımsız bir hayat kazanır ve söylemesi için dudaklarına yerleştirilenlerden çok daha farklı bir mesaj da taşıyabilir".[1] Eser hakkında hiçbir yorum ya da hiçbir izah bu mesajı gerektiği gibi ifade edemez. Eserin anlamı eserin içinde bulunmalıdır. Eser kendi içinde ve kendisi için mevcuttur; Yeast'ın bir ifadesini kullanmak gerekirse, eser "kendi kendini vücuda getirir".[2]

Burada sık sık kullanılan başka bir ifade de "anlamının ya da hedefinin kendi içinde olması/(*auto-telic*)"dır. Ancak bu terim sadece yukarıda tanımladığım ikinci modele tam olarak uyarlanabilir; hatta yalnızca bu modelin aşırı türüne uyarlanabilir. Sembolistlerden bu yana, etkili bir düşünce kolu eseri ya tabiatın ya da tabiatın ötesinde tinsel bir gerçekliğin tezahürü olarak algılayageldi. Onlar eseri eserin ötesindeki bütün ilişkilerden soyutlamaya, fakat bununla birlikte, çelişkili bir şekilde, eserin tezahür niteliği-

• • • •

1 Alıntı için bkz. Frank Kermode, *The Romantic Image* (Londra: Routledge, 1961), s. 46. Bu çalışmayı Romantik dönemden günümüze kadarki süreklilikleri formüle etmekte oldukça faydalı buldum.

2 *a.g.e.*, s. 56.

ni muhafaza etmeye çalıştılar. Eser açığa vurum alanı olarak kaldı ve mutlak bir öneme sahipti; aynı zamanda da müstakil ve kendi kendine yeterliydi. Bu düşünce çizgisinin zirve figürlerinden Mallarmé, "hiçlik"ten (Hegel'i takip ettiğini düşünerek) bahsetmekten hoşlanırdı: "hiçliği, sonra güzelliği buldum".[3]

Bu durum, modern epifanik sanatın ortaya çıkardığı –aşırı ve bazı açılardan kafa karıştırıcı da olsa– ihtimallerden birisidir. Bu anlayış modern kültürün önemli bir unsuru olarak yerleşmiştir; aşağıda inceleyeceğim gibi, dünyayı ve varlığı reddeden bir anlayıştır. Ancak türle cinsi birbirine karıştırmamak gerekir. Nitekim bu katı Mallarméci biçimiyle "anlamı ya da hedefi kendi içinde/ (*auto-telic*)" olmadığı halde bir epifaniyi amaçlayan türde eserler üreten birçok yazar vardır. Wordswort'tan Yeast'e kadar ve başka birçok yazarı bu konuda örnek olarak verebiliriz.[4]

Romantik çağda üretilmiş terimlere 20. yüzyıl epifanik sanatında hâlâ müracaat edilmektedir. O dönemde sanat eserindeki organik bütünlükten, sanatsal yaratım sürecinden –Coleridge bunu tabiattaki gelişim sürecine benzetmiş, hatta bu süreci tabii gelişim süreciyle ilişkili görmüştür- bahsetmek için ve bundan dolayı da mekanizmin kısıtlayıcı ve parçalayıcı kategorilerine karşın bozulmamış, gerçekleştirilmiş insan hayatından bahsetmek için zengin bir organik dil geliştirildi. Herder'le oldukça bariz bir şekilde gördüğümüz ilk dönem dışavurumculuğunun biyolojik imgeleri, zihinle beden, akılla duyarlılık ikilemine karşı geliştirilmişti. Schiller'e

• • • •

3 Alıntı için bkz. Michael Hamburger, *The Truth of Poetry* (Londra: Wiedenfeld, 1969), s. 29, Henri Cazalis'e yazılmış Temmuz 1866 tarihli mektuptan; bkz. S. Mallarmé, *Propos sur la poésie*, ed. Henri Mondor (Monaco, 1953), s. 77.

4 "Kendi kendini anlatan (*auto-telic*)" eser aynı zamanda karmaşık bir şekilde "sanat sanat içindir" eğilimiyle alakalıdır. Bu da en yüce insan gerçekleştiriminin alanı şeklindeki post-Romantik sanat anlayışının olası bir neticesidir. Ancak burada da türü cinsle karıştırmamalıyız. Bunu aşağıda ele alacağım.

Edebi tenkitteki metinleri kendi kendine yeterli ya da sadece öteki metinlerle ilişkili olarak ele alma şeklindeki günümüz eğilimi bütün eserlere sanki "Kendi kendini anlatan (*auto-telic*)" eserlermiş gibi yaklaşma konusunda garip bir çabadır. Bu yaklaşım epifanik ile epifanik olmayan, *auto-telic* olan epifanik eser ile *auto-telic* olmayan epifanik eserler arasındaki iki ayrımı tamamıyla göz ardı eder. Her zaman olduğu gibi, bir eseri yabancı kanonları esas alarak ele almak ilginç yorumların ortaya çıkmasına neden olur, ancak bu yaklaşımın her şeye kadir olması konusundaki kaba iddialar ortamı karartmaktan başka bir şeye yaramaz.

göre, güzellik madde ile form arasında mükemmel bir birlik yaratır. Kendisiyle güzelliği hedeflediğimiz "tiyatro oyunu" formla yaşamı içimizde birleştirir. Gerçek güzellik nesnesi kendi içeriği ve biçiminin mükemmel bir birleşimini sergiler. Bu nesnenin içeriğinde biçimiyle ilişkisiz olan hiçbir şey bulunmaz; buna karşılık da onun formu bu nesneleştirmeden ayrılamaz. Bu form başka bir şekilde bütünsel olarak temsil edilebilecek bir şey de değildir.

Burada çelişkili bir durum vardır. Schiller'e göre, "form" tümelle bağlantılıdır. Form terimi kısmen, hayatlarımıza evrensel olarak geçerli bir biçim vermeye çalışan bizdeki ahlaki dürtüyü betimlemek için kullanılır; kısmen de tikel örneklemelerine karşın tümel bir terimden, bir kavram fikrinden kaynaklanır. Schiller'de, Kant'tan çok fazla etkilendiği için, ahlakla genel kavramlar birbiriyle yakından ilişkilidirler. Buna rağmen sanat eserinde tümel kavram, örnekleminden ayrılamaz ve onunla özdeşleştirilir. Güzel bir nesne, tümel bir anlam taşıyan bir tikeldir.[5]

Bu tür kategoriler epifanik sanatta da kullanılır. Bir eser bir şeyi gösterir, bir anlama sahiptir, yine de bir şekilde bu nitelikleri kendi bedeninden ayrılamaz –ya da en azından ayrılmazlık sanatın amaçladığı bir koşuldur. Pater hakkında, "onun ideali, düşünce ile onun somut uygulamasının birbirine geçtiği bir tür sanattı" denmiştir. Wilde'ın ifadesiyle "Aristoteles gibi, Kant'ı okuduktan sonraki Goethe gibi, somutu arzularız ve somuttan başka hiçbir şey de bizi tatmin edemez". Sanatta "beden ruhtur".[6] Bu ayrılamazlık, bu tümel anlamla bütünleşmiş tikellik, Yeast'in ağaç ile dansçı imgelerinde de ifade edilir. Schiller'in biçimin madde üzerine zorla dayatılmasının ötesindeki bir duruma ve bu ikisinin güzellikte kaynaşmasına duyduğu özleme benzer duyguları şu satırlarda bulabiliriz:

• • • •

5 Bkz. J. C. F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, iki dilli edisyon, edt. Ve çev. E. M. Wilkinson ve C. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, 1967). Schiller burada da Kant'a dayanır. Bkz. *Critique of Judgement*, Kısım I.I, Kitap I, parag. 9. Burada Kant tat değerlendirmesinin daima şahsi bir şey olduğunu, çünkü güzel bir nesnenin genel bir kavramla asla ilişkilendirilemeyeceğini söyler. Bu eserde Kant estetik nesneleri ve organik varlıkları ele alır, böylece de çağının ikisi arasında görmüş olduğu yakınlığı kendi usulünde yansıtır.

6 Kermode, *Romantic Image*, s. 21, 46'da alıntılanmıştır.

Emek çiçek açıyor ya da dans ediyor
Ruhu memnun etmek için bedenin berelenmediği yerde,
Ne güzellik kendi ümitsizliğinden
Ne de mahmur hikmet geç saatlere kadar çalışmaktan doğmaz.
Ey kestane ağacı, sağlam köklü, çiçekli
Yaprak mı, çiçek mi yoksa gövde misin?
Ey müzikle salınan beden, ey mutluluk verici bakış
Dansçı ile dansı birbirinden nasıl ayırabiliriz?[7]

Coleridge'in ifadesiyle, ebedinin fanide şeffaflaşması şeklindeki Romantik sembol idealinin altında bu ideal kaynaşma yatar. Sembol sadece "Sembolist" olarak adlandırılan ekolde değil epifanik sanatın tümünde önemli olmaya devam etti. Carlyle sembolden "ebedinin bedenlenmesi ya da tezahürü" diye bahseder. Yeast, Romantiklerin sembolle alegori zıtlaşmasını benimser: "bir sembol aslında görünmez bir özün mümkün olan tek ifadesi, manevi bir alevin saydam lambasıdır; alegori ise nesnelleştirilmiş bir şeyin ya da bildik bir ilkenin olası pek çok temsilinden birisidir...: birisi tezahür iken öteki bir eğlencedir".[8] Pound ile onun neslinin aradığı "imge" aynı tabiatı paylaşır. İmge somut bir gösterimdir; imge herhangi bir şey hakkında bir söylem olarak algılanmamalıdır. Söylemsel ve temsili olmayan, sanat olan müzik buna bir örnektir. Pater gibi sembolistler ve imgeciler bütün sanatların müziğin durumunu hedeflemeleri gerektiğini düşünür.[9]

Anlaşılır bir şekilde, Baudelaire'de şairi bir kâhin olarak algılayan Romantik algı açıkça görülür; ancak bu algı aynı zamanda günümüze kadar epifani yapan sanatkârları kuşatan hayranlık ve haşyet niteliğinde de gizli olarak mevcuttur. Günümüzde sanatı ve sanatçıları kuşatan bir tür dindarlık mevcuttur. Bu durum, sanatçıların ortaya çıkardıkları şeyin büyük bir ahlaki ve manevi anlama sahip olduğu duygusundan kaynaklanır. Söz konusu sanat eserin-

• • • •

7 W. B. Yeats, "Among Schoolchildren", II. 57-64.

8 Kermode, *Romantic Image*, s. 109,113'de alıntılanmıştır.

9 *a.g.e.*, s. 65-134. Bazı 20. yüzyıl yazarlarının ve edebiyat eleştirmenlerinin bir model kaynağı olarak alegoriye geri dönüşleri –örneğin Walter Benjamin– sadece Romantik sembolün bu süregelen gücü çerçevesinde bariz bir istisnadır. Birazdan göreceğimiz üzere, burada önemli bir süreklilik mevcuttur. Değişim Mallarmé'nin öngördüğü, 20. yüzyıldaki varlık epifanilerinden uzaklaşmayla oldukça yakından ilgilidir.

de hayatın derinliğine, doluluğuna, ciddiyetine ya da yoğunluğuna ya da belli bir bütünlüğe götüren bir unsur bulunduğuna inanılır. Bu anlam çok farklı şekillerde anlaşıldığı için, sıklıkla da hiç anlaşılmadığı için –epifanik sanatın kendi tabiatıyla ilgili sebepler nedeniyle ki bunları birazdan inceleyeceğiz– burada bir dizi alternatifi kullanmak zorundayım. Ancak çağdaşlarımızın pek çoğu açısından, sanat dinin konumuna benzer bir konuma sahiptir.

Epifaninin mükemmelliği ile karşılaştırıldığında, genelde tecrübe ettiğimiz şekliyle birleşmemiş, ölü ya da terk edilmiş şekliyle bizi saran dünya anlayışı vardır. "Çözülen, ölü ve ruhsuz" dünya[10] ya da Blake'in istem dışı çalışan gözüyle görülen dünya Eliot'un Waste Land'iyle benzer nitelikler taşır. Burada sürekli bir düşünce hattı vardır. Bu bir bakış açısı, bir yaşam tarzı ve toplumsal varlığımızın en temel ilkesi olarak mekanist ve araçsal düşünceye karşı geliştirilen bir eleştiridir. Bu düşünce muazzam sayıdaki farklı ifade edişler, yorumlar ve çözüm reçeteleriyle kültür hayatımızın tamamını kuşatmış vaziyettedir. Schiller'den Marx'a, Marcuse'a ve Adorno'ya; Blake ve Baudelaire'den Pound'a ve Eliot'a kadar pek çok önemli düşünür epifanik sanata bağlılıkları yanında, ticari-endüstriyel-kapitalist toplum anlayışına karşı tavizsiz bir düşmanlık duymuşlardır.

Epifanik sanatın ahlaki öneminden bahsetmek, incelenmemiş mühim bir belirsizliği de beraberinde getirir. Bu sanatın vaat ettiği bütünlüğün ya da yoğunluğun ahlakla ilişkisi oldukça problemlidir. Schiller meşhur eseri, *Letters on the Aesthetic Education of Man*'de güzellikle ahlak arasındaki ilişkiyle alakalı birbiriyle uyuşmayan iki görüş önerir. Görüşlerin birinde, tiyatro oyunuyla oyunun yarattığı güzellik, ahlaki iradeyi desteklerler. Bu irade insanın ahlaki olgunluğunun muhtevasını belirler; güzellik ise bu olgunluğu elde etmede –elzem olmakla birlikte– bir yardımcı konumundadır.[11] Ancak eser boyunca sürekli ileri sürülen ve nadiren formüle edilen başka bir görüş daha vardır. Buna göre, güzellik bizi bütünleştirirken, bize ahenk ve bağımsızlık kazandırırken, ahlak yalnızca bizim bir yönümüzü, maddi değil biçimsel yönümüzü gerçekleştirir. Bun-

• • • •

10 *a.g.e.*, s. 45.

11 Schiller, *Letters*, XXIII, XXIV.

dan dolayı da, tiyatro oyunuyla estetik, tek başına ahlaktan daha fazla ahlaki olgunlaşma sağlarlar.[12]

Burada ahlak 18. asırdaki anlamıyla anlaşılır; kavramın özü, adalet, iyilikseverlik ve arzuları akılla kontrol etmektir. Schiller'in metninde güzelliğin bize daha üstün bir ahlak sağlayabileceği düşüncesi ortaya çıkar. En azından Schiller'deki şekliyle, güzellik ahlakla birleşebilir ve ahlakla bütünüyle bağdaşabilir. Tiyatro oynayan uyumlu, bağımsız varlık, kabul gören anlamda doğal bir şekilde iyi olmayı arzular. Bu kimse tavizsiz vazifeşinas birinde olmayan bir niteliğe sahiptir. Ancak bu yüce gerçekleştirme bizi kabul gören ahlak anlayışının dışına çıkarabileceği gibi, kaygı verici bir olasılık da vardır; Pater'in endişelendiği gibi, bu yüce ahlaklılık bizim genel geçer ahlak anlayışından yüz çevirmemize neden olabilir.[13] Ya da Nietzsche'nin iyilikseverlik etiği hakkında beyan ettiği gibi, söz konusu alternatif ahlak genel ahlakı reddetmemizi bile gerektirebilir.

18. yüzyılda gelişen estetik anlayışında bu reaksiyoner bakışın tohumu vardı. Bu anlayış, güzeli belli bir tür his ya da öznel bir tepki bağlamında tanımlar. Kant üçüncü kritiğinde bu görüşe yeni ve güçlü bir ifade kazandırır. Artık güzel belirli bir tür zevk bağlamında tanımlanır. Shaftesbury'yi takiben güzelin "objektif" oluşu işte bu fikre dayanır. Güzel nesne bize faydacı doyumdan ve ahlaki vazifeleri yerine getirmekten oldukça farklı bir duygu verir.[14] Güzelin iyiye nispetle bağımsızlığını ilan etmesi için gerekli zemin artık mevcuttur.

Bununla birlikte Kant bu şekilde düşünmez. Kant'a göre güzel içimizdeki duyu-ötesiyle/*supersensible* irtibat halinde olmamızın başka bir şeklidir. Güzel "ahlaken iyinin sembolü"dür.[15] Böylelikle güzel, ahlaki kaderimizle ilişkilendirildi ve ona bağlı kılındı. Kant yukarıda bahsettiğim Schiller'in eserindeki iki teoriden birincisini yaratmıştır. Daha sonra Romantik dönem dışavurumculuğu es-

• • • •

12 *a.g.e.*, XXVII; ayrıca bkz. hatırda kalır şu satırları taşıyan XIV ve XV. Mektuplar: "Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt/İnsan ancak insan kelimesini tam anlamıyla temsil ettiğinde oynar; ve o ancak oynadığı zaman tam manasıyla insandır".

13 Kermode, *Romantic Image*, s. 20-21.

14 Kant, *Critique of Judgement*, Kısım I.I, Kitap I, parag. 2-5.

15 *a.g.e.*, Kısım I.I, parag. 59.

tetiğe üstün normatif bir önem kazandıracak ve ahlakın önceliği kabulünün bütün boyutlarıyla sorgulanmasının yolunu açacaktır. Wilde'dan alınan bir satır, Kant doktrininin modern karşıt ahlaka nasıl dönüştürüldüğünü şöyle ifade eder: "iyi ya da kötü eylemini harekete geçirmeyi hedefleyen basit duyusal ya da didaktik sanat formları hariç bütün sanatlar ahlak dışıdır".[16]

Böylelikle Romantiklerden günümüze, sanatçıyı büyük ahlaki ya da tinsel değeri olan bir şeyi ortaya çıkaran epifanileri sunan kişi şeklinde betimleyen bir görüş gelir. Bu epifanide iletilen şey, sadece ifade edilen şeyin bizim normal olarak ahlak olarak algıladığımızın ötesinde olduğu ihtimalinden ibarettir. Sanatçı olağanüstü bir görüş açısına sahip sıra dışı bir varlıktır; şair sıra dışı bir duyarlılığı olan kişidir. Bu kabul, Romantikler arasında ortak bir görüştü.

Ancak bu durum aynı zamanda sanatçıyı sıra dışı bir eleme maruz bırakır. Bunun nedeninin, kısmen, kişiyi büyük elemlere olduğu kadar mutluluklara da maruz bırakan bu sıradışı duyarlılıktan kaynaklandığı düşünülür. Ancak bu sıkıntı, kısmen de sanatçılık mesleğinin kişiyi dünyadaki sıradan doyumlardan feragat etmeye, başarılı eylemlerden ve ilişkilerden vazgeçmeye zorladığı fikrinden de kaynaklanır. D. H. Lawrence'ın Beethoven'ın mektuplarına yaptığı bir yorumda, "izole edilmiş bireyselliğin çarmıha gerilmesi" diye ifade ettiği durum buydu.[17]

Günlük tatminlerden uzaklaştırılmış olmak, öteki insanlardan da kopmak, toplumun sınırlarında, yanlış anlaşılmış, hoşlanılmayan kişiler olmak anlamına da gelmekteydi. Bu son iki yüzyılda sanatçıların kaderiyle ilgili olarak sıklıkla karşılaştığımız bir betimlemedir. Bu kader bazen, *Werther'in Acıları*'ndaki *Weltschmerz*/ Dünya acısı kavramına uygun, aşırı duygusal kendi kendine acıma duygusu olarak ya da bazen kalıcı ve kendi durumunu dramatize etmeksizin, kaçınılmaz bir durum olarak betimlenir.

Görsel sanatçıların muhalefeti ve kör ya da "cahil ve zevksiz" "burjuva" toplum bu sıra dışı kader görüşüyle ticari kapitalist medeniyete düşmanlığı birleştirir. İlerleyen keşiflerin tarihsel anlatımıyla birlikte bu sıra dışı kader anlayışı, "avangart" fikrine ya da mitine yol verir. Bazıları bu ilerleyen tarihin önüne geçmeye ve

• • • •

16 Kermode, *Romantic Image*, s. 44'de alıntılanmıştır.

17 *a.g.e.*, s. 6'da alıntılanmıştır.

kendi buluşlarını yapmaya yazgılıdırlar. Eserleri kendi dönemlerinde anlaşılmaz, anlaşılamaz. Ancak çok daha sonra ötekiler onlara yetişecek ve bu yenilikleri bulan birkaç kişi ölümlerinden sonra tanınacak ve göklere çıkarılacaklardır.

Bu imge sanatçı ile toplum arasındaki karşıtlığı –sanatçının dışlanmasını– açığa vurur. Ancak bu imge aynı zamanda, ikisi arasındaki, danışıklı dövüş de denebilecek, bağlantıya da imkân sağlar. Çünkü imge daha önceki çığır açıcıların vardıkları yere başkalarının daha sonra ulaşacağı fikrini içerir; yani yeni bir dalga genel anlayışı aşacak ve yine yanlış anlaşılacaktır. Dahası bu imge bir kez genel kabul görmeye başladığında, imge bir kez yanlış anlaşılan sanatçının öz imajı olmaktan çıkıp sosyal olarak itibar edilen bir klişeye dönüştüğünde, burjuva ile sanatçı arasındaki gizli ittifak belli bir dile kavuşur.

19. yüzyıl Paris "Bohemya" hareketi uzmanları, burjuva dünyası ile sanatçının *demimonde*'u [kötü şöhrete sahip; özellikle kadınlarla ilgili olarak kullanılan Fransızca kökenli bir kavram, çev.] arasındaki ilişkinin müphem niteliğine işaret ederler.[18] Bu sadece daha sonraki köklü burjuvanın kendi gençlik dönemlerini "Bohemya"da geçirmeleri anlamına gelmez. Aynı zamanda, Murger'in romanı ve Puccini'nin operası dahil birçok eserin başarısının da ispatladığı gibi, "Bohemya"nın burjuva imgelemini beslediği anlamına gelir.[19] Hatta bütünüyle ticari medeniyetin çarkları içinde faaliyet gösteren, hayatlarını bağımsız, araçsal akla göre sürdüren kimseler bile, yaratıcı imgelemin epifanilerinde bir pay sahibi olmayı arzulamışlardır. Bu eserler bir şekilde sınırlandırılmak zorundaydı; söz konusu sanatçıların genellikle ahlak dışı, araçsal akıl karşıtı niyetlerinin tam olarak gerçekleşmesine müsaade edilemezdi. Bununla birlikte onların mevcudiyetleri de gerekliydi.

Bununla birlikte bu durum şaşırtıcı da değildir. Çünkü sadece müstesna ve özdenetimli ruhlar, tamamen bağımsız aklın ahlaki kaynaklarına göre yaşayabilirler. 19. yüzyıl orta sınıf toplumunun uyumlu çoğunluğu ise bunu kesinlikle denemedi. Bunlar çoğunlukla kendi dinlerine göre yaşadılar. Bu dini kaynak başarısız olduğunda ya da Romantizmle ya da duygusallık kültüyle dönüştürül-

• • • •

18 Bkz. Jerrold Seigel, *Bohemian Paris* (New York: Penguin Books, 1986).

19 Murger, *Scénes de la vie de Bohème;* Puccini, *La Bohème.*

meye başladığında ise, halk da yeni tinsel beslenme membalarına yöneldi. Çoğu zaman kendi değerlerinin reddi, bazen de bu değerlere bir tehdit anlamına gelen bir dünyaya ve eserlere karşı olan bu müphem tavrın nedeni de buydu. Buna rağmen, pek çoğu da bu dünyayı ve eserleri hayata anlam katan pek çok şeyi koruyan ve güçlendiren bir koruyucu olarak gördü.

Dışavurumcu gerçekleştirmenin hayat formları ve araçsal-rasyonel disiplin kısmen birbirine karşıtlıkla tanımlandığı için, aralarındaki zıtlık zorunluydu. İnsanların çoğu kendilerini sadece bir tarafla sınırlandıramadılar. Jerrold Seigel'in[20] de gösterdiği gibi, belirsizlik tavrı Bohemya'da da mevcuttu. Nitekim burada bir kısım yazar ve sanatçı sanatları adına en zor disipline bağlı kalırken, büyük çoğunluğu da (bazen birinci gruptakilerden bir kesim de dahil olmak üzere) eserlerinin nihai olarak burjuva dünyasının kabulüne mazhar olmasını umut ediyorlardı. Popüler "La Bohème" imgesinin bu ciddi boyutu hafife alması bir çelişki ve ironiydi. Kendini işine adamış yaratıcılar değil ancak "sanatı hayatı yaşamak olarak algılayanlar"[21] "düz" toplumda sanatçı hakkında mevcut olan popüler klişeyi oluşturdular. Kendi gençlik maceraları Mimi'nin ölümüyle sona erince burjuva dünyasına geri dönecek olan Rodolphe gibi amatörler bu süreçte öne çıktılar. Sanatın duygular ve hislerle özdeşleştirilmesi, Romantik dönem ve sonrasındaki temel yaratıcı karakterlerin aksine, popüler burjuvanın görüşü haline geldi.[22] Doğal olarak bu moda imge, Bohemya'daki yerleşik düzene karşı siyasi meydan okumaya sempati duyan ve 1848 ile 1871'deki devrimci furyalarda katkısı olan akımı saf dışı bıraktı.

Bu müphem ilişki günümüze kadar varlığını sürdürdü ve çağdaş medya ve sanat piyasası bağlamında sözüm ona devrimci sanatçılar ya da oyuncularla halk kitlesi arasında neredeyse açık bir danışıklı dövüşe dönüştü. 19. yüzyılda burjuva ile Bohemya ilişkisindeki makul mesafe, kendi bütünlüğünü koruyan iki tarafa dayanmaktaydı. Bu mesafe burjuva dünyasının kendi değerlerine sadık kalmasını ve yenilikçilerin burjuva dünyasına oynayan Murger-Puccini oyunundan uzak durmasını gerektiriyordu. Fakat gü-

• • • •

20 Seigel, *Bohemian Paris*, Kısım I.

21 *a.g.e.*, s. 58.

22 *a.g.e.*, s. 120.

nümüzde bağımsız kendini ifade etme ve çok-şekilli düşkünlükler, pazarlama sloganları için fikirler üretmekte, böylelikle de ticaretin ve medyanın çarklarının dönmesine katkıda bulunmaktadırlar. Andy Warhol'un ifadesiyle, medya herhangi bir kişiyi 15 dakika için şöhret yapabilirken bu ikisi arasındaki mesafeyi korumak oldukça zordur. Danışıklı dövüş birbirine bu şekilde fazla yakınlaştığında, kaçınılmaz bir bozulma ortaya çıkmıştır.

23.2

Romantik dönemden beri belli bir sanat anlayışının modern dünyada sürekli tekrarladığını ileri sürmekteyim. Bu epifanik diye adlandırdığım anlayıştır. Bu yalnızca sanat eserindeki estetiği değil, aynı zamanda eserin manevi önemi ve sanatçının tabiatı ve konumu hakkında bir bakış açısını da kuşatan kapsamlı bir anlayıştır. Bu sadece sanat hakkında değil, aynı zamanda sanatın yaşamdaki yeri ve sanatın ahlakla ilişkisi hakkında da bir görüştür. Aslında epifanik anlayış, sanatın yüceltilmesidir; çünkü bu anlayış, ahlak kaynakları diye adlandırageldiğim konu içinde hayati bir önem taşır. Bir epifaniyi gerçekleştirmek, bir ahlak kaynağıyla en yüksek seviyede temas kurmaktır. Epifani, manen önemli bir gerçekleştirmeyi ya da bütünlüğü besleyen ya da inşa eden bir unsurla başarılı bir şekilde temas kurmamızdır.

Bu sanat görüşü bir azınlığın ya da zümrenin malı da değildir. Aslında bu görüşün ferdi örneklemleri her bir durumda bir azınlık tarafından, bazen de az tanınan bir azınlıkça benimsenmiştir. Ancak sanatın yeri konusundaki genel anlayış kültürümüzde oldukça yaygın ve derindir. Bu durum, yaratıcı imgelemin, ahlak kaynakları adına olmazsa olmaz bir mahal olduğu şeklindeki büyük oranda paylaşılan bir anlayışla uyumludur. Az evvel betimlediğim, azınlık sanatı ile halk yığınları arasındaki çelişkili ve müphem ilişki de buna tanıklık eder.

Bu genel anlayış bir dizi değişimden geçmiş ve pek çok form almıştır. Bu anlayış, şiirde birbiri ardına devrimlere neden olmuş, Romantiklerinkinden çok farklı bir şiir tarzı meydana getirmiştir. Bu değişikliklerin esin kaynağı epifanik düşüncesinin kendisiydi. Wordsworth insanın ve eşyanın sıradan olanında tinsel olarak

neyin önemli olduğunu bize gösterir. Aynı anda da onun şiiri, bu insanlarla eşyaların realist bir betimlemesini ve hislerin kolay anlaşılır ifadelerini içerir. Buna karşılık Baudelaire'in kaleminden gelen modern şiir mısraları, kendilerini doğrudan *mimetik* ve dışavurumcu ifadelerden koparır. Bu ayrışmanın altında yatan düşünce, sembolün açığa çıkarıcı gücünün ortaya çıkabilmesi için, sıradan söylemle ilişkisini kesmesi gerektiği anlayışıdır. Mallarmé şairden bahsederken onun, "ilk adımı kelimelere bırakarak" ve kelimelerin kendi doğasında olan, "kendi farklılıklarının şokuyla harekete geçen"[23] etkileşimci güçlerle şekillenmesine müsaade ettiğini söyler. İmgecilere göre "uygun ve mükemmel sembol doğal nesnedir."[24] Şiirsel imge renksiz, göndergesizdir (*non-referential*). Bu noktada, sembolikle, göndergesel (*referential*) arasındaki Romantik zıtlık, epifani yapmak için göndergeyi bozmak –dili hitabın ötesine taşıyarak sembole güç kazandırmak– çabasına dönüştürülür. Romantikler tarafından birleştirilen unsurlara burada şiddetle karşı çıkılır. Netice olarak, Pound'un *Cantos*'undaki birlik ilkesi, Wordsworth'un *Prelude* adlı eserindekinden bütünüyle farklıdır. Artık anlatım değil iç içe geçmiş imgeler birleştirir.

Son iki yüzyılda yaratıcı imgelem anlayışındaki gelişmelerin bazılarına şiirsel tarz bağlamında değil de, bunlarla karmaşık bir şekilde ilişkili bir açıdan bakacağım. Bu değişimlerde doğan ahlak kaynaklarını (ahlaka aykırı/*immoral*, ahlak dışı veya ötesi/*amoral* ve ahlakla ilgisi olmayan/non-moral kaynaklar da dahil) incelemek istiyoruz. Epifanik sanatın sürekliliği içinde, bu hikâye kopmalar ve karşı çıkmaların tarihidir. Aslında, daha önceki dönemlerde geleneksel etik akımlarıyla Hıristiyan teolojisinin yorumları arasında meydana gelen tartışmalardan bazıları, bu yeni alanda tekrarlanır.

Bu hikâyeye başlamadan evvel, bir itirazı cevaplamalıyız. Bu, hikâyeyi anlatmak amacıyla kurguladığım süreklilik çerçevesinin tamamına karşıdır. Bu süreklilik anlayışı, modern epifanik sanat görüşünün Romantik dönemle bir süreklilik içinde olduğunu, aslında bazı açılardan Romantik sanatın bazı belirleyici unsurlarını pekiştirmeye çabaladığını öngörür. Eserleri tanımladığım anlamda kesinlikle epifanik olup da, kendilerini Romantizm karşıtı olarak

• • • •

23 M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze* (New York: Norton, 1984), s. 119'da alıntılanmıştır.

24 Pound, *a.g.e.*, s. 118'de alıntılanmıştır.

ilan edenlere ne demelidir? Örneğin bir anlamda imgeciliğin kurucusu sayılan T. E. Hulme, özneye odaklanmayı, Romantiklerle özdeşleştirdiği kendi kendini ifade etmek için uğraşmayı reddettiği için, kendisini Romantikten ziyade bir "klasikçi" olarak düşünür. Hulme'a göre en üstün sanat gayrişahsi, "hayata yabancı" bir şeyin epifanisidir/tezahürüdür.[25] Eliot kendisini "klasikçi" olarak ilan ederken Hulme'dan etkilenmiştir. Örneğin daha ödünsüz sembolistlere, Mallarmé'ye ve Rimbaud'a bakalım. Onların epifanileri hiç şüphesiz "hayata yabancı" olan ve kendi kendini ifade etmeyi bütünüyle aşan bir nitelik taşır. Bunların Romantiklerle süreklilik içinde olabileceklerini varsayabilir miyiz?

Bu soruya verilecek cevap pek çok önemli nedenden dolayı olumsuz olacaktır. Bu önemli nedenler, tam olarak epifanide ortaya konulanın ne olduğuyla ilgilidir. Bu durum söz konusu ahlak problemiyle önemli bakımlardan irtibatlıdır. İşte anlatmak istediğim hikâye budur. Ancak kendi kendini ifade etmeyle kişilik-dışılık (*impersonality*) karşıtlığı meselesinde belirleyici bir kırılmanın yaşandığını düşünmek zihin karışıklığı olur. Büyük Romantik şairlerin çoğu kendilerinin kendilerinden daha yüce bir şeyi ifade eden kimseler olduklarını düşünürler. Bunlar dünya, tabiat, varlık, Tanrı sözü gibi konulardır. Onlar öncelikli olarak kendi duygularının ifade edilmesiyle ilgilenmezler. Bu konuyu 21. bölümde açıklamıştım.[26]

Subjektivizm, benim betimlediğim şekliyle, tabiatı kaynak olarak gören görüşle birlikte devreye girer. Çünkü bu görüş, ifade etmek istediğimiz dünyaya, tabiata ya da varlığa erişimin zorunlu rotasının içteki tabiat dürtüsü ya da ruhun içimizdeki ilhamlarından geçtiği fikriyle bağlantılıdır. Novalis "nach innen geht der geheimnisvolle Weg" ("İç gizemlerle dolu yol, içimize doğru ilerler,")[27] der. Bir yanda Schelling, Novalis ve Baudelaire gibi yazarlarla, diğer yanda Rönesans yeni-Platonculuğunun büyük düşünürleri ve Bruno gibi büyü düşüncesi temsilcileri arasındaki bariz ayrımın

• • • •

25 Bkz. Kermode, *Romantic Image*, Bölüm 7.

26 Bu benim kullandığım "dışavurumculuk" terimimin güçlüklerinden biridir. Genellikle öz anlatıma ayrıcalık tanıyan bir görüş için kullanılır. Amaçladığım anlamın bu olmadığını söylememe gerek yok. Fakat daha iyi bir terim bulana kadar bu yanlış anlamanın devam edeceğinin de farkındayım.

27 Novalis, *Schriften*, ed. P. Kluckhohn ve R. Samuel (Stuttgart: Klett-Cotta, 1960-1975), II, 419.

–birinci grup ikinci gruba çok şey borçlu olsa da– kaynağı bu subjektivizmdir. Bahsettiğimiz borç hatırı sayılır ölçüdedir ve Shelling'in Bruno'ya atıflarında ve Baudelaire'in "tekabüliyetler (*correspondences*)" dilini ve simya imgelerini kullanmasında görüldüğü gibi takdir de edilmiştir.

Örneğin Bruno ve Paracelsus, düşüncelerinin ezoterik olduğunu düşünmüş olabilirlerse de, kendilerinin eşyanın manevi düzenini doğrudan kavradıklarını düşünürler. Bu bilgiyi ortaya çıkarmak gizli ancak yaygın bir şekilde erişilemeyen bir irfanı (*lure*) gerektirebilir, ancak onun açığa çıkarılması zorunlu olarak içimizdekini ifade etmeye dayalı değildir. Bu bağlamda, söz konusu bilgi, yaratıcı ifade etme güçlerimiz vasıtasıyla aracısız bir şekilde erişilebilir olan bir kamusal düzendir.

Bizim için artık imkân dahilinde olmayan bu tür bir kamu düzeni, eşyanın manevi anlamlarının bir resmidir. Bunu erişim alanımızın dışına çıkaran sadece bilimin ve bağımsız aklın yükselişi değildir. Asıl neden bizlerin yaratıcı imgelemin rolü konusundaki anlayışımızdır. Modern insanlar, bir tinsel tekabüliyet düzenini kesinlikle kavrayabilirler. Baudelaire ve Yeats bunu başarmış ve milyonlarca insan da onların eserlerini okumuş, şiirlerinden etkilenmişlerdir. Kavrayamayacağımız düzen ise, yaratıcı imgelemle işlenmiş bir epifani vasıtasıyla kabul etmek zorunda olmadığımız bir tür düzendir. Herhangi birinin sanatsal yaratışı aracılığıyla bir şekilde kesintisiz olarak erişilebilir bir düzeni kavrayamayız.

Ancak bu yolla kırılarak elde edilebilecek bir düzen çok farklı bir şeydir. Doğrudan düzen, anakronik post-Kantcı dili kullanacak olursak, adeta, kendinde/*an sich* mevcuttur. Hangi bitkilerin veya hayvanların gerçekte Satürn gezegeninin etkisini taşıdığı sorusunu gündeme getirmek anlamlıydı. Bruno ile Paracelsus bir konuda ayrılığa düştülerse, en azından bir tanesinin hatalı olması gerekirdi. Ancak düzenlerin imgelemde kırıldığı bir durumda, bu tür sorulara yer yoktur. Bizans, Yeats'ın şiirlerinde kazandığı anlama "gerçekten" sahip miydi? Aynı kavramın başka bir şairin oldukça bağımsız dilinde çok farklı bir şekilde kullanılması zorunlu olarak yanlış mıdır? Bu sorular tamamen saçmadır.

Bilimsel teorilerin doğruluğu ne olursa olsun şairlerimizin görüşleri post-Kantcı bir tarzda anlaşılmalıdır. Şairlerimiz gerçekliği,

kendilerinden ayrılamayan bir vasıtayla sunarlar. Epifaninin doğası da budur. Bu, ayrımcılık yapamayacağımız anlamına gelmez. Bazı şiirleri diğerlerine nispetle daha derin, daha açığa çıkarıcı ve daha doğru kabul ederiz. Bu değerlendirmelerin neye dayandıklarını söylemek çok zordur. Ancak bu zeminin söz konusu formların kendilerinin aracılık etmediği bir gerçekliğe tekabül etmediği açıktır.

Ahlaki ya da tinsel eşya düzeni, bize kişisel bir görüşe göre düzenlenmiş şekilde sunulmalıdır. Yukarıda belirttiğim iki önemli etken, bizi bu çıkmaza kilitlemek, herhangi bir aracısız düzeni erişimimizin ötesine koymak için işbirliği yapar. Tabiat bilimlerinde keşfettiğimiz tabiat düzeninden tinsel düzenin –bilimsel tabiat düzeni tinsel olanı sorunlu hale getirmek zorundadır– ayrılmasını, post-Romantik yaratıcı imgelem anlayışımız telafi eder ve tamamlar. Her ikisi birlikte, aracısız düzenlerin sonunun geldiğini ifade ederler.

Bu ise belirli bir subjektivizmin modern epifanilerden ayrılamayacağı anlamına gelir. Novalis'ten yapılan alıntıda da özetlenen eşya düzeninin anahtarını içimizde aramamız gerektiği yolundaki Romantik anlayışla aramıza mesafe koymaya çalışabiliriz. Bu önemsiz bir değişiklik değildir. Dikkat merkezini değiştirmek yaşamsal olabilir. Rilke "Neue Gedichte" adlı eserinde, eşyayı bir bakıma kendi içlerinde ifade etmeye çalıştığında yaptığı şey de buydu. Ancak imgelemin aracılığından sakınamayız; her zaman kişisel bir görüşü ifade ederiz. İşte bu nedenle ifade etmenin içsellikle ilişkisi birbirinden ayrılamaz, bozulamaz. Görevimizi kişisel sapmamızı ifade etme şeklinde algılamak zorunluluğumuz dolayısıyla radikal dönüşlülüğümüzü terk edemeyiz ve kendi tecrübelerimize veya eşyanın bizdeki yankılanmasına sırtımızı çeviremeyiz.

Rilke'nin Yeni Şiirler'inin en başarılılarından biri olan "The Panther" hayvanın kendi içselliğiyle kafesini adımlayışını çok güzel bir şekilde anımsatır: "Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe/und hinter tausend Stäbe keine Welt" ("Ona sanki binlerce parmaklık varmış gibi gelir; parmaklıkların ardında da dünya yoktur"). Bu yabancı çevreden ona erişen imgeler "kollarının ve bacaklarının gergin hareketsizliği"nin içinden geçer, fakat kalbine eriştiklerinde "varlıkları sona erer". Rilke bizi panterin içine götürür, fakat bu du-

rum panteri kendi yabancılaşmış içselliğimizin bir sembolü yapmaktan ayrılamaz hale getirir.[28]

Bu nedenle, Hulme ya da Eliot gibi birinin "klasikliğine" giren "anti-Romantizm", aracısız düzene referans etmeye geri dönme sayılamaz. Onların sanatı epifanik olmayı sürdürür ve bu şekilde Romantik hareketle çok derin bir sürekliliği korur. Romantikleri sadece kendilerini ifade etmeyle ilgilenmiş kişiler olarak sunmak onları alaya almak olur. Birinin imgelemi dolayısıyla da kişisel görüşün içselliğini devre dışı bırakabileceğini düşünmek yanılgı olur. Fakat sadece bu nedenle, subjektif olandan sakınmaya çabalamanın bir amacı vardır. Aslında bazı açılardan bu epifanik sanatın temel problemidir.

Sadece kırılmış görüşler (*refracted visions*) olabileceği gerçeği, açığa çıkarılanla açığa çıkarmak için yarattığımız vasıtanın birbirinden ayrılamayacağı anlamına gelir. Fakat bu, birey hakkında doğrudan konuşmayı içermeyen, özne merkezlilik formları olduğu anlamına gelir. Gerçeklik görünümünün kendi tepkilerimizle sürekli perdelendiği öz-soğurma (*self-absorption*) dilini ören saygın ve bildik bir form mevcuttur. Epifaninin öncelikli olarak kendi yaratıcı ifade etme gücümüzü yüceltmeye yönelik, özellikle modern bir eğilim vardır. Bu kendi kendini onaylayıcı dürtü, fütürizm/gelecekçilikteki gibi az çok açıkça beyan edilebilir ya da sürrealizmdeki gibi belirsiz bir şekilde iki şey arasında gidip gelebilir ya da tamamen kendi kendini gizleyebilir. Neyin yüceltildiğini söylemek epifanik sanatın doğası gereği zordur. Bunlar öznedeki derin gizli yerler ya da öznenin esrarengiz güçleridir. Aynı sanatçılardan bazılarının birinci dünya savaşı öncesi dönemde hem ilkelcilik/primitivizm hem de fütürizm/gelecekçilikten etkilendiklerine dikkat çekilmiştir.[29]

Özne merkezlilik öz anlatım açısından tematik temayülden çok daha sinsi bir şeydir. Çünkü aşağıda inceleyeceğim pek çok nedenle, modern kültürümüzde pek çok şey bizi ben merkezliliğe doğru iter, bunun üstesinden gelmek ise günümüzde hem ahlaki hem de

• • • •

28 Bu nokta şurada da belirtilmiştir: Michael Hamburger, *The Truth of Poetry* (Londra: Weidenfeld, 1969), s. 30. "The Panther", çev. Stephen Mitchell, *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke* (New York: Vintage, 1984), s. 25.

29 Bkz. Roger Shattuck, "Catching Up with the Avant-Garde", *New York Review of Books*, 18 Aralık 1986, s. 72.

estetik açıdan temel bir görevdir. Fakat eğer istekler ve tehlikeler açısından bizimle Romantik dönem arasında derin bir süreklilik olduğunu görmekte yetersiz kalırsak, bu görevi kendimize aldatıcı biçimde kolaylaştırmış oluruz.

23.3

Türevleri ve ayrılmaları göstermek istediğim başlangıç noktası Romantik yazarlar arasında yaygın ahlak görüşüdür. Bu yazarlar tabiatın iyiliğini yücelttiler. Bu bağlamda yaratılmış düzeni büyük bir iyilik kaynağı olarak görme konusunda Deistlerle ve natüralist Aydınlanma ile aynı fikirde idiler. Daha önceki düşünürlerin tek boyutluluğundan ayrıldılar ve insan motivasyonunu sadece tekdüze değil aynı zamanda da niteliksel dönüşüme yetili gördüler. Kökleri Augustinus'un iki sevgi doktrinine kadar geriye giden Rousseaucu yozlaşmış ve bozulmamış irade arasındaki zıtlık anlayışını benimserler. Ancak onlar "inayet" kaynağını içteki tabiat olarak tanımlarlar. Hepimizde olan ve içimizde tınlayan büyük akımla tam bir temas haline geri dönmeliyiz.

Etkili bir çeşide göre, tabiatla kopmanın akıl ve bağımsızlık elde etmemiz için gerekli olduğunu kabul ederler. Fakat akılla bağımsızlığın tabiatla yeniden uzlaşacağı daha üstün bir birliği yeniden elde etmek asıl hedeftir. Schiller'in güzellikle oynayışımızda gördüğü, 1790'ların bütün bir Romantik nesli açısından model fikir olan şey de buydu. Bu sarmal görüşe göre, düşüş –zorunlu olmakla birlikte– tabiatla kopma anlamına geliyordu. Bu Alman düşünce kolunun derin etkisinde kalan Coleridge, "kurtuluş"u "tabiatla olan bu düşmanlıktan kurtulup yeniden barışma/ *reconciliation*" diye tanımlıyordu.[30] Hegel'e göre "barışma" (*Versöhnung*) anahtar bir terimdi.

Bu arada çevremizdeki büyük tabiat dünyası bir teselli ve güç kaynağı idi. Epifaninin bir türü, tabiatla yabancılaşmamız neticesinde sıradanlaşan ya da öldürülen tabiattaki tinsel iyiliği, tabiatın iyileştirici kaynaklığını açığa çıkarır. Novalis bu türde bir dönüşümü hedeflemiştir. Shelley açısından şiir, "yinelemeyle bulanıklaş-

• • • •

30 Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 125'de alıntılanmıştır.

tırılmış zanların tekrar tekrar öne sürülmeleri neticesinde zihinlerimizde yok edilmiş evreni yeniden yarattır".[31] Wordsworth'un, sıradanı yüceltmekte ve "yüce anlayışı/çok derine nüfuz etmiş bir şeyi"[32] keşfetmekte, sıradan şeylerin ve insanların tinsel önemini göstermekteki amacı da buydu. Constable sıradanı seçerken ve "hiçlikten bir şeyler çıkarmayı" denerken Wordsworth'u izledi. Nitekim o "hayatında çirkin hiçbir şey görmediğini"[33] söylerken kastettiği, sanatının dönüştüremeyeceği bir şey olmadığı idi.

Sıradanın başkalaştırılması aslında Romantik sanatın en önemli teması idi ve simya imgesi sık sık kullanıldı.[34] Bütün bunlar, tabiatın iyiliği konusundaki temel kavrayışa dayanıyordu.

• • • •

31 M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), s. 282.

32 "Tintern Abby", II. 95-96. Aynı şekilde Wordsworth, *The Prelude*, XIII, II. 367-372'de şöyle yazar:

İyi hatırlıyorum
Hayatın günlük görünümlerinde
Bu kez açık bir görünüm yakaladım gibi
Yeni bir dünyanın-bir dünya, uygun
Aktarılmaya ve öteki gözlere
Görünür kılınmaya...

Lyrical Ballads'ın girişinde şöyle söyler: Mütevazı ve rustik hayat genelde tercih edilir çünkü bu durumda kalbin hayati tutkuları, olgunlaşacakları daha iyi bir toprak bulurlar... ve daha sade ve daha empatik bir dil konuşur; ... çünkü bu durumda insanın tutkuları tabiatın güzel ve kalıcı şekilleriyle birleştirilir"; *Poetical Works*, II, 386-387. Coleridge amacını şöyle tanımlar: "Bay Wordsworth... kendisine hedef olarak gündelik şeylere yenilik büyüsünü vermeyi ve zihnin dikkatini alışkanlıkların ataletinden kurtararak ve bu dikkati gözlerimizin önündeki dünyanın sevimliliğine ve harikalarına çevirerek doğa üstüne benzer bir duyguyu uyarmak şeklinde tayin eder"; *Biographia Literaria*, Bölüm 14; Lilian Furst, *Romanticism in Perspective* (Londra: Macmillan, 1969), s. 245-246'da alıntılanmıştır.

33 Hugh Honour, *Romanticism* (Londra: Allen Lane, 1979), s. 68, 92'de alıntılanmıştır.

34 Shelley *Defense of Poetry* kitabında şiir hakkında şöyle söyler: "şiir bütün dokunduklarını başkalaştırır ve varlığının etkisinde hareket eden her bir şekil soluduğu tinin enkarnasyonuyla muhteşem bir sempatiyle değişir. Şiirin gizli simyası hayat boyunca ölümden akan zehirli suları içilebilir altına dönüştürür", *Complete Works*, VII, 137. Furst, *Romanticism and Perspective*, s. 160-161'de alıntılanmıştır. Tieck'den alıntılanan bir benzer ifade için aynı yere bkz. Palmer resimleri hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "tinin inanılmaz simyasının arındırıcı, ayrıştırıcı, başkalaştırıcı yoğun ısısından "geçen" tabiat görünümleri", Honour, *Romanticism*, s. 86'da alıntılanmıştır.

19. yüzyılda, bu Romantik görüşte üç önemli değişim yaşandı. Bu değişimler söz konusu görüşteki bazı hayati unsurları ortadan kaldırmakla birlikte, bunların dışında kalan anlayışlar devam ettirildi.

(a) Birincisi "realizm", bazen de "natüralizm" diye adlandırıldı. Bunlar söz konusu isimlerle adlandırılan pek çok koldan oluşan bir alt kümeydi. Yüzyılın ortalarında Fransa'da ortaya çıkan çeşitleri buna katabiliriz: örneğin, Zola'nın yazımları, farklı bir açıdan Flaubert'inkiler; Coubet ve Manet'nin resimleri gibi. Bu yazar ve ressamlar Aydınlanmanın genel bakışını benimseyerek eşyanın ötesinde bulunan tinsel gerçeklik anlayışını kökten reddetmişlerdir. Onlar özellikle de pek çok Romantik yazımı ve onun en önemli niteliğini, (örneğin Constable ve Friedrich) büyük tabiat akımı anlayışlarını bütünüyle reddederler. Bu tam anlamıyla epifani karşıtı bir sanat anlayışıdır; varlıkları kendi basit ve bayağı gerçeklikleri içinde göstermeye ve eşyada yerleşik derin bir anlam konusunda herhangi bir yanılsamayı da gidermeye kararlı –başkalaşımın tam tersi– bir sanat anlayışıdır.

Bununla birlikte Romantizm ile olan devamlılık bu kadar hızlı bir şekilde kırılamaz. O dönemde ve şimdi, realizm eşyanın normal seyrinde bir biçimde onları doğru olarak algılayamadığımız şeklinde bir öncüle dayanır. Eşyayı, yanlış bir büyülenme ya da yanlış anlam veren bir yanılsama perdesi aracılığıyla kavrarız; bu yanlış algıların nedeni kendi korkularımız ya da kendimize düşkünlüğümüzdür. Eşyayı oldukları şekilde görmek cesaret ve görüş gücü gerektirir. Daha ziyade bu doğru bakış ancak sanat kaynaklarıyla mümkündür. Bu gerçeklikle kuşatılmış halde yaşarız, ancak gerçekte bunu görmeyiz; çünkü görüşümüz hatalı bir şekilde avutucu temsillerimizle şekillenir –perdelenir. Perdeyi yırtmak yeni, şiddetle gerçeğe sadık bir tanımlamayı gerektirir.

Bu tür bir sanatta daha derinlerde olan bir şeyin gerçeklik aracılığıyla parladığı bir şeffaflaştırma epifanisi olmayabilir. Ancak realist anlayış gerçekliğin örtüsünü kaldırmayı, eşyanın gerçek yüzünün ortaya çıkarılmasını gerektirir; bu da bir tür başkalaşıma gereksinim duyar. Bir örnek olarak Flaubert'in *Madame Bovary* eserini ele alabiliriz. Eser karakterlere herhangi bir tür saygınlığı yükleme ya da karakterlerin eylemlerine daha derin bir önem verme arzusunda değildir. Aslında buradaki gurur kırıcı etkinin nedeni,

Emma'nın romantik arayışlarındaki derin anlam yanılsamasının katı bir şekilde tasvir edilmesidir. Rüya ne kadar yüce olsa da, bütün bunlar tarife sığmaz bir şekilde banal ve sıradan şeyler olarak biter. Buradaki amaç, sıradanlığın bayağılığını fasılasız bir şekilde tasvir etmektir. Eserin sanatsal gücü, bu sıradanlığı yakalamadaki olağanüstü yetenekte yatar. Burada doğuştan gelen temsil şekillerinin karşı konulamaz çekim gücünün daha da artırılması ve idealleştirilmesi amaçlanır. Acaba bu, yazarı ya da okuyucuyu neden bu kadar etkiler? Bu sadece bir yetenek gösterisi değildir ve fakat bu, sıradanlıktan elde edilen güç ve bağımsızlık anlamında etkilidir. Bu ise bu sıradanlığı bir tefekkür nesnesi olarak yakalayabilmekten ayrılamaz.

Burada bir tür başkalaştırma söz konusudur. Bu dönüştürme, anlamı ortaya çıkaran türde değil de, daha ziyade anlamsız ve banal mutsuzluğa kaderin şeklini verme ve onu belirleme anlamındadır. Realizm ve Romantizm üzerine yazdıkları ilginç kitaplarında Charles Rosen ile Henri Zerner, Baudelaire'in "determinizmi"nden bahsederler. Bu determinizm, "gerçeklerin yorumsuz bir şekilde kendileri adına konuşmalarını sağlayan kaçınılmazlığı, estetik bir nitelik olarak görür. Kaçınılmazlık sadece güzelliğin yerine konulan bir yedek değildir. Kaçınılmazlık kesinlikle kendinde güzel olarak değerlendirilmelidir".[35]

O halde eşyayı kendi anlamsızlığında açığa çıkarmak kendine has bir tür başkalaşımı gerektirir. Bunu yapmakla elde ettiğimiz mutluluk, hakikatle yüzleşme ve onu kabullenebilme gücümüzle ilgilidir. Bu güç ise, büyük oranda, sıradanlık ve boşluk tuzağına düşmeyi, tefekkür edebileceğimiz bir tür kadere dönüştüren kapalılığa dayanır. Bizi bu esaretten kurtaran bu boşluğu ve sıradanlığı tefekkür edebilirliğimizdir. Bu bağımsızlık, güç ve mutluluk anlamının koşuludur. Realist sanat eşyanın anlamını sıyırmada kendine ait başkalaştırma formlarına sahiptir.

• • • •

35 Charles Rosen ve Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), s. 157. Bu kitaptaki nüfuz edici incelemeden oldukça etkilendim. Bu bakış açısından Charles Bovary'nin romandaki son kelimeleri "C'est la faute de la fatalité!/Bu kaderin hatasıdır" bir seviyede hayatının ifade edilemez, anlaşılamaz sıradanlığını taçlandıran bir ifadedir ve muhatabı Rodolphe'un kınamasına neden olur. Ancak bununla birlikte bir başka seviyeden, ironik bir bakıştan, Emma'nın hayatı ve ölümü hakkında derin bir hakikati yakalar.

Bu daha ziyade sanatçının yaratıcı gücünü yücelten türde bir başkalaştırmadır. Ancak realizm bundan fazlasına sahiptir. Realizmin bütünü kararlı bir şekilde epifani karşıtı değildir. Başka bir realizm akımında, özne vasıtasıyla açığa çıkan bir gerçeklik söz konusudur. Courbet buna bir örnek teşkil eder.

Natüralizm kendisini Fransız resimleri bağlamında ifade etti. Akım geleneksel janra/biçim ayrımlarına ve özne betimlemelerine karşı çıktı. Bunlar büyük oranda resim sanatındaki nesneler arasındaki bir hiyerarşi anlayışına dayanıyordu. Bu ise düzen ve tinsel anlam anlayışlarınca haklı çıkarılan bir anlayıştı. Geleneksel görüşler kutsal nesnelere üstün bir yer verir, tarihi yatay sıralar ve günlük hayattaki nesneleri resmeden "biçimler"i bunların altına yerleştirirdi. Courbet sıradan insanları, işçileri, çiftçileri, köy burjuvasını resmetmeye koyuldu. Ancak bu resimlere bazen tarih resimleri olarak muhafaza edilmesi gereken anıtsal bir nitelik atfedildi. Realizm tarihin, dinin ya da resmin temsil etmeyi hedeflediği klasik kültürün standartlaştırdığı bir görünüm ya da manzara anlamında "öznenin ortadan kayboluşu" anlamına gelmekteydi. Ancak bu yerleşik anlama sahip olmayan sıradan olaylar, daha evvel kendilerine böylesi anlam bahşedilenlere has bir saygın muameleye tabi tutuldular. Bu bilinçli bir şekilde hiyerarşinin reddedilmesiydi ve kesin anlamda bir yer değiştirme idi. Bu yeni "özneler" eskilerin yerini aldılar ve saygınlıkları da onaylandı.

Ancak Courbet bu yeni nesneleri klasik temalar gibi giydirmeye çalışmadı. Bu tavır hiyerarşinin tersine çevrilebilmesi için kullanılabilecek bir stratejiydi. Bu, gündelik hayattan bir manzara seçip onu neo-klasik sanatta evrilmiş mimik, vaziyet alma ve kompozisyon retoriğini kullanmak suretiyle idealize ederek gerçekleştiriliyordu. Rosen ve Zerner,[36] Courbet'nin muasırlarından biriyle bunun bir örneğini gösterir. Fakat Courbet ile daha katı realistler, bu retoriğe ve tasvir ettikleri şeyi idealize etme yolundaki bütün çabalara sırtlarını döndüler.

İnatçı materyalist bakışı ile realizm, Romantizmi reddeder. Buna rağmen bu resimlerin bazılarındaki inkâr edilemez olan başkalaştırma niyetindeki süreklilik ortadadır. Başkalaştırma kısmen

• • • •

36 Bkz. Alexandre Antigna'nın *The Fire*'ı hakkında bir inceleme için bkz. Rosen ve Zerner, *Romanticism and Realism*, s. 166.

sıradan insanları tarihsel ya da kutsal karakterlerin yerine koyan dengeleme hareketinden etkilenmiştir. Courbet'nin bizatihi söylediği gibi, "Le fond du réalisme c'est la négation de l'idéal" ("realizmin temeli ideal olanın inkârıdır"). Courbet, bu inkâr yoluyla, "J'arrive en plein à l'émancipation de l'individu, et finalement, à la démocratie" ("Doğrudan doğruya ferdin bağımsızlaşmasına, sonunda da demokrasiye ulaştım") diye iddiada bulunur.[37] Zerner ve Rosen *Burial at Ornans* tartışmalarında şöyle ifade ederler: "bu saldırganlık ve karakterlerin hayat boyutlarıyla, gündelik hayatı betimleyen bir resim, tarihi bir resmin saygınlığına yükseltildi. Sonsuz sayıda yinelenebilir bir köy cenazesi manzarasına önemli tarihi bir olayın eşsizliği verildi".[38] Sıradan insanlar ve bütün insanların saygınlığı hakkında bir ifadede bulunuldu.

Ancak burada daha derin anlamlı bir şey mevcuttu. Eğer bu resimlere halihazırdaki tarihi bağlamları hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmadan bakılırsa –tıpkı şimdi yaptığımız gibi– onlarda başkalaştırmaya benzer bir nitelik görülebilir. Bunun nedeni, bu resimlerin ham tabiatın gücü ve devasa kuvvetiyle alakalı bazı unsurları taşımasıdır. Bu güç, söz konusu tabiat hakkında, daha rafine ve tinsel bir görüş açısından hareketle, ham ya da eksik şeklinde yapılan yargılamaların hepsini geçersiz kılar. *Burial* üzerine yaptıkları tartışmada Rosen ve Zerner "önemli karakterlerin saldırgan varlığına"[39] işaret ederler. Bu insanların içinde, daha önceki biçim hiyerarşilerine yabancı olanlar için bile bir kuvvet vardır. Aynı şekilde, Courbet'nin *Stonebreakers* tablosu sadece mahrumiyeti değil, aynı zamanda ağır bedensel çalışmadaki zorlanmayı, yoğun zahmeti son noktasına kadar tasvir eder. Burada sadece talihsizlik değil, aynı zamanda güç de vardır.

İşlenmemiş tabiatın tasvibi –aslında "daha üstün/yüksek" bakış açılarının küçümseyici yargılarından kurtuluşunun ilan edilmesi anlamına gelir ve– natüralist Aydınlanma temalarından birini benimser. Natüralist Aydınlanma açısından önemli olan tabiatın masumiyetinin tasvibiydi. Burada ise, daha müphem bir şeye dönüştü. Bu yeni anlayış, biraz sonra değineceğim 19. yüzyıl tabiat

• • • •

37 *Gustave Courbet*, Grand Palais'te sergilenenlerin kataloğu, Paris, 30 Eylül 1977'den 2 Ocak 1978'e (Paris, 1977), s. 36.

38 Rosen ve Zerner, *Romanticism and Realism*, s. 165.

39 *a.g.e.*

anlayışındaki değişimden etkilenmişti ve ahlaki bakımdan aynı çizgiyi muhafaza ediyordu. Courbet'nin bu ve öteki bazı resimlerinde, Manet'nin olağanüstü eserlerinin bazılarında –*Le Déjeuner sur l'Herbe, Olympia*– betimlenen anlam şudur: kaba tabiat, temel arzular, bizi tinsel yükselişten geri koyan bir yük olarak algılanmamalıdır; aksine bunları tüm içtenliğimizle kucaklamamız, hatta kendisinden faydalanmamız gereken şeyler olarak algılamamız gerekir. Bir zamanlar materyalist filozoflar için temel tez olan şey şimdi artık tuvalde yaşamaktadır. Bu natüralist bir başkalaştırmadır.

Burada natüralist epifaniden bile bahsedebiliriz. Birisi sanatçının gücüne, öteki öznenin saygınlığına ve kuvvetine yoğunlaşan iki ayrı realizm akımı vardır. Ancak gerçekte bu ikisi birbiriyle çok yakından ilişkilidirler; onları birleştirmek bile mümkündür. Hatta epifanik tür dahi kendi üslubuyla sanatçının gücüne tanıklık eder. Kusursuz natüralistlerin dünyanın büyüsünü bozmaları, imgelemin bu dünyayı değiştirme konusundaki yaratıcı katkısını ortaya çıkarır. Emile Zola'nın, Camille Pissaro'nun *Jallais Hill, Pointoise* resmini beğendiğini bildirdiği kısa bir pasajda bütün bunlar ortaya çıkar:

> Bu modern kırsaldır. Burada kişi yeri kazan, parçalayan, ufku hüzünlendiren insanın yolculuğunu hisseder. Bu vadi, bu yamaç bir sadeliği ve kahramanca bir içtenliği gösterir. Daha sıradan, daha muazzam hiçbir şey olamaz. Ressamın mizacı nadide bir hayat şiiri, sıradan gerçeklikten doğan bir gücü resmeder.[40]

Burada burunları sürten natüralizmin başrahibi sıradanın şiirde şekil değiştirmesinden bahseder.

Natüralizmin bu iki kolunun birbirine nüfuz etmesindeki çelişki bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz realizm ile empresyonizm arasındaki yakın ilişkiye karşılık gelir. Rosen ve Zerner, realizmle sanatçının daha sonra gerçeklik ya da eşyanın görünümünü başkalaştırma çabaları arasındaki çoklu bağlantılara, örneğin empresyonizmle –çelişkili görülen– ilişkilere dikkat çekerler.[41] Her şeye

• • • •

40 New York Metropolitan Museum of Art'ta asılı olan tablonun altındaki açıklamadan alıntılanmıştır.

41 Rosen ve Zerner, *Romanticism and Realism*, Bölüm 6; yazarlar Courbet'nin olgunluk eserlerinde boyanmış yüzeyin aşırı dikkat çekici hale geldiğine dikkat çekerler. Courbet akademik "fini/bitmiş" standartları kabul etmemiş, resmin bir temsil gibi öne çıkmasını sağlamıştır; s. 151-52, 223.

rağmen, resmin kendisini bir temsil olarak göstermesi daha radikal ve tam bir realizm anlayışına ihtiyaç duyar. Halbuki şimdiye kadar ele aldığımız realist akım, resmi, bir öznenin önünde çaba harcamaksızın tarafsız mevcudiyetiyle oradaymış gibi duran bir şekilde betimler.

23.4

(b) Baudelaire'de, bazı tuhaf bağlantı noktalarına rağmen, çok farklı bir tür reddiyeyle karşılaşırız. Burada manevi olan reddedilmez. Aksine Baudelaire sürekli bu yönü teyit eder. Şair tabiatı inkâr eder; yani Romantiklerin en üstün manevi gerçekliğin tabiat vasıtasıyla akacağı şeklindeki inançlarına karşı çıkar. Baudelaire insanın doğası gereği iyi olduğu yolundaki Rousseaucu inancı bütünüyle reddeder. Katolik ortodoksiyle olan tuhaf ve oldukça müphem ilişkisine rağmen, Baudelaire asli günah doktrinini şevkle müdafaa eder; Joseph de Maistre'yi şiddetle destekler. "İnsanın doğal günahkârlığını"[42] ilan edişinden dolayı Poe'ya hayranlık duyar.

> La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du dix-huitiéme siécle relative á la morale. La nature fut prise dans ce temps-lá comme base, source et type de tout bien et de tout beau possibles. La négation du péché originel ne fut pas pour peu de chose dans l'aveuglement général de cette époque... La nature ne peut conseiller que le crime... [Dans] toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux.
>
> Güzellikle ilgili hataların çoğunluğu 18. yüzyıldaki ahlakla ilgili yanlış anlamalardan doğmuştur. O dönemde tabiat bütün olası güzellik ve iyinin temeli, kaynağı ve modeli olarak ele alınmıştır. Asli günahın reddi bu dönemdeki genel körlükle alakalıdır... Tabiat sadece suçu tavsiye eder... Tabii insanın bütün eylemleri[nde] ve arzuları[nda], iğrençliklerden başka bir şey bulamayacaksın.[43]

• • • •

42 Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 121'de alıntılanmıştır.

43 Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 127'de Charles Baudelaire alıntılanmıştır.

Eğer Deizm gibi, Romantizm de Erasmuscu Hıristiyanlıktan ortaya çıkmış olsaydı, bu ifade Augustinuscu kötümserliğin en aşırı özgün bir ifadesi olurdu. Hatta bu ifade, tek yanlılığı nedeniyle Hıristiyan bile değildir, aslında Maniheizme daha yakındır. Bu nedenle Baudelaire cinsel arzudan büyülenirdi. Fakat aynı zamanda da cinsel arzunun bayağı bir şey olduğunu, bizi aşağı doğru çektiğini ve bir melankoli ve pişmanlık kaynağı olduğunu düşünürdü.

> Il y a dans toute homme, á toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation á Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre. C'est á cette dernière que doivent être rapportées les amours pour les femmes et les conversations intimes avec les animaux, chiens, chats, etc.
>
> Bütün insanlarda, bütün zamanlarda biri Tanrı'ya öteki Şeytana doğru iki eşzamanlı varsayım mevcuttur. Tanrı'ya yakarma ya da tinsellik kendini yüceltme arzusudur. Şeytana ya da hayvansallığa doğru olan ise, düşüşten kaynaklanan bir mutluluktur. Kadınlara duyulan aşk ve hayvanlarla, köpeklerle, kedilerle, vs. mahrem konuşmalar bu ikincisine aittir.[44]

Baudelaire'in insan üstü tabiata karşı Romantik bir hürmete vakti yoktu:

> Je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux... mon âme est rebelle á cette singuliére religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être *spirituel* je ne sais quoi de *shocking*. Je ne croirai jamais que *l'âme des Dieux habite dans les plantes*, et quand même qu'ell y habiterait, je m'en soucierais médiocrement, et considérerais la mienne comme d'un bien plus haut prix que celle des légumes sanctifiés. J'ai même toujours pensé qu'il y avait dans *La Nature*, florissante et rajeunie, quelque chose d'impudent et d'affligeant.
>
> Bitki örtüsüne sempati duyma konusunda yetenekli değilim... ruhum bu münferit yeni dine karşı isyan etmekte ve bana öyle geliyor ki, ruhum herhangi bir manevi varlığa, şok edici şeylere

• • • •

44 Pascal Pia, *Baudelaire* (Paris: Seuil, 1952), s. 61'de *Mon coeur mis à nu*'dan alıntılanmıştır.

> daima isyan edecek. Ben *Tanrıların ruhunun bitkilerde yaşayacağına* asla inanmayacağım ve eğer yaşasalardı bile bu beni pek ilgilendirmezdi. Bunun yerine kendi ruhumla o kutsanan bitkilerinkinden daha fazla ilgilenirdim. Dahası gelişen ve yenilenen *Tabiat*ta daima utanç verici ve üzüntü verici bir şeyler bulurum.[45]

Tıpkı Rousseaucu bakış açısının liberalizm ve demokrasiyle ilişkilendirilmesi gibi, temelde, örneğin 1848'in ilk evrelerine katılmasına neden olan bazı geçici sallantılara rağmen, siyasetle ilişkisi olmasa da Baudelaire'in de bazı reaksiyoner ilgileri vardı. Fakat bu onun ticari burjuva medeniyetine karşı herhangi bir sempatisi olduğu anlamına gelmez. Aksine o kendi çağını bir ahlaki çöküş dönemi olarak görür. Onun sola doğru eğilim göstermesinin nedeni de tam olarak statükoya olan düşmanlığıdır.

Baudelaire kendi dünyasına muhalefet ederken, ruh ve duyarlılığa dayalı bir aristokrasi idealine dayandı. Züppelik (*dandyism*) bu idealin aldığı şekillerden birisiydi. Züppe aristokratın devamıdır; tarz aristokratik sınıfta türer. Aristokratı belirleyen onu neyin etkilediği ve neyin de etkilemediğidir. Savaşçı hayatıyla kesinlikle ilgilenmez, onun için önemli olan sadece onurudur. O halde aristokrat savaşçı, birtakım titizlik ritüelleriyle bu ilgi modelini benimseyecektir. Hatta bu kimse tıpkı bir saçmalık uğruna düelloda kendi hayatını tehlikeye atabildiği gibi, güvenliğini ve servetini feda etme konusunda anlamsız aşırılıklara gidecektir.

Züppelikte bu tür kahramanlığa benzeyen bir şeyler yansıtılır. Onun ayırıcı vasfı kendi görünümüne ve onu diğerlerinden ayıran kıyafetine bu denli aşırı önem vermesindeki anlamsızlıktır. Önemsiz görünen şeylere bütün engellere rağmen sarsılmaz bir bağlılık züppenin sıra dışı tabiatının işaretidir. Ölümcül derecede hasta olabilir, yine de tarzını muhafaza edecektir. Bu durumda "il souffrira comme le Lacédémonien sous la morsure du renard (bir tilki ısırığından acı çekerken bir Spartalı gibi davranır)". Bu katı talebe uymak "iradeyi güçlendirecek tini disipline edecektir." Baudelaire züppeyi bir Stoacıya benzetir.[46]

• • • •

45 Pia, *Baudelaire*, s. 98'de alıntılanmıştır.

46 Pia, *Baudelaire*, s. 68-69'da *Peintre de la vie moderne*'den alıntılanmıştır.

Baudelaire tabiatı inkâr ederken bir anti-Romantik'tir; aristokratçılığıyla da Romantik dönemin en meşhur şairlerine karşı durur. Ancak ticari/araçsal medeniyetten nefret etmesiyle de onlarla özdeştir. Aynı şekilde söz konusu medeniyetin hastalıklarına karşı reçeteyi sanatta ararken onları takip eder.

Bu dinle yakından ilişkili olan bir sanattır; ya da belki de sanat bizatihi dinin yerini alır. Baudelaire'in bazı ifadeleri bu durumu açıklar. Bozulmuş tabii dünyanın ardında manevi bir dünya vardır, sanat da bu dünyayı açığa çıkarabilecek yegâne vasıtadır. Tabiat çirkindir, ancak sanatçının imgelemi onun "de saisir les parcelles du beau égarées sur la terre, de suivre le beau à la piste partout où il a pu glisser à travers les trivialités de la nature déchue" ("yeryüzüne dağılmış güzellik parçalarını yakalamasını, bozuk tabiatın önemsiz ayrıntıları içinde her nerede saklandı ise, güzelliğin izini sürmesini")[47] sağlar. Baudelaire bu manevi dünyaya sık sık atıfta bulunur. Sanatçı bu dünyanın parçalarını geleneksel Rönesans yeni-Platonculuğunun çerçevesinde, "tekabüliyet" bağlamında bu şekilde bir araya getirir. Sanki varlıklar, kendilerini eşitlik zincirine bağlayan manevi bir anlama sahipmiş gibi:

> La Nature est un temple où de vivants piliers
> Laissent parfois sortir de confuses paroles;
> L'homme y passe à travers des forêts de symboles
> Qui l'observent avec des regards familiers.
>
> Tabiat bir tapınaktır yaşayan kolonları
> Kesintili iç çekişlerde mistik bir hitap solur;
> İnsan o boşluklarda semboller arasında gezinir durur
> Her şeyin bildik bakışlarla kendisini seyrettiği yerlerde.[48]

Fakat Baudelaire'in başka ifadeleri ve şiirlerinin çoğunluğu, bu tabiatüstü güzelliğin kırık parçalarını ve ipuçlarını toplayan şair betimlemesine uymaz. Çok başka türde epifaniler de mevcuttur, bunlar bizi kötülüğe, çirkinliğe ve kokuşmuşluğa doğru sürükler. Bu durum kısmen Baudelaire'in kendi algıladığı şekliyle Maniheizm evrenine karşı müphem tutumunu yansıtır. Şair, Satanizmi,

• • • •

47 Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 122'de alıntılanmıştır.

48 Çev. Richard Wilbur, Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil*, ed. Marthiel Matthews ve Jackson Matthews (Norfolk, Conn.: New Directions, 1962), s. 12.

yani kendinden geçme, "heyecen verici titreme" hissini doğuracak şekilde kötülüğe dalmayı, asketizm/zahitlik kadar muteber bir tepki olarak –belki de aynı hedefe götüren alternatif bir rota olarak– görür. Her ne pahasına olursa olsun sıradanlıktan ve sıradan çirkinliğin ölü, durağan zamanından kesinlikle sakınılmalıdır.

> Il faut toujours être ivre. Tout est là: c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.
>
> Kişi daima sarhoş olmalı. İşte bu harika bir şeydir; mesele budur. Omuzlarınızda asılı duran ve sizi yeryüzüne doğru eğen zamanın dehşetengiz yükünü hissetmemek için ara vermeden sarhoş olmalısın. Sarhoş ama neyle? Şarapla, şiirle ya da erdemle; hangisini dilersen. Ama muhakkak sarhoş ol.[49]

Baudelaire şöyle bitirir: "que le plus parfait type de Beauté virile est *Satan*-à la manière de Milton" ("eril Güzelliğin en mükemmel örneği Şeytandır –Milton'un tarzında").[50]

Kötülüğe ve çirkinliğe dalmaktan, ne büyük bir heyecan ne de manevi güzellik kırıntıları doğmaz, aksine tanımlanamaz, hiddetli bir tür mutluluk ortaya çıkar. Bu durum, insan ruhunun bu terk edilmiş topraklarda kendi kendine tam hâkim olarak ayakta kalabilmesi ve bunu bile kendi sıkıntılı durumunun bir sembolüne dönüştürme kapasitesiyle alakalıdır.[51] Baudelaire'in en korkunç şiirleri genellikle bir güç dalgasıyla, dehşetin sarsamadığı anlama şairin tam hakimiyetinin teyit edilmesiyle sonlanır. "Une Charogne" şöyle biter:

> Alors, ô ma beauté! Dites à la vermine
> Qi vous mangera de baisers,
> Que j'ai gardé la forme et l'essence divine,
> De mes amours décomposés!

• • • •

49 Pia, *Baudelaire*, s. 77'de alıntılanmıştır; çev. Louise Varése, Charles Baudelaire, *Paris Spleen* (New York: New Directions, 1970), s. 74'den alıntılanmıştır.

50 Pia, *Baudelaire*, s. 88'de alıntılanmıştır.

51 Bu açıdan bakıldığında Baudelaire ile Flaubert'in yukarıdaki incelemede örneklendirilen realizm türüyle bir yakınlıkları mevcut gibidir.

O halde söyle güzelim şu meşum çürüğe
Mağrur mülkünü öpecek şu solucana
İlahi biçimini ve özünü koruduğumu
İrinli sevgilerimi dokunulmamış halde!

"Un Voyage à Cithére"in son dörtlüğü şöyledir:

Dans ton île, ô Vénus! je n'ai trouvé debout
Qu'un gibet symbolique où pendait mon image...
-Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage
De contemper mon coeur et mon corps sans dégout!

Venüs, adanda sadece tek bir şeyi ayakta gördüm
Bedenimin sallandığı darağacı
Tanrım! Bana temaşa etmem için güç ve irade ver
Gönül, beden –tiksinmeyen, nefret etmeyen.[52]

Baudelaire'in Paris'i bir tür cehennemî sisler ve elemler şehri olarak betimlemesi bazen ürkütücü bir güzellik kazanır. Ancak bu güzellik Kant'ın yüceyle anladığı şeye daha yakındır; çünkü güzellikle bu terkedilmiş dünyanın gerçek anlamını durup tefekkür edebilme gücümüz birbirinden ayrılamaz.

Bu güç, Baudelaire'e göre kötülüğün, çirkinliğin ve kaosun alanı olan organik, yalnızca doğal olandan bağımsızlaşma gücümüzle aynı şeydir. Sanatımızla bunun üstesinden geliriz. Sanatın görevi tabiatı düzeltmektir. İmgelem yaratılışı parçalar; "bileşenlerine ayrıştırır" ve onu kendi yasalarına göre bir araya getirir; böylece tabiat "corrigée, embellie, refondue" ("düzeltilmiş, bezenmiş, yenilenmiş")[53] olarak ortaya çıkar. Şair, eski Aden'e benzeyen bir bahçeyi değil, aksine bütünüyle insan eliyle yapılmış, organiği bütünüyle yasaklayan bir şehrin hayalini görür. Tıpkı "Rêve parisien" şiirindeki gibi:

J'avais banni de ces spectacles
Le végétal irrégulier,

• • • •

52 Çev. Allen Tate ve Frederick Morgan, sırasıyla, Baudelaire, *Flowers of Evil*, s. 38, 161.

53 Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik* (Hamburg: Rowohlt, 1967), s. 55-56; Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 128.

Et, peintre fier de mon génie
Je savourais dans mon tableau
L'enivrante monotonie
Du métal, du marbre et de l'eau.

Biçimsiz diye yasaklamak
Bütün bitkileri o topraklardan;

Ve sanatımın başardığıyla mağrur
Resmimi seyrettim, bilerek
Engin baş döndürücü tekdüze
Mermer, su, çelik ve taş tahtayı.[54]

Eşyayı yeniden yapan rüya "bir kristal gibi mükemmel" olabilir; çünkü Baudelaire'e göre inorganik olan, kaosun hükümranlığı olan organikten daha üstündür.[55]

Bazı açılardan natüralizme bütünüyle karşı olan, natüralizmin materyalizmini reddeden bu şair, sanatın gerçekliği yeniden yapmasını talep eder. Fakat aynı zamanda da şair, kendi başkalaştırmalarını yaratır; hatta sıradan varlıkları değil de, çirkin ve berbat olan şeyleri dönüştürür. O aynı zamanda bir simyacıdır ve şu mısraların da tanıklık ettiği gibi, kendisini bu şekilde görür:

Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence,
Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or.

Her bir şeyden özünü çıkarttığım için
Bana çamur verdin ben de onu altına çevirdim.[56]

Baudelaire'in bütün spiritualist itirazlarına rağmen, bu başkalaşımlar genellikle Tanrı tarafından terkedilmiş bir dünya yarattı. Yukarıda bahsettiğim realistlerle şairin yaklaşımı arasındaki fark, onun eserlerinde varlığın iyiliği hiçbir şekilde teyit edilmemesidir. Işık şairin kendi imgesel güçlerinden kaynaklanır. Onun dışındaki her şey karanlıktır. Ancak bu anlayış da hümanist bir kendi kendini onaylamaya temel oluşturabilir. Farklılıklara rağmen Baudelaire'in etkisi, misantropik sağla sınırlı kalamaz.

• • • •

54 Çev. Edna St. Vincent Millay, Baudelaire, *Flowers of Evil*, s. 129.
55 Friedrich, *Struktur*, s. 54.
56 Hamburger, *Truth of Poetry*, s. 267'de alıntılanmıştır.

Burada benim hedefim açısından önemli olan şey, Baudelaire'in tabiata karşı olan bir epifanik sanatın yaratıcısı olmasıdır. Baudelaire, Romantik dışavurumculuk akımına, bu akımın çıkış noktasındaki maneviyatçılığın tam zıttı bir maneviyatçılık getirmiştir. Bir başka ifadeyle, şair Romantik dışavurumculuğa, başlangıcındaki gibi Erasmuscu Hıristiyanlıktan kaynaklanan bir maneviyatçılık yerine, Jansenizmden kaynaklanan bir manevi anlayışı ve insanın günahkârlığı konusundaki vurgulu bir anlayışı getirir. Bunu yalnızca teolojik bir seçenek olarak anlamak zordur. Çünkü Baudelaire bu görüşünü teolojik bir alternatif olarak sunamayacak derecede Hıristiyan inanç yörüngesinden çok uzaktır ve Hıristiyan olmayan fikirlerden çok fazla etkilenmiştir. O daha ziyade, bizatihi sanat dini içindeki bir seçeneği açıklamıştır.

Eğer sanatın daha üstün bir şey olduğunu, insanların bütünlüğü yeniden elde ettikleri bir yol ya da en azından ayrışımdan ve parçalanmaktan kaçma yolu olarak düşünürsek, bu durumda tabiata ait olan her şeyin sanatın kaynağı olamayacak derecede gereğinden fazla durağan, düzensiz, anlaşılmaz, banal göründüğü bir anlayışı kavrayabiliriz. Romantiklerin tabiatı yüceltmeleri bir saygısızlık olarak anlaşılır; bu yüceltme adeta sadece bilinen, sıradan, vasat yığına teslim olmak gibidir. Sanatın kendi görevini yerine getirebilmesi, ancak bu yığınla bağlarını kopardığında ve bütünüyle ayrı bir âlem inşa ettiğinde mümkün olur.

Bu manevi tutumun kökleri oldukça gerilere, farklı Hıristiyan inanç kollarını bölen meseleden ayrı, farklı bir ahlak kaynakları tartışmasına kadar varır. Bu Aristoteles'i Platon'dan ayıran bir meseledir. Mesele –hayvanlarla paylaştığımız arzular olan– yeme, içme, cinsellik gibi "fiziki" arzu ve ihtiyaç topluluğunun ahlak hayatındaki konumuyla ilgilidir. Bir bakış açısına göre, ahlaken iyi bir hayat bunlara uygun bir yer verir, ancak bunlar tefekkür ve vatandaşlık gibi niteliklere tabi kalmalı ve belirlenmiş sınırlarını aşmamalıdır. Diğer bakış açısı ise çok daha aşırıdır. Bu görüş, "zorunlu" arzulara yer verme ihtiyacını kabul etmek zorunda kalır,[57] ancak bu arzuları potansiyel kirlilik kaynağı olarak görür. En mükemmel hayat asketizme dayanır; o bu arzuları mümkün olan en asgari seviyede tutar.

• • • •

57 Bkz. *Republic*, 558-559.

Birinci Aristotelesci görüşün çekiciliği, içsel parçalanma sorununu çözmesi ve varlığımızın bütün cephelerinde ahlak hayatına yer vermesinden kaynaklanır. Fakat "Platonculuğun" gücü, önemsiz arzuyu reddetmek suretiyle kazanılan saflığa duyulan aşkın özlemdir. Bu görüşün gücü, iyinin hayatın önemsiz ihtiyaçlarının ötesinde, kişinin sadece bedensel uğraşılardan kaçmakla tırmanabileceği bir şey olduğu yolundaki anlayıştan kaynaklanır.

Bu mesele mantık olarak, Erasmuscu ve hiper-Augustinuscu Hıristiyanlık anlayışları arasındaki tartışmadan çok daha farklıdır. Erasmus'un kendisi Platoncu idi. Daha önce alıntıladığım, hayatın sıradan gereksinimlerini potansiyel olarak manevi olarak gören Calvinci din adamları ise Aristotelesci yolu izlerler. Ancak natüralist Aydınlanma ile Romantizmin her ikisi de Hıristiyanlığın aşırı Erasmuscu kanadından gelişir. Aynı zamanda da bu akımlar, fiziki tatminleri ahlaki hayatla bütünleştirme konusunda eskiye nazaran çok daha ileri gitmiştir.

Bu birleşim bir bakıma bu iki konu arasında bir kaynaşma yaratır. Bundan böyle, "Platoncu" eğilime sahip olanlar, aynı zamanda insanın günahkâr doğası konusunda koyu bir anlayışı da kabullenme eğilimindedirler.

Sanat dinine aktarıldığında, bu bize Baudelaire'in insanın kötülüğü konusunda canlı bir anlayışla eşleştirilen tabiat karşıtı sanat anlayışını verir. Bu durum, doğal olarak Baudelaire'in aristokrat, eşitleştirme karşıtı duruşuyla uyum içindedir. Bu görüş bir sonraki yüzyılda da görülecektir. Örneğin erken dönem modernizminin etkili düşünürlerinden biri olan T. E. Hulme'da bunu görebiliriz. Hulme Romantizmi reddederken, onu insanı doğası gereği iyi gören, Rousseau'nun öne sürdüğü bir görüş olarak tanımlar.[58] Buna karşın Hulme'un Augustinusculuğu, "hiçbir şeyin hayati" olmadığı, "yaşayan şekillerin önemsiz ve tesadüfi karakteristiklerine duyulan iğrentiden" kaynaklanan ve "yaşayan şeylerin asla sahip olamayacakları bir mükemmellik ve katılık" arayan bir sanatı dayatır. Bu sanat söz konusu amaçlarını, hayata yabancı "geometrik" formlarda gerçekleştirir.[59]

• • • •

58 T. E. Hulme, *Speculations*, ed. Herbert Read (Londra: K. Paul, 1924), s. 16-118; ayrıca bkz. s. 255-256.

59 *a.g.e.*, s. 9, 53. Bkz. Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 129-130.

M. H. Abrams, modern edebiyatta, dogmatik teolojik ortodoksiyi (ya da böyle olması istenen şeyi), siyasi ve sosyal muhafazakârlığı ve anti-Romantik bir şairi bir araya getiren bir birleşimin yaygınlığına dikkat çeker. Buna "klasik" denebilirse de, aslında bu anlayışa avangart demek daha doğrudur.[60] Bu Baudelaire'in mirasıdır.

Tabiatın inkârı Baudelaire'in icadı olmayan, gerçekten benimsemediği, ancak bir bakıma onun bakış açısını yansıtan, "l'art pour l'art" (sanat sanat içindir) sloganına belirli bir anlam kazandırır. Bir bakıma her kim sanat dinine uyarsa, Schiller'in öne sürdüğü iki görüşten ikincisini kabul eder ve sanatı, ahlaktan daha üstün bir insan inşası olarak görür. Bir başka deyişle, sanatı kendinde bir amaç haline getirir. Ancak Schiller'in formülasyonuna göre, güzellik insan yaşamını kemale erdirirken, diğer bütün ahlaki hedeflerin gerçekleşmesine katkıda bulunur. Güzellik her bir ferde bütünlük katmakla kalmaz, aynı zamanda toplumda birliği sağlar.[61] Sanat insanlar içindir ya da yaşam içindir demek, aynı derecede doğrudur.

Baudelaire "la poésie... n'a pas d'autre but qu'Elle même" ("şiirin... şiirden başka amacı yoktur")[62] dediğinde, önemli bir değişim oldu. Şair, bu cümlesine şiirin bizi geliştirmediğini söylemek istemediğini, aksine geliştirdiğini alelacele ilave eder. Ancak yine de şiir mutlak olarak kendisi için yazılmalıdır. Didaktik amaçlarla tasarlanan eserleri dışlamak anlamına geliyorsa, bu ifade bütün romantik şairler tarafından, aslında günümüz sanatçılarının tamamınca onaylanacaktır. Ancak Baudelaire'in düşüncesinde sanatla insanın doğal gereksinimleri arayışı arasında açılan uçurum dikkate alındığında, sanatın kendi kendine yeterliliğinin kuşatıcı değil, aksine dışlayıcı bir doktrine dönüştüğü apaçık ortadadır.

• • • •

60 Bkz. Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 23-124. Teolojik unsur görmezden gelinebilir. Bu duruşun kaynağına tutkulu bir anti-Hıristiyan düşünür olan Nietzsche de dahildir. Hulme de ondan etkilenmiştir –örneğin "kahramanlık" değerlerini belirlemesinde. Bkz. Hulme, *Further Speculations*, ed. Sam Hynes (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955), s. 199-200. (Ayrıca onun, Nietzsche hakkında anti-Romantizmde yeterince ileri gitmediği gerekçesiyle yaptığı eleştiriye de bkz., *Speculations*, s. 62). Hulme da Sorel'in *Réflexions sur la violence*'ine hayran olmuş ve İngilizceye tercüme etmiştir. Abrams'ın ana hatlarıyla belirttiği gibi, aşırı sağ kanadın önde gelenlerinin geri kalanı, Hıristiyanlığın alanının daraltılmasıyla yüzleşmişlerdi.

61 Schiller, *Letters*, XXVII.

62 Pia, *Baudelaire*, s. 118'de alıntılanmıştır.

Baudelaire, bir tür kendi kendine yeterlilik sanatı yaratma adına, neredeyse kendi kendini yok edici kahramanca çabaya; Mallarmé'nin "saf" sanatı ve sembolistlerin sanatına ilham kaynağı olmuştur. Mallermé şiirlerinde tabiatı taklit etmeye çalışmak bir yana, aksine kendisini tabiattan bağımsızlaştırmaya çabalar. Sıradan şeyler buharlaştırılır ve yok edilir veya gerçekdışı kabul edilir ("feshetme" Mallermé'de sık sık yinelenen bir kelimedir). Dahası şiir herhangi kişisel bir düşünceden ve yazarının hislerinden arındırılmalıdır. Bu anlamı ya da hedefi kendinde/ (*auto-telic*) eser idealidir. Mallermé hiçlikle özdeşleştirdiği saflık arayışında bu ideali akla hayale gelmez mesafelere, buzul tepelere taşır:

> Je te dirai que depuis un mois dans les pluus purs glaciers de l'Esthétique-qu'aprés avoir trouvé le Néant, j'ai trouvé le Beau,- et que tu ne peux t'imaginer dans quelles altitudes lucides je m'aventure.
>
> Estetiğin saf buzulunda bir ay sonra sana –Hiçliği bulduktan sonra Güzelliği bulduğumu– anlatıyorum ve keşfettiğim aydın tepeleri hayal bile edemezsin.[63]

Bu hiçlik logos'un yeridir. Mallermé'nin bunun peşinden koşması da şiiri kendine döndürme, kelimenin gücünü gün ışığına çıkarma ve bunu ilan etme çabasıdır. Bu durum Mallermé'yi yirminci yüzyıl şiir ve felsefesinin en büyük öncülerinden biri yapar.

23.5

(c) Ancak realizmdeki maneviyattan uzaklaştırılmış sanat ve tabiat karşıtı epifani sanatı yanında, Romantizme karşı çıkan sanatlar arasında 19. yüzyılda bir üçüncü alternatif vardır. Bu amoral veya ahlak-ötesi tabiatın müthiş enerjisiyle ilgili bir sanat formudur.

Bu sanat anlayışı, kendisinin bütünüyle hedeflediği şekillerde olmasa da, Schopenhauer'un felsefesinden kaynaklanır. Baudelaire burada kendisi gibi bir misantropi taraftarı bulur. Schopenha-

• • • •

63 Henri Cazalis'e Temmuz 1866 tarihli mektubundan Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 139'da alıntılanmıştır; bkz. Mallarmé, *Propos sur la poésie*, ed. Mondor, s. 27.

uer 19. yüzyılın en etkili, en büyük misantropistlerinden –büyük "kötümser"– biridir. Bir bakıma Schopenhauer değerleri tersine çevrilmiş bir dışavurumculuk anlayışını öne sürer. Çünkü düşünür, tabiatı bir kaynak, kendini eşyada ifade eden bir güç olarak gören fikri benimsedi. Bu güç etrafımızda gördüğümüz farklı şeylerde kendisini "somutlaştırır" ve bu "nesnelleştirmeler" en aşağı, en cansız seviyeden zirvedeki bilinçli varlıklara kadar uzanan bir hiyerarşi oluşturur.

Schopenhauer bu her şeye nüfuz eden gücü irade olarak tanımlar. Fakat bu irade manevi bir iyilik kaynağı değildir. Aksine asla tatmin edilemeyen, doyumdan uzak, bütün ilkelere, yasalara, ahlak ve saygınlık standartlarına rağmen doymak bilmez bir arayışla bizi elde edilemezin peşine sürükleyen vahşi, kör, kontrolsüz bir çabalamadan başka bir şey değildir. İrade yalnızca kendisini ve kendi nesnelleştirilmelerini idame ettirmeye çabalar. Arzularımız olduklarını düşündüğümüz şeyler, bir bakıma sadece iradenin bu hedefe ulaşmaya yönelik bilinçsiz stratejileridir. Severiz ve mutluluğu elde etmeye çalışırız, ancak cinsel arzular tabiatları gereği mutluluk getiremez. Bu ancak iradenin kendisini bizim vasıtamızla idame ettirmek için kullandığı araçlardan biridir.

Schopenhauer'un Romantik dışavurumculukla ilgili işaretleri tersine çevirmesi, tuhaf bir şekilde Hıristiyan hümanizmine karşı hiper-Augustinuscu tepkileri hatırlatmaktadır. Aslında tabiatı birleştiren tinsel bir kuvvet düşüncesi açıkça Rönesans yeni-Platonculuğundan ve onun sevgi doktrininden kaynaklanır. Daha önce gördüğümüz üzere, Ficino dışavurumculuğun atalarından birisidir. Bu bağlamda, St. François de Sales veya Camus için Jansenistler ne ise, Schelling ve Hegel için de Schopenhauer'un aynı anlamı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Schelling ve Hegel'in dışavurumcu metafiziklerinin içine radikal kirlenme (*radical vitiation*) anlayışını sokan odur. Bütün gerçekliğin dışavurum olarak kendisinden çıktığı kaynak zehirlidir. Bu kaynak iyinin kaynağı değil ve fakat bizi zavallı kılan, yoran ve alçaltan tatmin olmayan arzuya, kötülüğe esaret kaynağıdır.

Burada Baudelaire'in düşüncesine açıkça benzeyen unsurlar vardır. Romantik dışavurumculuk kategorileri içinde, manevi ve ahlaki bakış açısı bu kategorilerle aslında dışlanmaları amaçlanmış olan şeyleri yeniden ortaya çıkarır. Bir bakıma bu durum dışavu-

rumcu birey ve dünya anlayışının gücünü gösterir. Yani bu anlayış, medeniyetimizin manevi tavırlarından sadece birinin yansıması iken, her ikisinin birbiriyle yüzleştiği ortak bir alt yapı haline gelebilir. İyiyi tabii mevcudiyetten tamamen farklı bir şey olarak kabul eden, doğal mevcudiyeti pekala aşan ahlaki duyarlılık post-Romantik bir formülasyona kavuşur.

Bu bakış açısının cazip yönleri nelerdi? Baudelaire'le bağlantılı olarak söylediğim gibi, ampirik gerçekliği alçaltmak iyinin aşkın saflığını vurgulamak anlamına gelir. Platon'un arzulara bağlı hayatı çok katı bir şekilde ayıpladığı ve küçümsediği pasajlarda, bu tavrın, özünde iyiye odaklanmış bir hayatın yüceltilmiş saflığı anlayışıyla ilişkilendirildiğini görürüz. Aynı zamanda Platon'un arzulara odaklı hayatı aşağılaması bu hayat tarzıyla ikincisi arasındaki keskin zıtlıktır. Zaten iyiye odaklanmış bir hayatı göz kamaştırıcı bir netlikle öne çıkarabilecek yegâne şey söz konusu tezattır. Günahkârlığımız ve muktedir olmayışımız duygularının ardında, Kalvinizm ve Jansenizm bulunmaktadır. Onlar da Platon'a paralel bir şekilde, Tanrı'nın aşkın hükümranlığını ve karşılıksız rahmetini yüceltirler.

Schopenhauercu kötümserliğin ardında başka bir faktör de olabilir. Özgürlükle tabiat arasındaki ahenk, Schiller'in güzellik anlayışıyla betimlediği türde, arzuyla aklın eşzamanlı işbirliği anlayışı oldukça kuvvetli ve ilham vericidir. Bu birliği kendi yaşam tecrübemizde gerçekleştirilemez, hatta inanılmaz olarak kabul edebiliriz. Bu durumda da kişi ya kendisini bir bakıma ahlaksız ya da tabiatla uyumsuz görebilir ya da teorinin tamamına şüpheyle bakıp, uyumsuzluğu eşyanın tabiatına atfedebilir. İkinciyi tercih etmek, hem kolaydır, hem de daha makul görünebilir.

Bu tavır bağımsızlaştırıcı olabilir. Luther'in hiper-Augustinuscu duyarlılığı gibi günahı genel vaziyetimiz ve kurtuluşu da gücümüzün dışında bir şey olarak gören anlayışı onu ezici şahsi ahlaksızlık duygusundan kurtarmıştı. Tıpkı bunun gibi, Schopenhauercu görüş bizi kendi yetersizliğimiz duygusu altında ezen Schillerci iyimserliğin imkânsız yüklerinden kurtulmamıza olanak sağlar.

Doğal olarak, bu durum Lutherci bağımsızlaşmanın bir başka boyutudur. Çünkü ben burada sadece kendi omuzlarımdaki bir yükten kurtulmakla ve genel terk edilmiş durumumuzu tanımakla kalmıyorum. Fakat aynı zamanda bağımsızlığın başka bir

şeyden kaynaklandığı konusundaki inançtan dolayı da mutluluk hissediyorum. Bu iki adım, acizliğimin ve düşüklüğümün tanınması ve kurtuluş anlayışım birbiriyle çok yakından ilgilidir. Acaba Schopenhauer'da buna benzer bir şeyler mevcut mudur?

Yanıt olumlu olmakla birlikte bu bizi Luther'den çok uzaklaştırır. Schopenhauer Hıristiyan ya da post-Hıristiyan düşüncesinin bütün formlarıyla köprüleri atar. O açıkça Budist bir bakış açısını benimser ve bağımsızlaşmamızı gündelik hayata bakışımızdaki bir dönüşümde değil, kendimizden ve iradeden bütünüyle kaçmakta görür.

Yine de Schopenhauer başka bir şey daha önerir. Büyük oranda etkili olan şey de işte bu öneriydi. Schopenhauer sanat vasıtasıyla bir başkalaşım fikrini öne sürdü. Bura göre, nirvanadaki gibi tam bağımsızlaşmaya erişemesek de ideleri kavradığımızda içimizdeki iradeyi teskin edebiliriz. Bu ideler çeşitli seviyelerde iradenin somutlaştırılması dünyasında karşılaştığımız belirli örneklerin temelini oluşturan ebedi formlardır. Bu ideleri öncelikli olarak sanatta görebiliriz. Bu sükûneti ve tefekkürü, en dolaysız şekilde müzikte elde ederiz, çünkü bu sanat formu sadece iradenin nesnelleştirilmesinin bir resmi değil, bir açıdan iradenin bizatihi doğrudan resmidir.[64]

Schopenhauer Kant'tan estetik tefekkürün önyargısız olduğu şeklindeki anahtar doktrini alır ve bunu iradenin baskılarından kurtulma olarak yorumlar. Bu tefekkür,

> bizi aniden bitmek tükenmek bilmeyen isteme akıntısından kaldırır ve bilgiyi iradenin esaretinden kurtarır... Sonra bir anda hep aradığımız ancak hep bizden kaçan sükûnet... kendi arzusuyla bize gelir ve hepsiyle iyiyizdir. Bu tecrübe Epikür'ün en üstün iyi ve Tanrıların hali olarak takdir ettiği acısız haldir; çünkü o an iradenin sefil baskısından kurtarılmışızdır. İstemenin ağır ceza hapsinin Şabat'ını kutlarız; İksion'un dümeni kıpırdamadan durur.[65]

• • • •

64 "Ein Abbild des Willens selbst/iradenin bizatihi bir kopyası"; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Üçüncü Kitap, Kısım 52, çev. E. F. J. Payne, 2 c. (New York: Dover, 1969).

65 *a.g.e.*, Üçüncü Kitap, Kısım 38; Payne çev., I, 196.

Schopenhauer da, kendi içinde değersiz bulduğu ve küçümsediği, gerçeğin sanat yoluyla başkalaşımı fikrini savunur. Schopenhauer'un felsefesi –kendisi hedeflememiş olsa da 19. yüzyıl sonları Avrupa kültüründeki etkileriyle– yaratıcı dışavurumculuk yoluyla başkalaştırma teorilerinin temeliydi. Schopenhauer'un felsefesi, varlığın iyi olduğunu tasdik etmemizi isteyen Hıristiyanlık kaynaklı bütün görüşlere karşı bir başkaldırı idi. Filozof Hıristiyan medeniyetinin üzerimize yüklediği bu berbat yükten ebediyen kurtulmayı, varlığı ebediyen kötü ilan etmeyi ve onunla olan defterini sonsuza dek kapamayı arzuladı. Ancak o öyle bir yol açtı ki ondan ilham alanların büyük çoğunluğunun orijinal bakış açısına geri döndüler. İşte bu Schopenhauer'un medeniyetimizdeki gücüne tanıklık eder.

Schopenhauer 19. yüzyıl sonları Avrupa'sı sanatında ve düşüncesinde muazzam bir etkiye sahipti. Bu etki Almanya, Avusturya, Fransa ve hatta Rusya'da bile kendisini gösterdi. Büyük yazarların, bestecilerin ve düşünürlerin çoğu onun düşüncesinden etkilenmişlerdir. Wagner, Nietzsche, Mahler, Thomas Mann –bu liste daha da uzatılabilir– onun izini taşırlar. Ancak bu karakterler açısından ortak olan nokta, onların Schopenhauer'un egodan kurtulma düşüncesini değil, fakat sanat vasıtasıyla başkalaşma fikrini benimsemiş olmalarıydı.

İlk zamanlarında Schopenhauercu olan ve *Birth of Tragedy* eseri Schopenhauercu düşünce şeklinin yaratılmasında etkili olan Nietzsche, sanattan gerçekliği "aklayıcı" olarak bahseder: "dünya sadece estetik bir eserle bütün ebediyete karşı aklanabilir".[66] Sanatla başkalaşım, kurtuluş yolundaki eziyet görmüş varlık için sadece bir rahatlamadan ibaret olmayıp, bir şekilde eşyanın hedefi ve amacıdır. *Schopenhauer as Educator* adlı eserinde Nietzsche insan aracılığıyla tabiatın kendini tanımaya başladığından, nihayet insanın, "kendisini bilme, yaşama, görme ve yetenek konularında ebedi hissetmeye ve kendisini bütün varlığıyla tabiatın bir parçası hissetmeye" başlayacağı bir günde hedefine erişeceğinden bahseder.[67]

• • • •

66 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Kısım 5; *The Birth of Tragedy*, çev. Francis Golffing (New York: Doubleday, 1956), s. 42.

67 William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* (New Haven: Yale University Press, 1974), s. 66.

Schopenhauer'un neden olduğu dönüşümünden sonra başlangıçtaki dışavurumcu fikirlerden pek çok şey –Schopenhauer'un arzuladığından çok daha fazla– hayatta kalmıştır. İyilik, tin kaynağı şeklindeki tabiat anlayışının kesinlikle reddedildiği doğrudur. İradenin itici gücü sadece acı çekme anlamına gelebilir. Fakat büyük olan, zahmete değer olan, bu nedenle de tabiatı haklı çıkaran, mevcudiyetinin amacı olarak görülen başkalaşımdır. Nietzsche bu görüşünü daha sonra reddetmiştir, ancak o dönemde benimsemiş olduğu şey özgün Schopenhauer felsefesine bir geri dönüş olarak temsil edilemez.

Genç Nietzsche yeni ve daha canlı bir Alman kültürü yaratma ümidi konusunda Wagner'i şevkle izler. Wagnerci *Gesamtkunstwerk* bu kültürü yaratmanın temel aracı idi. Wagner Schopenhauer'un sanat teorisinden, özellikle müzik teorisinden büyük oranda yararlanır. Wagner'deki bazı pasajlar müziğin iradenin doğrudan resmi olduğu fikrini gerçekten hissettirir. Fakat bütün bunlar iradeden bir kaçışın değil, Alman kültürü ve siyasetindeki yeni bir reformasyonun yararına idi. Dünya yeniden inşa edilmelidir; hayat bir kez daha anlamlı kılınmalıydı. Dünya trajedi vasıtasıyla başkalaştırılacaktı.

Mahler'in Üçüncü Senfoni'si Schopenhauer'un irade teorisinin müzikteki en muazzam ifadelerinden biridir. Özellikle birinci bölümde, tabiattan kaynaklanan iradenin kuvvetini hissederiz. Ancak daha üst seviyelere ve iradeden kurtuluşumuza eriştikçe bu durum Hıristiyan kavrayışlarla ifade edilmeye başlanır. Tatmin olmayan ve durdurulamayan irade bilinci günah bilincidir; bunu aşmamızı sağlayan mucize de sevgi kefaretidir. Yine Wagner ve genç Nietzsche'de olduğu gibi, özellikle de Mahler, iradenin parçalanmış evrelerini aşıp gelişim göstermesi, Bütün'le birleşmemiz vizyonunu elde ettiğimiz en yüce başarı adına gerçekleşir demektedir.

Kabul edilmek istenmese de, bir kez daha, başlangıçtaki Romantik dışavurumcu unsurlardan çok fazla şeyin hâlâ hayatta olduğunu görürüz. Bunlardan birisi kendisiyle yeniden irtibat kurmaya ihtiyacımızın olduğu büyük bir kuvvet deposu şeklindeki tabiat anlayışıdır. Tabiat artık bir tin, iyilik alanı olarak görülmez. Durum tam olarak bunun zıddıdır. Ancak tabiattan mahrum edilmek kurumaya, boşluk, yavanlık, dar ve içi geçmiş bir hayata, egoizm ve korkaklığa maruz kalmaktır. *Schopenhauer as Educator*

eserinde Nietzsche bunu iddia eder; bu iddianın Schopenhauercular arasında da sık sık yinelendiğini görürüz.[68] Kendimizi "akla" dayanan medeniyetimizde hepimizin kolayca yaptığı gibi bu mayalayıcı güç kaynağından, "Dionysius"tan koparamayız; çünkü hayatlarımızın anlamsızlıkla buruştuğunu ve kuruduğunu görürüz. Fakat aynı zamanda da vahşi, şekilsiz ve bizatihi anlamsız olduğu için tabiata çok derin, çok aceleyle, çok korumasızca dalmaya da cesaret etmeyiz.

İlişkimizi koparmamamız gereken amoral veya ahlak ötesi kuvvetlerin büyük bir deposu şeklindeki tabiat fikri, post-Schopenhauercu dönemden 20. yüzyıl sanat ve duyarlılığına intikal eden önemli miraslardan birisiydi. Bunun yankılarını birçok yerde, Fauvizmde, sürrealizmde, D. H. Lawrence'da görürüz.[69] Ancak aynı zamanda bu bir ahlak görüşüdür. Bu görüşün, bazıları dünya çapında yıkıcı sonuçlarını göstermiş olan, yan etkileri de vardır.

Schopeneaur'dan bir başka önemli miras da gelişmiş bir kendimize ait dışavurumsal güç algısıdır; bu hususta Romantizmin reddettikleriyle/ondan süregelen diğer unsurlarla bir örtüşme vardır. İrade yaratıcı imgelemin ifadelendirmeleri vasıtasıyla güzelliğe dönüştürülür ve ona bağlanır. İnsan imgeleminin gerçekliği kırma ve başkalaştırma gücü Schopenhauercu döngüden büyütülmüş bir şekilde ortaya çıkar. İnsanın bu gücü tabiat karşıtı sanatla ve hatta gerçekliğin başkalaştırılmasıyla aynı istikamette çaba harcar. Farklı ancak paralel yollarda, bu anlayışların tümü sanat epifanilerinin mevcut olanı dönüştürmesi gerektirdiğini vurgular. Bu varlık tinsellikten arındırılmış gerçeklik, günahkâr tabiat ya da amoral irade olabilir. Burada amaçlanan ontik olarak bizden bağımsız bir iyinin açığa çıkarılmasından –açığa çıkmak için bize ihtiyaç duysa bile– ziyade gerçekliğin başkalaştırılmasıdır. Bu anlayış, ne "tekabül"den bahseden Baudelaire hakkında ne de sanatçıyı ideleri tefekkür eden bir kişi olarak gören Schopenhauer hakkında geçerlidir. Ancak bu iki öncüyü takip edenler açısından bu anlayış geçerlidir. Çünkü Baudelaire'in kendi şiirsel uygulamalarının ba-

• • • •

68 kz. McGrath, *Dinysian Art*, özellikle Bölüm 4. Viyana'da dönemin bir dizi önemsiz oyununu burada betimler.

69 Bu aynı zamanda kötülük, bozulma ve eğitilmemiş içgüdüsel enerjiyle ilgilenmesinde de kendini gösterir. Bu durum yüzyılın sonundaki Bohemia hayranlığının bir yönünü oluşturuyordu. Bkz. *Bohemian Paris*, Bölüm 10.

zılarının kısmen teşvik ettiği gibi (yeni) Platonculuğun söz konusu kalıntıları ortadan kaybolmuştur.

Böylelikle yukarıda bahsini ettiğim, öncelikli olarak kendi güçlerimizi sonrasında ben merkezli ve subjektivist sanatı destekleyecek epifanik sanata temayül böylece büyüyerek artar. Bu konuya birazdan geri döneceğiz.

Schopenhauer'un üçüncü mirası da, insanın içsel derinlikleri konusundaki anlayışımızı kuvvetlendirmesi olmuştur. Bu zihin hayatımızın temelinde yatan büyük bir dizginlenemez güç deposu olarak anlaşılan tabiatın bütünüyle yenilenmiş bir irtibat anlayışıdır. Bu anlayış, kendimizle ilgili bu anlayışımızın kuvvetini ve imgesel ufkunu büyüten önemli sayıdaki bir yazar ve sanatçı kitlesince –özellikle geçen bölümün sonunda Conrad'ın *Heart of Darkness* eserinden alıntıladığım pasajda– açıklanmıştır.

Sadece edebiyat dünyası değil aynı zamanda bilim dünyası da Schopenhauercu bu düşünce ikliminden derinden etkilenmiştir. En derinden etkilenen yazarlardan birisi de Freud'du. Schopenhauer'un Freud'un düşünce ve duygularımızın bilinçdışı olarak belirlenmesi doktrinini öngörmesi herkesçe bilinir. Hatta daha önemlisi Schopenhauercu irade algısı Freudcu *id*'in atasıdır. Freud bu içsel dünyaya doğru yenilenmiş bir bağlantı kurma çabası şeklindeki duruşu değil de Kartezyen duruşu benimser. Onun buradaki amacı, bu içsel dünyayı somutlaştırmak ve bu suretle onunla ilgili bağımsız bir anlayış kazanmaktır. Bunun bir neticesi olarak da, kendimizi bu dünyanın takıntılarından, korkularından ve baskılarından kurtarmaktır.

Freud'un çabası içsel derinlikler karşısında kendi bağımsızlığımızı, kendi hakimiyetimizi, bağımsız öznenin saygınlığını yeniden kazanma yolunda muhteşem bir girişimdir. Bu Freud'un projesinin post-Schopenhauercu sanatçılarınkiyle hiç örtüşmediği anlamına gelmez. Freud biliminin terimleri ve analiz dili derinliklerin ifade edilmesini gerektirir. Freud, çoğunlukla içgüdülerin devasa çatışmaları arasında hapsedilmiş ve yoğunlaştırma ve yer değiştirmelerce çarpıtılmış olsa da, kesinlikle insanın sembolik kapasitesinin gücü konusunda bir anlayışa sahipti. Freud'un projesinin, bir tür doğal zihin biliminin, Freud'un tasarladığı katı koşullarda imkânsız olduğu ortaya çıkabilir. Araştırma sanata ve edebiyata Freud'un kabul etmeye arzulu olacağından daha yakın olabilir.

Freudcu kuramın bir öz yorum olarak bilimin çıkarı olmaksızın önerilen başka kuramlarla birlikte kendi gücüne sahip olduğu konusunda hiç şüphe yoktur; bu güç onun bilimsel zayıflıklarından dolayı azalır, ancak diğer taraftan bu bilimsellik ona güç katar. Bu kuramı benimseyebilenler açısından, bu kuram onların hayatlarına zaman zaman şekil verebilmiştir. Bu ise onların Schopenhauercu dünyanın içsel takıntıları, korkuları ve zorluklarına karşı biraz mesafe, biraz kendine hakimiyet kazanmalarını sağlayabilmiştir.

23.6

Romantik epifanik sanat anlayışını 19. yüzyılda dönüştüren, onu sürdürmekle birlikte olumsuzlayan üç farklı hareketi incelemekteyim. Burada ahlak görüşünün temelinde yatan değişimleri araştırmaktayım. Bu değişimler sanat kuramlarında ve uygulamalarındaki değişimlerle, her şeyden öte yaratıcı imgelem gücü konusundaki güçlü bir anlayışla ilgilidir.

Ancak bunların başka bir takım etkileri de olmuştur: özellikle kendi ahlaki vaziyetimizi anlamamızda; bu ahlak görüşleri medeniyetimizde büyük oranda şekillendirdikleri sanat aracılığıyla daha derin ve daha geniş bir kabul görürken, söz konusu etkiler daha da hissedilir hale geldiler.

Burada özellikle çok önemli bir etkiden bahsetmeliyiz. Daha evvelki dönemlerle tam bir öncülü olmayan bir problemle bugün karşı karşıyayız. Bu problemi, öz benimseme/ *self-affirmation* olarak adlandırmak istiyorum.

Bu meselenin yukarıda betimlenen gelişmelerin peşi sıra doğduğunu görebiliriz. Baudelaire ve Schopenhauer'un bakış açılarını, daha eski manevi bir geleneğin yeni bir düşünce ve duyarlık bağlamında yeniden elde edilmesi şeklinde tasvir etmiştim. Bu iki düşünür, Romantik dışavurumculuğun ve kısmen de zayıflayan Hıristiyan teizminin şekillendirdiği bir bağlamda, günahkâr insan tabiatı anlayışını ahlaki düşüncenin değişmez çerçevesi olarak dile getirmenin bir yolunu bulmuşlardı. Her ne kadar dışavurumculuk ve inançsızlık temelde tam tersi bir manevi çizgiden kaynaklanmış olsa bile onlar bunu başarabilmişlerdi. Ancak onların düşünceleri kendine özgü bir etki yarattı ve başlangıçtaki Romantik manevi ta-

biat görüşüne inanılmasını güçleştiren yeni bir düşünce iklimi yaratmaya katkıda bulundu. Doğal bir bilimsel tabiat görüşünün süregelen gelişimi ve endüstrileşmiş medeniyetin sebep olduğu "büyü bozulması/*disenchantment*" da bu değişime katkıda bulundu.

Bir bakıma artık şartlar tersine dönmeye başlamıştı. Tabiatın iyiliğini teyit eden geleneğin takipçileri açısından, söylemek istediklerini söyleyebilmek için yeni bir dil bulmak zorunlu hale gelmişti. Kısmen ya da bütünüyle Hıristiyan teolojik çerçevesinin dışına çıkmış olan yeni günahkâr tabiat ifadelerinin çok daha katı ve umumi olduğu bir durumda bu yeni dil daha elzemdi. Hıristiyan teolojisinde yaratılışın kesinlikle iyi olduğu düşüncesinden büsbütün kaçmak asla olası değildir. Baudelaire'in yarı Maniheist bakış açısı bu bakımdan daha az sınırlandırılmıştır ve Schopenhauer'un teorisi ise kesinlikle böyle değildir.

Tabiatın iyiliğini teyit eden tutum sıra dışı bir tutum değildir. Bu tavır medeniyetimizdeki Hıristiyanlıkla Platonculuğun birleştirilmiş ağırlığının bütün derinliğini taşır. Aydınlanma ve de orijinal Romantiklerle süreklilik taşıyan görüşlerin devamı niteliğindeki en yaygın seküler etik ve siyasi görüşlerin temeli tabiatın iyiliğini teyittir. Bu kabul aynı zamanda medeniyetimizde yaygın bir şekilde kabul gören ve iyilikseverlikle ilgili olan yaşam nitelikleri için zorunlu temeldir. Kötümserler, evrensel iyilikseverliğin insan hayatı ve mutluluğu için bir değer, bir nitelik olarak kabul eden görüşün temellerinin altını oyarlar.

Farklı şekillerde, Romantizmden uzaklaşan her üç gelişme de, sanatı ve dönüşümsel güçlerimizi yüceltirken varlığın iyiliği konusunda sorular gündeme getirebilir. Baudelaire ve Schopenhauer açısından bu durum açıkça ortadadır. Ancak bu durum natüralist realizmle de gündeme gelebilir. Bunun nedeni natüralist realizmin tabiatı ve insanlığı kötü olarak betimlemesi değildir. Fakat natüralist realizmin manevi boyutları kesin olarak reddetmesi, varlığın teyit edilmesinin yetersiz bir şekilde temellendirildiği, aslında pek de teyit edilecek bir şeyin olmadığı şeklinde bir anlayışa kolaylıkla yol açabilir. Varlığın iyiliğine ve iyilikseverliğe inananlar açısından –bu da açıkça bu medeniyette büyük bir çoğunluğumuz anlamına gelir– bu bir krize, bir teyit krizine neden olabilir.

Bu krizle mücadele etmek için eski kredolara/amentülere dönülebilir. Bu amentü bir Hıristiyan inancı, Aydınlanmanın bazı

akıl ve bağımsızlık doktrinleri ya da tabiatı kaynak olarak gören Romantizm kaynaklı bir görüş olabilir. Ancak bu noktada bir başka boyut daha devreye girer. Romantizm ve ardından gelen az evvel betimlediğim üç gelişme, sıradan gerçekliği, hatta Baudelaire'in durumunda olduğu gibi bayağı ve tiksindirici gerçekliği başkalaştırmada yaratıcı imgelemin gücünü fark etmemizi sağladı. Bu meleke, iyiliği tasdik etme kapasitemizin yeniden elde edilmesine benzer bir rol önerir.

Bir başka ifadeyle, bu farkındalık benimseme krizini objektif iyilik düzenini tanımaktan ziyade, kendi görüşümüzü başkalaştırmak yoluyla yüzleşmek zorunda kalabileceğimiz bir şey olarak görmemizi olası kılar. Krizden kurtulma, basitçe harici gerçekliği onaylamadan ziyade, bizim dünyaya ve kendimize karşı tutumumuzu başkalaştırmamızla mümkün olabilir. Yine başka türlü ifade edecek olursak, dünyanın iyi oluşunun, artık, en azından insan dünyası söz konusu olduğunda, bizim onu iyi olarak görmemiz ve göstermemizden bütünüyle bağımsız olmadığı kabul edilir. Krizden kurtulmanın anahtarı, bizim onun "iyi olduğunu görmemize" dayanır.

Bütün bu düşüncenin Yahudi-Hıristiyan menşei, az evvel kullanılan ifadede yankılanır. Aslında Yahudi, Hıristiyan ve İslam medeniyetlerinin varlığın iyiliğine olan derin inançlarının iki farklı temeli mevcuttur. Bunlardan biri hepsinin benimsediği Yunan felsefesinden kaynaklanır. Özellikle Platon düşüncesi etkilidir. Buna göre gerçekliğin iyiliği kendi düzeninin bir niteliğidir ve biz onu tefekkürle kavrarız. Diğer temel ise yaratılış doktrininden kaynaklanır; bunu Tekvin'in ilk bölümünde görürüz. Dünyanın iyi oluşu Tanrı'nın onu iyi olarak görüşünden bağımsız bir şey değildir. Tanrı'nın dünyayı iyi olarak görmesi, onu sevmesi, dünyanın varlık şekline verilen bir tepkiden daha çok, dünyayı iyi yapan şeydir. Bütün bu üç gelenekte doğal olarak Tanrı'nın gördükleri ile yaptıkları yani aklıyla iradesi arasındaki ilişki hakkında çok eski bir tartışma mevcuttur. Teologların büyük çoğunluğuna göre, bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağı ve bunların bizim irademizle aklımız arasındaki ilişki gibi Tanrı'da da ayrılamayacağı genel bir kabuldür.

Eşyanın iyiliğini tasdik etme meselesinde, Tanrı'nın eşyayı iyi olarak görmesine paralel bir insan tavrı gelişir. Bu olumlu bakış aynı zamanda insanın ne gördüğünü de etkiler. Doğal olarak, bu

gücü insanın kendisine atfetmesi tereddütsüz bir ateist doktrin olması, insanın daha evvel Tanrı'ya özgü güçleri kendine maletmesi suretiyle kibirlenmesi anlamına gelebilir. Az sonra inceleyeceğimiz Nietzsche'de de durum böyledir. Ancak bu zorunlu bir sonuç da değildir. Bu gücü en derin şekilde keşfeden düşünürlerden birisi Dostoyevski'dir. O bu gücü Hıristiyan bir perspektifle ele almıştır.

Aslında dünyaya karşı tutumumuzun dönüşümü fikri, dolayısıyla da dünya görüşümüzün değişmesi geleneksel olarak inayet anlayışıyla ilişkilidir. Augustinus, Tanrı'yla ilgili olarak, Tanrı sevgisinin, bilgisinden önce gelmesi gerektiğine inanır. Doğru istikametteki sevgi, aksi takdirde gizli olan şeyleri açığa çıkarır. Burada yeni olan unsur, yaratıcı imgelemin yeri ve gücü konusundaki yeni modern anlayıştır. Yaratıcı imgelem artık eşyanın iyiliğinin bütünleyici bir parçasıdır. Böylece tutumumuzun dönüşümü, dolayısıyla da bakış açımız, açığa çıkardığı hakikatin meydana gelmesine yardımcı olur.

Bu fikre ateist bir formülasyon verilebilirse de bu zorunlu değildir. Böyle olup olmaması, bu dönüşümde kendimizi Tanrı'ya bağlı görüp görmememize dayanır. Ancak Dostoyevski gibi bu bağlılığı onaylayanlar ve Nietzsche gibi onaylamayanlar başkalaşımın mahiyeti konusunda tamamen modern bir anlayışa sahiptirler. Bu anlayışın temeli, açığa çıkardığı şeyin tamamlanmasına da katkıda bulunan post-Romantik bir yaratıcı imgelem anlayışıdır. Kişinin ferdi beninin mevcudiyetini ve değerini tanıma meselesini açıklayan 19. yüzyılın üç etkili yazarına, Kierkegaard, Dostoyevski ve Nietzsche'ye kısaca bir bakalım.

Kierkegaard *Either/Or* eserinde estetik bir hayat dönüşümü fikrini ortaya koyar. Onun bu kavramı açıklaması, daha üstün bir forma, etiğe zemin hazırlamaya yöneliktir. Ebedilik ışığı altında kendimizi seçmek suretiyle etiği elde ederiz. Fani bir şeyden ötekine gidip gelen, bütünüyle bunlarla meşgul olan ve hiçbir tercihte bulunmayan ya da sadece fani bağlamlarda fani şeyler arasında tercihte bulunan estetik insana karşın, etik insan hakikaten kendisini tercih eder. Kendisini sınırsızca seçer; yani seçim herhangi bir fani şey adına değildir, tam tersine bütün fani şeyler kendi değerlerini ve önemlerini işte bu tercihten alırlar.

Kierkegaard'ın kendimizi seçmek şeklinde adlandırdığı bu tutum değişimi beraberinde bir başkalaşım olarak adlandırılabilecek

dönüşüme neden olur. Hayatımdaki tüm unsurlar aynı olabilir, ancak ebedilik ışığı altında tercih edildikleri için şimdi artık başkalaşmışlardır. Bir anlamda estetik tutumu tanımadığımızda bütün fani şeyleri reddederiz ve etiğe yönleniriz. Fakat bütün bunlara mutlaklar, nihai hedeflerimizin belirleyicileri olarak değil hayat projemizle ilgili nispi unsurlar olarak erişiriz. Kişinin hayat detaylarının hiçbiri değişmez. Ancak artık ebedilik için yaşıyoruzdur. Bu değişim bir anlamda bütünüyle içe doğru bir değişimdir. Aslında bir anlamda değişim dışa dönük hayatı dönüştürür ve ona içsellik kazandırır.[70] Bu süreçten geçen sıra dışı insan zahiren tamamıyla sıradan bir insandır.

Kendimizi seçişimiz, kendimizi ebediliğe yerleştirmemiz bizi ümitsizlikten kurtarıp kendimizi benimsememize imkân sağlar. Estetik kişi dehşet içindedir, çünkü harici fani şeylerin merhametine ve onların iniş çıkışlarına bağlı yaşar. Aynı zamanda umutsuzluk içinde, kendinden umudunu kesmiş bir şekilde yaşar, çünkü daha üstün bir şey için olduğunu, fani şeylerin oyuncağı olmadığını hissetmeden duramaz. Kendimi seçmekle gerçekte ne isem ona, ebedi boyutuyla bir bireye dönüşürüm. Kendi gerçek benliğimizi seçeriz; ilk kez gerçek bireylere dönüşürüz. Bu da bizi umutsuzluktan kurtarır. Daha doğrusu artık sadece fani olandan umudumuzu keseriz. Ebedilik tercihi ve faniden umudunu kesmekle korkunun üstesinden geliriz. Bu yolla ilk kez kendimizi sevilmeye ve tercih edilmeye değer görürüz. Tercih yoluyla öz sevgiyi, kendi değerimizi ve mevcudiyetimizi kabullenme durumunu elde ederiz.

Burada Kant'tan alınmış düşünceler mevcuttur. Kendini seçen külli birey/benlik bizim gerçek tanımımızdır, ulaşmamız gereken bir saygınlıktır. Buna ulaşamazsak, bu bizi kendimizi alçaltma duygusuna sevk eder. Ancak bu üstün varlık Kant'ınkinden çok farklı bir şekle sahiptir. Bu birey itaat etmesi gereken bir yasayı kendisi yaratan rasyonel bir fail değildir. O tabiatı yasaya tabi kılarak kendi saygınlığını gerçekleştiremez. Aksine kendi hayatını yeni bir boyutta görmekle/yaşamakla, yani ebedi tercihle dönüştürür. İkisi arasında paralellik vardır, çünkü tıpkı ebedi tercihe olduğu gibi, ahlak yasasına yönelme de hayatımdaki bütün tikel amaçları göre-

• • • •

70 S. Kiergaard, *Either/Or*, çev. W. Lowrie ve D. Johnson, 2 c. (Garden City: Doubleday, 1959), II, 255. Ayrıca bkz. *The Sickness unto Death*, çev. W. Lowrie (Garden City: Doubleday, 1954).

ce hale getirir. Bu hedefler artık, daha üstün bir hedefe tabi olmaları, onlarla şartlanmaları halinde geçerlidir. Ancak Kierkegaard'a göre, bu üstün hedef rasyonel yasaya itaat değil, ebedi tercihe yönelik olarak yaşamaktır. Bu hedefi gerçekleştirmem, tabiatımı akla teslim etmeme değil, hayata karşı tavrımda esaslı bir değişime gitmeme bağlıdır.

Son yazımlarında Kierkegaard bu etik tanımını aşmıştır; nitekim bu etik tanımı dini olan anlayış tarafından gölgede bırakılan bir evreye döner. Ancak bu betimleme *Either/Or*'daki B'nin pozisyonunun bazı niteliklerini korur. Özellikle kendine karşı, umutsuzluğun ve korkunun üstesinden gelmeye karşı yeni bir tutuma dayanan bir dönüşüm fikri hâlâ mevcuttur. Ancak şimdi bu tutumun nasıl Tanrı'yla ilişkimize dayandığı daha da açık ifade edilir.[71]

Dostoyevski hayatının ilk dönemlerinde Alınan Romantiklerinden, özellikle de Schiller'den son derece etkilenmiştir. Bu tür görüşler sonraki roman karakterinde hâlâ telaffuz edilmektedir. Örneğin *Raw Youth*'daki onarılmış insanlık betimlemesi, buna paralel *The Devils*'in ek kısmındaki Stavrogin'in rüyası ele alınabilir. Stavrogin'in aynı romandaki yaşlı Verkhovensky'ye duyduğu sempatide de aynı bakış açısı görülür. Dahası *Karamazov Kardeşler*'de Zossima'nın muhteşem ifadesinde, belli geleneksel Hıristiyan düşüncesi temalarıyla ve Romantik görüşle birleşmiş şekilde, tabiatta akan bir inayet betimlemesi mevcuttur.

Dostoyevski'nin temel düşüncelerinden biri, kendimizi inayete açıp kapamamızla ilgilidir. En büyük günah kendini kapatmaktır, fakat kişiyi buna götüren nedenler daha da büyük bir günahtır. Bir anlamda, kapalı kişi, kurtulması zor olan habis bir dairede sıkışmış kalmıştır.

İnayete kapalıyız, çünkü inayetin dolaştığı dünyaya kendimizi kaparız ve bunu kendimize ve bu dünyaya duyduğumuz nefretten dolayı yaparız. Ancak çelişkili bir şekilde, kişi ne kadar asil, duyarlı

• • • •

71 Kierkegaard incelememde, bu sayfalarda yeterince yansıtamadığım Jane Rubin'in *Too Much of Nothing: Modern Culture and the Self in Kierkegaard's Thought* (yakında çıkacak) eserine çok şey borçluyum. Son çalışmasında geride bırakılmış olmasına rağmen Kierkegaard'ın *Either/Or*'da geliştirdiği pozisyon, Heidegger'in, "otantiklik" düşüncesini betimleyen, kararlılık, ölüme karşın hayat tercihi anlayışına kattığı temel fikri temin eder. Bkz. *Sein und Zeit*, Kısım II, Bölüm 1-2.

ve ahlaken düşünceli olursa, bu nefreti hissetmeye de o derecede eğilimli olur. Dostoyevski'nin asil ve son derece ahlaklı karakteri İvan Karamazov, bu inkârı çok katı bir şekilde ifade eder. İvan kabul edilemez ıstırap dünyasına giriş biletini Tanrı'ya geri vermek ister. Karakter bunu ciddiyetle ister, çünkü bütün insanlığın nihai mutluluğunun masum bir çocuğun gözyaşlarına değmediğini hissedecek derecede bir ahlak hassasiyetine sahiptir.

Ancak bu tavır kendini habis bir daireye kapatmaktır. Dünyayı reddetmek, o dünyanın bir parçası olduğu müddetçe, kişinin kendisinin ve dünyanın iğrençliği duygusunu mühürler. Bundan da sadece nefret ve yıkım eylemleri doğar. Dahası bu eylemler bir kişiden tıpkı olumsuz bir geleneğin tevarüs edilmesi gibi, bir zincir halinde tekrarlanır. Çünkü kişi bu şekilde nefret ederek başkalarını da dünyadan nefret etmeye teşvik eder. İvan'nın asil tavrı üvey kardeşi Smerdyakov'un cinayetinde ortaya çıkar. *The Devils*'de Dostoyevski bu ters ardışıklığın şiddete ve teröre nasıl sebep olduğunu inceler. Stavrogin'den dünyayı reddeden çok sayıda satırlar yayılır. Bu romandaki karikatür unsurlarına rağmen, Dostoyevski dünyanın gerçek kötülüklerinden beslenen bir nefreti ve kendinden nefret duygusunun kötülüğün dışa yansıtılmasına nasıl sebep olduğunu betimler. Bu nefret duyguları, bütün kötülüklerin mahalli olduğu düşünülen dünya ile birey arasındaki kutuplaşmayı tetikler. Bu anlayış da dünyaya karşı terörü, şiddeti ve yıkımı haklı çıkarır; hatta buna teşvik eder. Bana göre Dostoyevski'den başka hiç kimse modern terörizmin manevi kaynakları hakkında daha derin bir tahlil sunamamış ya da terörizmin kendi kendinden nefret etme tehdidine karşı nasıl bir yanıt olabileceğini ondan daha açık bir şekilde gösterememiştir.

Dostoyevski'nin inkârcı karakterleri dünyadan, dolayısıyla da inayetten koparılan hizipçilerdir (*raskolniki*). Yıkım yapmaktan başka bir şey yapamazlar. Bunların en asilleri bu yıkımı kendileri üzerinde yapar. En aşağılıkları ise başkalarını yok eder. Dostoyevski'ye göre, varlıktaki adaletsizlik konusundaki en asil anlayıştan beslense de, bu hizipçilik kibrin meyvesidir. Kendimizi kötünün bir parçası olarak görmek istemediğimizden ayrılırız; kendimizi kötünün üstüne çıkarmak, ondan sorumlu tutulmaktan kurtarmak isteriz. Teröristin dışa dönük yansıması bu ortak motifin en şiddetli gösterimidir.

Bizi dönüştürecek şey dünyayı ve kendimizi sevme, yanlışa rağmen dünyayı iyi görebilme yeteneğidir. Ancak bu anlayışa kavuşabilmemiz ancak bu dünyanın bir parçası olmayı kabul edebilirsek mümkün olacaktır ve bu da sorumluluğu kabul etmek demektir. Nasıl ki "suçlanacak hiç kimse yoktur" ifadesi materyalist devrimcilerin sloganıdır, Dostoyevski'nin iyileştirici karakterlerinin sloganı da "hepimizin suçluyuz" şeklindedir.[72] Dünyanın ve bizim ihtiva ettiğimiz bütün kötülüklere ve kötüleşmeye rağmen, kendimizi ve dünyayı sevmek bir bakıma mucizedir.[73] Ancak bu mucizeye nail olmak için bu dünyanın bir parçası olmayı kabul etmemiz gerekir. Bu kabulün mahiyeti içinde başkalarının sevgisini kabullenmemiz de vardır. Ancak sevilmek yoluyla sevebiliriz ve ters ardışıklığın karşısında inayet dağıtan bir silsile vardır. Markel'den Zossima ve Grushenka'ya, Ivan'dan Smerdyakov'a ya da Stavrogin'den Pyotr Verkhovensky'e ve onun aracılığıyla onun terörist takipçilerine kadar bu böyledir.

Dostoyevski burada Hıristiyan geleneğinin temel bir fikriyle modern özne fikrini bir araya getirir. Hıristiyan anlayış, özellikle Yuhanna İncili'nde bulunan insanların Tanrı tarafından sevilmekle dönüştürüleceği fikridir. Bu sevgi insanların aracılık ettikleri bir sevgidir. Yazar bu Hıristiyan fikirle kendisi ve dünyaya karşı takınacağı tutumla dönüşümün meydana gelmesine yardım edebilen modern bir özne fikrini bir araya getirir. Bu bakış açısından Dostoyevski'nin kendisinin modern geleneğin çoğunluğuna muhalif olduğunu düşünmesi pek de önem arz etmez –bir defasında Descartes'ın *cogito*'sunu modern kötülüğün kökeni olarak tanımlar. O insanların kendi saygınlıklarını dünyadan uzaklaşmakla sağlayabilecekleri fikrine karşıdır. Bu konuda Dostoyevski Romantik köklerine sadık kalmıştır. Burada önemli olan şey şudur: dönüştürücü güçleriyle birlikte modern kimlik nosyonu, kendisi buna karşı olsa da, Dostoyevski'nin görüşüne dahil edilmiştir. Dostoyevski'nin olumlu karakterlerinin modernite tecrübesinden geçmek zorunda olmaları tesadüfi değildir. "Mutlak ateistin bulunduğu yer en mut-

• • • •

72 Bkz. F. Dostoyevsky, *The Devils*, çev. David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), Kısım III, Bölüm 5.3, s. 580 ve Bölüm 7.2, s. 638.

73 Bkz. Ivan, *The Brothers Karamazov*, çev. David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1958), s. 277'deki değerlendirme.

lak imandan bir önceki basamaktır".[74] Dostoyevski'nin iyileştirici inayeti, modern kimliğin öncesinde değil ötesindedir.

Nietzsche'de tamamıyla farklı bir görüşle karşılaşırız; yine de bazı tuhaf bağlantı noktaları vardır –*The Devils*'deki Kirillov karakteri bazı açılardan Nietzsche'nin kurgusal bir öngörüsü gibidir. Hıristiyanlığa karşı kuvvetli muhalefetine rağmen, Nietzsche'de çelişkili bir şekilde kalan son derece Hıristiyan unsurlar vardır. Bunlar bütün gerçekliği kabul etme, iyi olarak görme ve hepsine evet deme özlemine dayanır. Bu özlem Yahudi-Hıristiyan kültürünün dışında anlaşılması zor bir özlemdir.

Ancak Nietzsche açısından bu özleme erişim Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlıktan kaynaklanan ahlak sistemlerine karşı olarak sağlanacaktır. Nietzsche'nin Schopenhauer'un karamsarlığı ile bağlarını koparması, onun daha üstün bir evren düzeni ve evrensel güçler görüşüne sahip oluşundan kaynaklanmaz. Aksine her şey iktidar arzusudur ve insanlar sadece bu arzunun daha yoğun bir somutlaştırmasıdır. Söz konusu özlem kişinin kendisi üzerinde kazanacağı bir zaferle, bir tür kendi kendisinin üstesinden gelmesiyle gerçekleşecektir. Bu kendisi üzerine kazanılacak üstünlükle kör, ahlaksız ve kaotik güçlerin mekânı olarak kalsa da, kişi dünyayı benimseyebilecektir. Hıristiyanlıktan kaynaklanan ahlaki bilinç açısından bu imkânsızdır. Bu ahlaki bilincin dünyaya tahammül edebilmesi ancak bu dünyayı rasyonellik mahalli olarak görmesi, etik ve medeniyet konusunda bir ilerlemeye sahne olduğunu düşünmesi ya da dünyanın nihai kurtuluşa yazgılı olduğuna inanmasıyla mümkündür. Bütün bunlara karşın Nietzsche kendi ebedi geri dönüş mitine muhalefet eder: hiçbir çözüm, daha fazla yükselme, ıstırabın telafisi, hiçbir uzlaşı, hiçbir çıkış olmayacaktır. Bu çok fazla insan olanları süper insanlardan ayıran görüştür. Yalnızca süper insanlar buna katlanabilir, bunları tam olarak göğüsleyebilir ve hâlâ her şeye "evet" diyebilirler.

Nietzsche bir tür dönüşümden, dünyanın başkalaşımından bahseder. Bu, muhtevadan hiçbir şeyi değiştirmezken bütünün anlamını değiştiren bir görüştür. Fakat Kierkegaard ve Dostoyevski'nin zıddına, Nietzsche'nin dönüşümü yapma gücü bütü-

• • • •

74 Father Tikhonov, "Stavrogin's Confession", *The Devils*'e ek, s. 679'da Tikhonov söylemiştir.

nüyle bizim içimizden gelir; kendi kendimizin üstesinden gelmekten kaynaklanır.

Ahlak bir tür kendi kendinin üstesinden gelmeyi gerektirir. Belki de bunun gerekli bir adım olduğu (ya da acaba bu algı Nietzsche düşüncesine bir tür Hegelci evreler görüşünü mü katar?) söylenebilir.[75] Ahlak bize saf, büyük ve benimsenmeye ve sevilmeye son derece layık bir şey fikrini getirdi –bu şey yalnızca, olduğumuz şekliyle bizler değil ve fakat temel varlığımızı yalanlama, iktidar arzusunu inkârdır. Bir taraftan bu muhteşem, koşulsuz tasdik olunan, kesinlikle sevgiye layık duyguya[76] sımsıkı sarılırken, yapmak zorunda olduğumuz şey ahlak gücünün üstesinden gelmek olacaktır. Böylece ahlakın dayanma gücümüzü tüketen ve içimizi kendi kendimizden nefret zehriyle dolduran taleplerinin üstesinden gelme gücünü bulmamız gerekir. Kendi kendimizle bu mücadelemizden ortaya çıkan bu kategorik tasdik ediş, bir kayba neden olmaz, aksine bu tasdikin yönünü değiştirmiş oluruz. Bu teyit etme gücü aslında bizde bulunur. Mücadele esnasında onu kendi aleyhimize çevirmenin hiçbir anlamı olmadığını keşfederiz. Aksine gerçekten benimsenmeyi gerektiren şey, bu gücün bizatihi kendisi ve bu gücün yerleştirildiği, kendisi açısından zaruri olan ortamın tamamıdır. Benimsenmeyi gerektiren şey, böylesi bir benimsemeyi vücuda getiren ve içeren iktidar arzusu evrenidir. Var olan her şeye "evet" diyebiliriz.

Ancak bu son derece zordur. Çünkü daha üstün bir şeylerin mevcudiyeti algısı beraberinde kolaylıkla kendi değersizliğimiz ve kendimizi ve ötekileri kınama duygusunu getirir ve bu duyguları doğurur. Aynı şekilde, üstün şeylerin varlığı yanlış itidal fikirleri-

• • • •

75 Bkz. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, parag. 188.

76 Nietzsche'nin bu fikri bir kenara bırakmak istediğini düşünmek bir hata olur. Bunu kaybetmek işte onun "nihilizm" olarak adlandırdığı şeyin ta kendisidir. Bkz. *Die fröhliche Wissenschaft*, parag. 346 ve *Zur Genealogie der Moral*, I, Kısım 12: "Hier eben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hofnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüsst. Der Anblick des Menschen macht müde-was ist heute Nihilismus, wenn er nicht das ist...?/ Burada biz sevgimizi ona veririz, saygımızı ona veririz, ona tazim ederiz, hatta irademizi bile onda kaybederiz. İnsanların sabrının görüntüsü, eğer o yoksa, bugün nihilizm nedir...?" Modern ahlakın en büyük tehlikesi tam olarak kendi inanılırlığının sürekli bir şekilde altını oyması, bizi son noktada nihilizme götürebilecek olmasıdır.

ni, iyilikseverlik ve insanlıktan çıkarıcı acıma duygularını doğurur. Her şeyiyle pek insanca/(*all-too-human*) olan işte bu güçlerdir ve süper insanlar bu güçlerin üstesinden gelmek zorundadır.

Nietzsche Schopenhauer'dan aldığı, ilk dönem eserlerini damgalayan estetik dönüşüm doktrinini aşmayı arzular. Dünyayı sanattaki tezahürleri yoluyla "doğrulama"nın ötesine geçmeyi ve dünyayı gerçekten tasdik etmeyi istedi. Fakat onun düşüncesinde estetik dönüşümün bazı yönleri kalmıştır. Bütünüyle pek insanca olanın üstesinden geldiğimizde, evrende tasdik edilmeyi gerektiren unsur, tam anlamıyla evrenin iyiliği olarak adlandırılmaz, ancak onun güzelliğine yakın bir şeydir. Tasdiki gerektiren şey, estetik kategorilere indirgenemese de, ondan çok fazla da ayırt edilemez. Nietzsche'nin görüşünü cazip hale getiren, kısmen özellikle *Zerdüşt*'teki dilinin güzelliğidir. Ancak güzellik sadece yardımcı bir öğe, temsilin bir parçası ya da başka şekillerle de anlatılabilecek bir iyiye verilen estetik bir yanıt değildir. Nietzsche'nin süper insanının kahramanlığı kısmen onun, ahlakın, iyi endişesinin üzerine çıkıp ıstıraba, düzensizliğe, adaletsizliğe rağmen güzellik gibi bir şeye yanıt vermeyi becerebilmesinden kaynaklanır. Bu nedenle tasdik estetik dönüşümden bütünüyle ayrılamaz. *Zerdüşt* birbirinden ayrılamayacak derecede bir kâhin ve şairdir.

Bauledaire'in iğrenç ve çirkin üzerine şiirlerinde olduğu gibi güzelliğin kararlı duruşla derin bir bağlantısı vardır. *Zerdüşt*'tün belli pasajlarını yıkayan güzel ışık, *Zerdüşt*'tün yüce ruhundan ayrılamaz. Bu yüce ruh akşam güneşinin ışık hüzmeleri gibi insanın ahlak çabasının en uzak alanlarına erişir ve onların üstesinden gelir. Ancak aralarındaki ilişki iki yönlüdür: üstesinden gelme sadece güzeli görerek mümkündür.

Bu üç yazardan ortak olarak sahip oldukları bir unsuru çıkarmaya çalıştım. Bu dünyaya ve kendimize karşı değiştirilmiş bir tutum fikridir. Bu tavır değişikliği basitçe o zamana kadar kapatılmış bir niteliği tanımaktan ziyade bu niteliği meydana getirmeye yarar. Yeni tutum, benim korkumun ve umutsuzluğun üstesinden gelebilmeme olanak sağlar ya da sevgi akıntısında durabilme veya süper insanın kendi kendini onaylamasını tam bir bütünlük halinde kabullenebilmemi sağlar. Dostoyevski ve Nietzsche'nin durumunda, değişim gerçekliği iyi olarak kabullenmeyi gerektirir; fakat aynı zamanda da bu iyiliği ortaya çıkarmaya yardım eder. Dostoyevski'ye

göre dünyanın bir parçası olmayı kabullenmek onu iyileştirmeye katkıda bulunur. Nietzsche'ye göre iktidar arzusunu benimsemek, iradeyi daha üstün bir iktidar arzusuna taşır. Tekvin'deki gibi iyi görmek iyi haline getirir.

İyi görmenin güçlendirdiği ve dolayısıyla da bunun bir ahlak kaynağı gibi işlev gördüğü söylenebilir. Ahlak kaynaklarının içselleştirilmesi sürecinde burada bir adım daha atmış oluyoruz. Taraf-sız, bağımsız, akleden özne anlayışı ve bir epifani ve dönüştürme gücü olarak yaratıcı imgelem anlayışımızla birlikte, iyinin onu kabullenmek suretiyle gerçekleştirilmesine yardım edebilen tasdik edici bir güç fikrine sahibiz.

Bu güçlerin hiçbiri münhasıran içsel görülmek zorunda değildir. Özellikle ikinci ve üçüncü nitelikler, bir kaynak olarak tabiatla ya da Tanrı'yla irtibatlı olarak düşünülür. Fakat daha önceki tabiattaki ve Tanrı'daki ahlak anlayışlarından farklı olarak, bu modern görüşler harici kaynakların etkinlikleri için zorunlu kabul edilen dünyayı yapılandırma, dönüştürme veya yorumlamaya yönelik içsel güçlerimize önemli bir yer verir. Eğer az evvel bahsettiğimiz üç nitelik bizi güçlendirecek ise o halde söz konusu güçlerimiz devreye sokulmak zorundadır. Bu anlamda ahlak kaynakları en azından kısmen içselleştirilmiş olur.

İçselleştirme bir bakıma ateist ya da natüralist teorilerde daha eksiksizdir; Nietzsche'de Dostoyevski'ye göre daha eksiksizdir. Ancak Nietzsche'nin kuramı bir paradoks (belki de birden fazla!) ortaya çıkarır. İyilikseverlik etiğine olan bağlılığımız, tasdik edici gücümüzü bu derecede zorunlu kılan bir doktrini oluşturan unsurlardan biridir. İnsanın iyiliğini tasdik edememe işte bu nedenle tehdit edicidir. Ancak Nietzsche, külli olumlamasına iyilikseverlik ahlakını devre dışı bırakarak ulaşır. Ona göre, böyle yapmak kendini inkâr edici ahlak görüşüyle ayrılamayacak şekilde birbirine bağlıdır. Nietzsche bizleri acımasız bir ikilemle yüz yüze bırakır. Acaba böyle bir dilemmayla yüzleşmek bizim açımızdan zorunlu mudur?

24. Modernizmin Epifanileri

24.1

Bütün bu gelişmeler 20. yüzyılda bazı açılardan Romantik prototipinden oldukça farklı bir epifanik sanat ortaya çıkardı. Yüzyılımızda yaygın sanat formları çoğunlukla serbest bir şekilde "modernist" ismi altında toplanır. Büyük Romantiklerle ilgili olarak iki fark göze çarpar. Bunlar çelişkili bir şekilde birbirlerine zıt olsalar da uyuşurlar. 20. yüzyıl sanatı daha içe yönelmiş, öznelliği keşfetme hatta yüceltme eğilimindedir. Bu sanat yeni duygu mahallerini keşfetmiş, bilinç akışına girmiş ve haklı bir şekilde "dışavurumcu/ekspresyonist" diye adlandırılan sanat ekollerini meydana getirmiştir. Bununla birlikte, bu sanat en zirvesinde, çoğunlukla, özneyi merkezden ayırmayı gerektirir. Bu kesinlikle öz ifade olarak anlaşılmayan bir sanattır; ilgi merkezini dile ya da bizatihi şiirsel başkalaştırmaya çevirir; hatta birey kavramını yeni bir fikir grubu adına genellikle algılandığı şekilden farklı bir yoruma oturtur.

Burada hem subjektivizme doğru bir yöneliş hem de aynı zamanda subjektivizm karşıtı bir dürtü vardır. Bu iki eğilim zıtlaşmalıdır ve bunlar kesinlikle gerilim halindedir. Ancak bu iki unsur yaratılışlarında birbirlerine aittirler ve bunu açıklamak pek zor değildir.

Modernistler kendilerini, Romantiklerinkiyle süreklilik arz eden bir takım sebepler nedeniyle kendi dünyalarına muhalefet içinde görürler. Tıpkı bir makine gibi, araçsal akla ait bir alan olarak görülen dünya Romantikler açısından yüzeysel ve değersizdir. 20. yüzyıla gelindiğinde, araçsal aklın aşırılıkları kıyaslanamayacak derecede daha büyüktü. Modernist yazar ve sanatçıları, teknolo-

jinin, standardizasyonun, toplumsal bozulmanın, yığın halindeki toplumun ve bayağılaşmanın hükümran olduğu bir dünyaya karşı protesto halinde görürüz. Aslında teknolojiye karşı olumlu bir tutum takınan ve teknolojinin yaratıcı potansiyellerinden faydalanmak isteyen fütüristler gibi bir azınlık da mevcuttu. Fakat endüstrileşmiş toplum yığınının gerçek neticesi olan pasiflik ve çirkinlik karşısında onlar da dehşete düştüler.

Romantiklere göre, makineleşmenin ve faydacı bakışla bozulan dünyaya karşı denge ağırlığı olabilecek unsur gerçek tabiat dünyası ve bozulmamış insan hissiyatı idi. Wordsworth bunu kırsal hayatta ve sıradan halkın arasında bulmaya çalıştı. Coleridge'i izleyen Alman Romantiklerine göre dünya ruhun yayılımı idi. Şiir gerçekte dünyanın ardında ne olduğunu göstermek, onun ardındakini tabiat vasıtasıyla parlatmak suretiyle bizi bu dünyayla yeniden uzlaştırabilir. Blake'in anlayışına göre, kendimizi "cansız göz"den kurtarıp gerçek manevi gerçekliği görebiliriz. Shelley şiir hakkında "yinelemeyle bulanıklaştırılmış zanların tekrar tekrar öne sürülmeleri neticesinde zihinlerimizde yok edilmiş evreni yeniden yaratır"[1] der.

Bizi bozulmuş mekanik dünyadan kurtaracak epifani, tabiatın ve bozulmamış insan hislerinin ardındaki tinsel gerçekliği gün ışığına çıkarır. Epifanik sanat bu tinsel gerçekliklerin betimlemesi olabilir. Wordsworth, Hölderlin, Constable ve Friedrich'in her biri kendi tarzlarında bunu yapmıştır. Fakat bu söylem 20. yüzyıl başlarında artık erişilebilir değildi, en azından bu şekilde doğrudan erişilebilir değildi. Bu durumun birbiriyle örtüşen birçok nedeni vardı.

Söz konusu değişim kısmen endüstrileşmiş toplumun muazzam gelişiminden kaynaklanmaktaydı. Şehirleşmiş, teknolojik bir toplumda tabiat tecrit edildi. Bu toplumda artık tabiatla ortak yaşam süren çiftçiler yoktu. Constable'ın resmettiği manzaralar siliniyordu. Makineler ve insan çevresi, dünyamıza hükmeden isimsiz yığınlarla başa çıkmak için tasarlandı. Bütün bunların dışında kalan vahşi tabiattı; fakat bizler bu vahşi tabiatı Romantiklerin anladığından çok farklı anlamaya başladık. 19. yüzyılın ikinci yarısında

• • • •

1 M. H. Abrams, *The Miror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), s. 282'de alıntılanmıştır.

özellikle önemli olan bir başka değişim, bizim bu tabiat anlayışımızı şekillendirdi. Bu değişim sadece mekaniğe dayanmayıp yaşam bilimlerini de kuşatma iddiasındaki bilimsel, mekanik bir dünya görüşünün gelişimiydi.

Bu iki değişim büyüyerek devam etti ve tabiatı bir güç olarak gören algıdaki mühim bir kırılma da bu değişime katkıda bulundu. Buna göre, tabiatın bir güç oluşu giderek Romantik manevi gerçeklik anlayışından uzaklaştı ve Schopenhauer'un görüşü gibi tabiatı büyük bir amoral/ahlak ötesi güç deposu olarak gören bir görüşle daha uyumlu hale geldi. Toplumdaki, bilimsel teorideki ve duyarlılık telaffuz eden imgelerdeki değişimler, eski Romantik bakış açısını neredeyse müdafaası imkânsız hale getirdi.

Bu bakış açısı iki bakımdan savunulamazdı: birincisi artık bu görüş bütünüyle inanılır değildi; ikincisi de bakış açısının reddedilmiş olmasıydı. Modernistlerin çoğu kendilerini anti-Romantik olarak betimlediler. Romantik bakış açısı burjuva dünyası seçeneği nedeniyle taviz veriyormuş gibiydi –tıpkı "modernizm"in günümüzde bazı "post-modernistler"e göründüğü gibi. Bunun neden böyle olduğunu kolayca anlayabiliriz. Son bölümde burjuva ile avangartlar arasında gelişen gizli ilişkiyi betimlemiştim. Yaratıcı imgelem ve yaratıcı imgelemin açtığı duygusal gerçekleştirim ufku tinsel beslenmenin ayrılmaz bir parçasına dönüştü –hatta iktidar ve ticaret dünyasını dolduranlar için bile durum böyleydi. Bunu sadece "la vie de Bohème" hakkındaki eserler dünyasındaki şöhretinde değil, aynı zamanda da, J. S. Mill'in ele aldığı bir sentezdeki gibi daha ciddi, felsefi bir seviyede de görmekteyiz. Mill kendi hayatında, en tavizsiz bağımsız aklın talepleri ile en sonunda Romantik şairler yoluyla kavuşabildiği daha zengin bir anlam ihtiyacı arasındaki çatışmadan son derece acı çekmişti. Filozof, Bentham ile Coleridge'i bir şekilde bütünleştirmek zorundaydı. Bu birleştirmeyi *Utilitarianism* ve *Essay on Liberty* gibi eserlerinde görebiliriz. Söz konusu eserler, bağımsız, bilimsel bir faydacılıkla insan gelişimi ve gerçekleştirimi konusunda dışavurumcu bir anlayışı birleştiren bir sentez ortaya çıkartırlar. Bu sentezi yaparken, Coleridge ve Humboldt gibi Alman Romantiklerinden pek çok unsuru devşirir. Sentezin tutarlı olup olmaması bir yana, burada önemli olan, sentezin Romantik kişisel gerçekleştirim anlayışını giderek araçsal

aklın ilkeleriyle yönetilen bir medeniyetin sakinlerinin özel hayatlarıyla bütünleştirme yolundaki yaygın çabayı temsil etmesidir.

Bu sentez inanılırlaşmaya başladığı ölçüde, Romantik gerçekleştirim modelleri bu medeniyetin kendini meşrulaştırmasına katkıda bulunabilir. Bunu günümüzde son dönem kapitalizmini meşrulaştıran şu yaygın anlayışta görebiliriz: endüstrinin çarkları fertlere zengin ve doyurucu bir özel hayata ulaşacak araçları vermek için döner. Geç Victoria döneminin sonlarında ortaya çıkan kendi kendini tebrik (*self-congratulation*) anlayışı, daha ziyade aile hayatının tatminine katkıda bulundu. Bu noktada, Romantik fikirler buz gibi soğuk bir dünyada sıcak bir duygu barınağı şeklinde bir aile idealinin gelişmesine yardım etmişti. Örneğin Wordsworth'un bozulmamış masum bir varlık şeklindeki çocuk betimlemesini, Dickens çocukları istismarın ve aşağılamanın kurbanları olmaya terk eden bir topluma karşı eleştirel bir ruhla ele alır. Ancak bu çocuk algısı, aynı zamanda öz saygı için bir zemin olarak da hizmet etti; çünkü daha yüksek yaşam standartları daha fazla ailenin güvenli ve saygın yuvalar kurmalarına olanak veriyordu.

Victoria dönemi dindarlılığı ve duyarlılığı Romantik ruhu yakalamıştır. Bütün bu dünyayı manen boş ve yavan görenlere göre Romantizm, araçsalcılık olarak reddettikleri şeyin bütünleyici bir parçasıdır. Romantizm anlamsız bir dünyayı telafi etmek için önemsiz, yapay ve özgün olmayan anlamlardan başka bir şey sunamıyordu. Bağımsız akıl dünyasının sağlayamadığı daha saf, derin ve sağlam ahlak kaynağına susayanlara göre, sadece kişisel duygunun ifade edilmesini ya da adet haline gelmiş gerçekleştirmeleri [aile gereksinimleri gibi] göklere çıkarmak gülünçtü. Böylece, Romantiklerin mirasçıları olan modernistler, kendilerinin Romantizm olarak gördükleri şeyin aleyhine bir tavır aldılar. Onların dünyalarıyla aralarındaki uçurum daha bir eksiksiz olmalıydı. Onlar huzura ermek için sadece öznel duygulara ya da tinden kaynaklanan dünyanın sağladığı güven duygusuna yönelemezlerdi.[2]

İşte bu nedenle öncü modernist yazarların pek çoğu, büyük Romantiklerin duruşlarından ziyade, epifaniyi günahkâr tabiatta değil

• • • •

2 Ricardo Quiñones, *Mapping Literary Modernism* (Princeton: Princeton University Press, 1985), Bölüm 4, Modernizmin "karşı-Romantizmi"nden bahseder.

de, bu tabiatın ötesinde ya da dışında arayan tavrıyla Baudelaire'in duruşuyla daha fazla ortak noktaya sahiptiler. İşte bu nedenledir ki onlar genellikle kendi dönemlerinin rahat, ruhsuz insancıllığına karşın Nietzsche'ye ait kahramanca erdemlere sempati duydular.[3] Bu her iki kaynaktan beslenen Hulme, asli günahı reddinden dolayı Romantizmi eleştirir. Hulme bu inkârın temellerini haklı bir şekilde Rousseau'da ve tabiatı kaynak olarak gören doktrinlerde görmüş ve bunların birini ötekiyle inkâr etmek istemişti. Romantizm sadece "ortalığa saçılmış bir dindi/(*spilt religion*)";[4] hatası tabiatla dini birbirine karıştırmasıydı; halbuki bu ikisi mutlaka birbirinden ayrı tutulmalıydı. Romantizm, "hümanizmle (yaşayanın en üstün ifadesi olduğunu farz edebiliriz) dini ruh arasında göreceli değil mutlak bir fark olduğunu fark etmekte yetersiz kaldı. *İlahi* olan en yoğun haliyle *yaşam* değildir. İlahi varlık adeta hayati olmayan bir unsur içerir".[5] Bu duruşu benimsemek, daha önce varlık epifanileri diye adlandırdığım şeyi reddetmektir. Bu tavır, varlıklardan ruhu soyan bir şiir sanatını üretebilir. Eliot'un erken dönem şiirleri, özellikle Baudelaire ve T. E. Hulme'un etkisi altındayken, bunun çarpıcı bir örneğidir.

Thomas Mann'da bu kez Schopenhauer etkisi altında, çok farklı biçimlerde paralel bir gelişmeyle karşılaşırız. Hans Castorp'un *The Magic Mountain*'daki "Snow" pasajındaki epifanisi, güneşli klasik dünyanın ahenkli güzelliklerinin nasıl yaşlılık, çürüme ve insan kurbanlardan duyulan korkular üzerine dayandırıldığını gösterir.

• • • •

3 "Copernicus'dan önce insan dünyanın merkezi değildi; Copernicus'dan sonra ise dünyanın merkezi oldu. Burada belli bir muazzamlık ve yoğunluktan o dümdüz ve sade iyimserliğe doğru bir değişim vardır. Bu Rousseau'da gördüğüz bozulma şeklindeki ilk safhadan geçerek değersiz durumunda son bulur. Biz işte bu durumda yaşama talihsizliğine uğramış vaziyetteyiz"; T. E. Hulme, bkz. *Speculations*, ed. Herbert Read (Londra: K. Paul, 1924), s. 80. Ford Madox Ford Ocak 1914'te benzer duygularla ilgili bir durumu daha az hikmetli bir şekilde ifade etmiştir: "Bizim bugünün edebiyatında en fazla görmek istediğimiz şey dindir, hoşgörüsüzlüktür, zulümdür; yoksa kültürün iğrenç saçmalıkları, Fabianizm, barış ve iyi niyet değil. Gerçek iyi dini, kinlerle ve dışlamalarla dolu şiddetli bir şeyi görmek isteriz"; alıntı için bkz. Michael Levenson, *A Geneology of Modernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 59. Yirminci asır bu talebe ölçüsüzce dalmıştır, fakat bunun sonuçlarını edebiyatla sınırlamayı unutmuştur.

4 Hulme, *Speculations*, s. 118.

5 *a.g.e.*, s. 8; vurgu orijinal metinde mevcuttur.

Death in Venice'de oldukça kontrollü ve disiplinli sanatkâr, büyük Frederick'in hayranı Gustav von Aschenbach'ı karşı konulmaz bir şekilde Tadzio'nun kolayca somutlaşmış güzelliğine çeken şey, aynı zamanda onu önüne geçilmez bir şekilde hastalığa ve ölüme de sürükleyen şeydir. Mann'a göre varlık epifanileri bu son derece müphem karaktere sahiptir. Proust'a gelince, yenilenmiş zamanın açığa çıkarılması sevgi yanılsamalarının acımasız yıkımı pahasına mümkün olur.[6]

Bütün bunlar modernist içselliğe dönüş formunu açıklamaya yardım edebilir. 20. yüzyıl başlarındaki düşünürler, bugün hâlâ gündemde olan şu problemle uğraştılar: bütünüyle mekanik bir şekilde belirlenmiş bir dünyada iyinin, hakikatin ya da güzelin yeri nedir? Örneğin Hulme materyalizmi ciddi bir sorun olarak ele alır ve onu Munsterberg'in aşağıdaki şu ifadeleriyle betimler:

> Bana göre bilim birbiriyle ilişkisi olmayan bilgiler yığını değildir; fakat bilim evrendeki bütün değişimlerin, atomdaki bütün devinimin, bilinçteki tüm duygulanmanın tabiat kurallarına uyması zorunluluğu şeklindeki mutlak gerçekliktir. Hiçbir şey, devasa sebep sonuç mekanizması dışında mevcut olamaz. Benim zihnimdeki duyguları harekete geçiren zorunluluktur.[7]

Gelişen teknolojinin ilerleyişiyle güçlenen, her şeyi saran mekanikçiliğin emperyal taleplerini karşılamak için, sadece epifanik bir tabiat betimlemesine müracaat etmek yeterli olmuyordu. Çünkü mekanikçilik bu tepkiyi tartışmaya açık hale getirdi ve Schopenhauer'un görüşü de bu tepkinin altını oydu. Bunun yanında, varlık epifanilerinin geri tepmesi bu tepkiyi yanlış olarak damgalamıştır. Tabiatın epifanik betimlemesi, mekanikçi bakış açısını yaratan, kendi duygu ve hislerimizi dahi kendi istisnasız kurallarına indirgemeyi öneren araçsal dünyaya gerçek bir alternatif oluşturamadı. Bütün bu istilacı eşitleme karşısında başvurulacak gerçek merci içsellikti. Bu anlayışa göre, yaşanan dünya, tecrübe edilen, bilinen ve duygu ve bilinçle dönüştürülen dünya, sözüm

• • • •

6 Tabii ki Yeats tam olarak bu kalıba uymaz. Fakat bir anlamda bu asrın ilk yirmi yılında eserlerini veren büyük modernist nesilden daha yaşlı olan Yeats bir geçiş figürü olarak kabul edilebilir.

7 Alıntı için bkz. Hulme, "Notes on Bergson", *Further Speculations*, ed. Sam Hynes (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955), s. 47.

ona herkesi kuşatan makineye asimile edilemez. Bergson, tecrübenin harici açıklamaya, etki süresinin üç boyutlu fiziki açıklama zamanına indirgenemezliği doktriniyle, Hulme için büyük bir bağımsızlaşma kaynağıydı.

Filozofları tecrübe koşullarında bastırılan ve unutulan şeyleri yeniden ortaya çıkarma çabasında sanatçılarla ve eleştirmenlerle bir araya getiren bu türde hareketler 20. yüzyılda pek çok kereler yinelendi. Hulme, daha önce Bergson'un görüşlerini benimsediği gibi daha sonraları Husserl'in görüşlerini benimsedi. Husserl'in kullandığı "fenomenoloji" metodu, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin farklı ancak paralel girişimlerinde de kullanıldı. Aynı zamanda Wittgenstein'ın son dönem yazıları oldukça farklı koşullarda, benzer düşünce ve duygu devrimlerine ilham kaynağı olmuştu. Veya Michael Polanyi de bu tür devrimlere teşebbüs etmiştir.

Bu hareketlerin her birinde, hareketlere katılanlar açısından Hulme'un hissettiği neşe ve heyecan duygusu vardır.[8] Bu duygu dünyanın farkındalığımızın altında yatan yaratıcı eylem tecrübesinin geri kazanılmasından kaynaklanır. Geriye kazanılan söz konusu bilinç egemen mekanikçi yorum tarafından bastırılmış ya da tabiatı değiştirilmiştir. Geri kazanım bir bağımsızlaşma olarak tecrübe edildi; çünkü tecrübe tanınmakla daha canlı bir hale gelebilir ve eylem serbest kalabilir. Bununla birlikte, dünyaya karşı tutumumuzda daha önce gizli olan alternatifler ortaya çıkar.

Hulme'un erken dönem teorilerinde şiir gerçeklikle canlı bir ilişkiyi yeniden inşa ediyordu. Mekanikçi, faydacı bir dünyada eşyayla mekanik, uzlaşımsallaştırılmış bir yolla ilişki kurar hale geldik. Dikkatimiz eşyadan, o eşya vasıtasıyla yaptığımız şeylere çevrildi. Olağan nesir bu anlayışı yansıtır. Nesir eşyaya onları gerçekten görmeksizin atıfta bulunmamızı sağlayan cansız karşılaşmalarla ilgilenir. Nesirde "herhangi gerçek bir görüşten koparılmış kelimeler elde ederiz".[9] Şiirle bu soyutlamadan kurtulmak hedeflenir. "Nesir sürekli seni teslim almaya ve sürekli fiziksel şeyleri görmeni

• • • •

8 Hulme'a göre, Bergson'u okumak "tahammül edilemez bir durumu sonlandırır"; "zihnime çok uzun zamandır sıkıntı veren bir kâbustan kurtuldum"; onu okumak "adeta fiziksel bir rahatlama duygusuydu, ani bir genişleme ve zihni patlama tecrübesiydi"; *a.g.e.*, s. 29-30. Ayrıca bkz. Levenson, *Geneology of Modernism*, s. 40.

9 Hulme, *Further Speculations*, s. 78.

sağlamaya, soyut bir sürece kaymanı engellemeye çabalar."[10] Şiirsel imge ise karşılaşma diliyle ilişkiyi koparır ve bize eşya algımızı yeniden kazandırıcı taze sezgisel bir dil kazandırır.

Burada Heidegger'le olan yakınlık hemen sezilebilir. Olağan ilgilerimiz bizi nesnelere "elde mevcut" (*vorhanden*) olarak odaklar; nesnelerin temelde bizim için nasıl "erişilebilir" (*zuhanden*) olduklarını tamamen unuturuz. "Varlığın unutkanlığı"na doğru istikrarlı bir eğilim mevcuttur. Bu eğilim varoluşsal bir analitikle, eşyanın unutulmuş varlığını gün ışığına çıkaran ve modern dünya görüşümüzde engellenmiş ve üstü örtülmüş Varlığın anlamını bize açan bir çalışmayla tersine çevrilmelidir.[11]

Önemli farklılıklar vasıtasıyla, yakın bir ilişki hattı bütün bu felsefi alt üst oluşları Romantiklerin temel ilgileriyle ilişkilendirir. Bütün bu farklılıklar hayatlarımızdaki mekanik-faydacı kategorilerin kapladığı yerle mücadele etmeyi hedefler. Wittgenstein'dan Schopenhauer'a, Heidegger'den Dilthey'e, hepsi vitalizm/dirimselcilik ve dışavurumculuk felsefelerine bazı şeyler borçludurlar.[12] Yine hepsi bağımsız aklı ve mekanikçiliğin hegemonyasını reddederken modernist bilincin belirli niteliklerine yakın dururlar.

Böylece Romantikler tabiata ve sade duygulara yönelirken, pek çok modern de tecrübe ya da içselliği yeniden elde etmeye yönelir. Bu yöneliş daha önce betimlediğim içe doğru bir yöneliştir. O halde sık sık Pound'da, Eliot'ta, Rilke'de ve Heidegger'de karşılaştığımız subjektivizm karşıtlığını nasıl anlamalıyız? Bu Romantizm karşıtlığı (Hulme'da olduğu gibi) ya da "klasikçilik" (Eliot'taki gibi) ve hatta anti-hümanizm olarak (Wyndham Lewis ve daha sonra da Heidegger) sık sık ifade edilen bir niteliktir.

Bu nitelik, çelişkili bir şekilde [içselliğe yönelişle] ortak bazı köklere sahiptir. Romantiklerin başlangıçtaki tabiat inancı, tabiatı içimizde olarak da kabul eder. Dünyada yayılan ve bizi kuşatan tinsel gerçeklik aynı zamanda içimizdedir. Schelling ve Hegel'e göre, tabiattaki ruh insandaki bilince ulaşır. Coleridge tabiatı hayat

• • • •

10 *a.g.e.*, s. 10.

11 Bkz. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), Giriş, Bölüm 2.5-6.

12 Bu son bağıntı *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983) adlı eserinde Charles Guignon tarafından iyi şekilde savunulmuştur; bkz. Bölüm 2.

bağlamında görür; her şey büyür ve kendisini içten şekillendirir. Sanatçının imgelemi de aynı ilkeyle işler. Sanatçı tabiatı sadece yaratılmış tabiat/ *natura naturata* olarak taklit etmez; aksine tabiatı yaratıcı tabiat/ *natura naturans* olarak şekillendirir. Bunun nedeni tabiatın tini ile insan tini arasındaki bağdır. Tin içimizde de iş başındadır.

Erken dönem Romantizmi ilk dönem zirve ifadesini Rousseau'nun oluşturduğu tabiatı kaynak olarak gören düşünceden gelişti. İçimize yönelmek suretiyle tabiatla nasıl aynı düzlemde olabileceğimizi, tabiatın sırlarını nasıl açığa çıkarabileceğimizi keşfedebiliriz. Novalis'in ifadesiyle, "içsel olan gizemlerle dolu bir yolda ilerler".[13] Goethe "insan tabiatının kendisini dünyayla bir olarak gördüğünü" söyler ve "insanlık dış dünyanın içsel dünyamızın hislerine cevap veren karşılığı olduğu konusunda emin olabilir" der. Wordsworth *Lyrical Ballads*'ın önsözünde şairin temel inancını şöyle belirtir: "şair insana ve tabiata temelde birbirine adapte olmuş iki şey olarak bakar ve insan zihnini tabiatın en adil ve en ilginç niteliklerinin aynası olarak görür".[14] Bu nedenle kendi kendini ifade etme, eşyadaki ruhla uyum içinde olabilir ve dahası bu ruhu açığa çıkarabilir.

Bu anlayış, Romantizmi sadece kendi kendini ifadeyle ilgilenen bir akım şeklinde kötüleyici betimlemelere maruz bırakır. Nitekim Hulme veya Eliot Romantizmi reddederken bu iddiaları kolaylıkla ifade edecektir. Yukarıda işaret ettiğim gibi bu bir iftiradır; suçlama yüzyılın sonunda sub-Paterian post-sembolizmi açısından haklı görünse de, büyük Romantikler hakkında bu iddianın geçerliliği söz konusu olamaz.[15] Ancak bu suçlamanın bahanesi birey ile dünya betimlemesi arasında önceden belirlenmiş uyum düşüncesidir.

Bununla birlikte, bilimsel biyoloji ve Schopenhauer'un etkisini özümseyen içsel ve harici tabiat betimlemesi göz önüne alındığında, birey ve dünya betimlemesi arasındaki bu uyum artık savunulamaz hale gelmiştir. Hatta Hulme gibi insanın ve tabiatın kalıtsal iyiliğine inanan "Romantik" inanca şiddetle karşı çıkan Baudelai-

• • • •

13 Novalis, *Scriften*, ed. P. Kluckhorn, R. Samuel (Stuttgart: Klett-Cotta, 1960-1975), II, 419.

14 Alıntı için bkz. Quinones, *Mapping Literary Modernism*, s. 129.

15 Bkz. H. Kenner, *The Pound Era* (Londra: Faber, 1972), s. 173-191.

reci akım açısından, bu uyum algısı daha da az kabul görmekteydi. Bu uyum Romantik varlık epifanilerinin temeliydi. Romantikler bu uyum algısını iç itkinin iyiliğinin kabulüne ya da tabiattaki ruhun ifade edilişine dayandırdıklarında, modernistler açısından söz konusu uyum kabul edilemez hale geldi.

Bundan sonra geriye kendisi vasıtasıyla tabiatla ilişkimizi yeniden elde etmemiz gereken post-Nietzscheci tabiatı büyük bir amoral güç olarak gören anlayış kaldı. Bu algıyı örneğin Fauvizmde, Stravinsky'nin ilk dönemlerinde ya da D. H. Lawrence'da farklı şekillerde görebiliriz. Ancak, belki de sürrealizm uç örneği hariç, bu algı bireyin bütünüyle, güdüyle ve yaratıcı imgelemle özdeşleştirilemedi. Aslında, Romantiklerin yeniden inşa edilmiş insanlık için uygun gördükleri, içsel tabiat ile akıl arasındaki uyum hali ortadan kalkmıştı.

Bu nedenle içe, tecrübeye veya öznelleşmeye dönüş, betimlenmesi gereken bireye yönelmek anlamına gelmiyordu. Bu manada bireye dönüş, tabiatla aklın veya güdü ile yaratıcı gücün uyumu olarak anlaşılıyordu. Tam tersine içe dönüş anlaşıldığı şekliyle bizi bireyin ötesine, Musil örneğindeki gibi, olağan kimlik anlayışlarımızı sorgulayan bir tecrübe parçalanmasına götürebilir. Ya da bununda ötesine yeni bir tür birliğe, örneğin Proust'ta gördüğümüz gibi, yeni bir zamanı yaşama şekline götürebilir.

Aslında geleneksel üniter birey fikrinden kaçışın, yaşanan tecrübeden el etek çekmenin bir koşulu olduğu şeklinde bir anlayışın ne şekilde gündeme geldiğini görebiliriz. Bağımsız akıl ve Romantik gerçekleştirme fikirlerinin her ikisi de farklı şekillerde üniter birey fikrine dayanır. Bağımsız akıl ideali, tecrübeye egemen olan ve kendisiyle düşünce ve hayatımızı yönlendirebileceğimiz bir akıl düzenini inşa edebilen sıkı bir kontrol merkezi gerektirir. Romantik gerçekleştirme ise, başlangıçta bölünmüş olan bireyin duyarlılık ve aklın uyumu vasıtasıyla üniterleştiğini kabul eder. Bunların her ikisi, kaçmak istediğimiz her şeyi kucaklama iddiasındaki bir dünya ve bakış açısının nitelikleri olarak görülmeye başlandığı ölçüde, tecrübenin post-Schopenhauercu içsel tabiat görüşünü benimseme derecesinde bağımsızlaşması, tek, üniter kimlik dairesinden dışarı çıkmamızı ve kendimizi kontrolün ya da bütünleşmenin alanının ötesine hareket eden akıntıya açmamızı gerektirmektedir.

Nietzsche bu baş döndürücü düşünceyi, bireyin garantilenmiş, *a priori* bütünlüğe sahip olamayacağı fikrini önceden keşfetmişti.[16] Nietzsche'yi 20. yüzyıl modernizminin temel öncülerinden ve ilham kaynaklarından biri yapan şeylerden birisi işte buydu. D. H. Lawrence şu sözlerinde "sefahat düşkünü" hayat anlayışını seslendirmekteydi: "bizim kullanıma hazır kişiliğimiz ve kimliğimiz zamanın akışında tesadüfi bir uyumdan başka bir şey değildir".[17] Hulme, "ruhun mevcut birliği" diye bir inancı yanlış hümanist mirasımızın bir başka parçası olarak reddeder. Bu reddedişte modernizmin taban tabana zıt, "klasik" ve hiyerarşik ucu olarak düşündüğümüz şeyden yankılar mevcuttur.[18] Benzer fikirler öteki modernist yazarlarda da görülür: az evvel belirtildiği gibi Musil bunlardan biridir. Proust da bizim "plusieurs personnes superposées/üst üste konulan birçok insan" olduğumuzu söyler.[19] Joyce, *Finnegan's Wake*'de kişilik sınırlarının akışkanlaştığı tecrübe seviyesini keşfeder.

Üniter bireyin/kişiliğin sınırlamalarından kaçış, aslında bu yüzyılın önemli yineleyen temalarından biri haline geldi. Bazen "post-modernizm" olarak atıfta bulunulan akımda bu tema daha da belirgindir. Örneğin bir bakıma Foucault'nun disiplinci ya da itirafçı (*confessing*) bireye karşı eleştirilerinde ve başka bir şekilde de Lyotard'ın eserinde bu temayı görebiliriz.[20]

Bağımsız araçsal akılla ve Romantizmle eşleştirilen zaman bilinci ve anlatım şekillerine karşı da paralel bir modernist eleştiri mevcuttur. Zaman bilinci eleştirisi daha aşikârdır. Bağımsız aklın ürettiği nesnelleştirilmiş dünya görüşü üç boyutlu bir zamanı gerektirir. Zaman birbirini takip eden anlar dizisi, evrenin müstakil anlardaki durumları olarak görülür; bunlar arasındaki belli nedensel zincirlerin izi sürülebilir –bunlar Benjamin'in "homojen, boş zamanı"dır. 19. yüzyıl sonları bilimselliğinin anladığı şekliy-

• • • •

16 Bu konu hakkında ilginç bir tartışma için bkz. Alexander Nehemas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), özellikle Bölüm 5 ve 6.

17 Alıntı için bkz. Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, s. 93.

18 Alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 146.

19 *Contre Sainte-Beuve*'den; alıntı için bkz. Quinones, *Mapping Literary Modernism*, s. 146.

20 Bkz. Michel Foucault, *Surveilleret punir* (Paris: Gallimard, 1975); aynı yazar, *La Volonté de savoir* (Paris: Seuil, 1979).

le, bu zaman-mekân dünyası hakkındaki ideal anlayış[21] herhangi bir zaman perspektifinden kurtarılmıştır. Zaman-mekân dünyası, örneğin, Laplace'a ait, bütün her şeyi başlamadan evvel bilen kâhin anlayışındaki gibi olabilir. Ya da sonlandıktan sonra her şeyin tamamlanmış bir kaydını inceleyen bilimsel bir aklın geçmişe dönük kavrayışı da olabilir. Böylesi kapsamlı düzenli bir görüşte anlar birlikte kavranır; anlar birlikte var olurlar. Zaman "boyutsallaştırılır" şeklinde ifade edilen ve sık sık eleştiriye maruz kalan imge buradan doğar.

Mekanikçiliğe tepkilerin en etkililerinin pek çoğunun eleştiri noktası işte budur. Onlar mekanizme yaşanmış zaman adına karşı çıkarlar. Bunların ilki Bergson'dur. Ancak Heidegger'in ilk dönem eserlerinin temel problemi zamandır. Heidegger şimdiki zamanın egemen boyut olduğu, bir başka ifadeyle "varlığın üç haline (*three ek-stases*)" dayanan ve geleceğe öncelik veren görüş lehine boyutlandırılmış zaman görüşüne karşı çıkar. Heidegger'in zamanı yaşanan zamandır, belirli bir durumun kaynağı olarak görülen geçmiş anlayışıyla ve benim eylemimin de geleceğin belirleyicilerinden olacağı anlayışıyla düzenlenir. Bu düzenleme failin kendi anını, kendi çağını yaşamasından ayrılamaz. Kişi Laplace'a ait dışarıdan perspektifi benimser benimsemez bu düzenleme yok olur. Heidegger eserlerinde farklı şekillerde Laplace'cı zamanı tek başına gerçek olarak algılamanın ve "olayları"/*Er-eignis*) sadece epifenomal/ikincil derecede önemli kabul etmenin temel bir yanlış olduğu ana tezini yineler. Bu önerme üzerine düzenli bir dünya görüşü inşa etmek, daima tutarsızlık ortaya çıkarır ve gerçekliğin bir kısmını reddetmek anlamına gelir.[22]

Lukács, Marksizm adına aynı modern mekanikçilik ve araçsallık eleştirisini yapar. Kapitalizmin ortaya getirdiği genel "nesneleştirme/şeyleştirme (*reification*)" sürecinde zaman da homojen bir hesaplama nesnesine dönüşür. Zaman "niteliksel, değişken, akıcı ta-

• • • •

21 Tabii ki izafiyet ve kuantum mekaniği sonrasında durum değişir. Bazı modernist düşünürler 20. asır fiziğinin yeni kavramlarının, kendilerinin o dönemde baskın durumda olan geç Victoria dönemi zaman bilincine karşı yönelttikleri eleştirilere destek olduğunu düşündüler.

22 Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, *Kısım* II, Bölüm 3-4. Ancak aynı temel iddia başka açılardan Heidegger'in başka pek çok eserinde de savunulmuştur.

biatını bırakır; ölçülebilir "şeyler"le doldurulmuş, sınırlandırılmış, ölçülebilir bir süreç olarak donar... kısaca zaman mekânlaşır".[23]

Modernist yazarlar zamanın mekânlaştırılması eleştirisini devam ettirirler. Ancak onların meydan okumaları daha da derine, bağımsız akıl ve Romantizmin temel anlatım şekillerine kadar iner. Bunlardan birincisi, akıl ve bilimdeki gelişmelerin daha muazzam bir araçsal kontrole ve de esenliğe neden olduğu, tarihi ilerleme olarak gören görüşü ortaya atar. İkincisi tarihi genellikle bir gerileme olarak sunar, ancak bu görüşün iyimser çeşitleri de mevcuttur: tarih bir sarmal yoluyla büyümedir ve sonunda aklın ve hislerin uzlaşısına doğru hareket eder. Modernist bilinç her iki "iyimser" yorumdan uzaklaşır. Modernist olarak düşündüğümüz ana yazarlardan bazıları, bir biyografide ya da nesiler boyunca süreklilik veya gelişme gösteren bir hayatı telkin eden anlatım şekillerinin dışına çıkarlar.[24]

Hans Castorp, *The Magic Mountain*'da düzenli idare, kümülatif kontrol zamanını, hatta organik büyüme zamanını kendinden uzaklaşırken bulur. Sanatoryumda kişi bütün ölçülerin kaybolduğu, zamanın şeklini yitirdiği bir tür zamansızlığa sürüklenir. Tıpkı üniter bireydeki gibi, normal ölçülü zaman anlayışımızdan bu şekilde uzaklaşma, başka bir hayat boyutunu açan daha derin bir tecrübenin temel koşuludur.

Proust'un *A la recherche du temps perdu*'nun son cildindeki epifanisi de olağan anlatım şeklimizden kaçınmayı hedefler. Bu epifaninin dışında ve bu epifaniden önce, yazarın yaşamı, bir dizi eser yaratmak suretiyle bir "yazar" haline geldiği olağan bir başarı öyküsünde toparlanamaz. Bu yaşam kesimi, telafisi imkânsız geçmişe katılma yolunda kaybedilmiş, tam bir "temps perdu" yani yitik zamandır. Bu zaman bir bakıma zamanı kateden, hafıza yoluyla kopuk epifanik anlara büyük oranda katılan, böylelikle kabul edilebilir bir türde yapıt için temel olabilecek bir uyuşmayla anlamlandırılabilir. Geçmişin geri kazanımı zamanın boşa geçmesini engeller.

• • • •

23 György Lukács, *History and Class Consciousness*, çev. R. Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), s. 90.

24 Quinones, *Mapping Literary Modernism* adlı eserinde edebi modernizmin genel bir betimlemesini yapar, bu büyük ölçüde modernizmin zaman kavramlarındaki değişimlere dayanır. Bu tartışmadan büyük ölçüde istifade ettim.

Eliot ve Pound şiirlerindeki tarih kullanımına bir bakalım. Onların yaklaşımı, boş ya da sığ bir şimdiki zamandan bakarak anlamlarla dolu zengin geçmişin ardından yas tutan bildik Romantik bakış açısıyla karıştırılabilir. Buradaki zımni anlatım, tarihi gerileme olarak görür ve önceki gerçekliği yeniden ele geçirme arzusu daha başta akamete uğramıştır. Geçip giden iyilikleri ancak özlemle anmak mümkündür.

Ancak dikkatlice bakıldığında, bu anlayışın Pound'un "tarih içeren şiirleri"nde ya da Eliot'un buna benzer eserlerinde olup biten şeyle hiç ilgisi yoktur. Mevcut çağ aslında tinsel olarak fakirdir. Günümüzde anlam bütünlüğünü elde etmek için geçmişi yeniden kazanmaya ihtiyacımız vardır. Fakat bu, tarih gerileyiş anlamına geldiği için değil, anlam bütünlüğü sadece bir çağdaki kaynaklarda bulunamayacağı için böyledir. Dahası Pound ve Eliot geçmişi yeniden yakalaya*bile*ceğimize ya da daha ziyade başka dönemlerin büyük anlarını ve başarılarını kendi zamanımızda yeniden canlandıra*bile*ceğimize, uzun süre önce geçmiş olanı dillendire*bile*ceğimize inanırlar. Burada amaçlanan kişileri ve çağları aşan bir bütünlüktür. *The Waste Land*'deki Tiresias karakterinde ya da Pound'un *Cantos*'undaki karşılaştırmalarda bizim olağan anlatı silsilemize ters düşen sıralamalarda böyle bir birlik öngörülür.[25]

Modern tecrübenin geri kazanımı anlayışı, bu şekilde alışılagelen kimlik ve zaman kavrayışlarında derin bir kırılmayı ve bir dizi yabancı ve bilinmedik düzenlemeyi gerektirir. Bu hayat imgeleri, bu yüzyıldaki insan anlayışımızı yeniden şekillendirdi.

Bunun bir sonucu olarak epifanik çekim merkezi, bireyden tecrübenin akışına, yeni birlik şekillerine, çok çeşitli şekillerde algılanan –en sonunda bir "yapı" olarak– dile doğru yer değiştirmeye başlar. Bir "merkezsizleştirici" öznellik çağı başlar. Paris'ten son dönemde çıkan birtakım moda doktrinler bu çağın zirvesini ya da

• • • •

25 Eliot'un *The Waste Land* ile ilgili notu şöyledir: "Tiresias bir seyirciden ibaret olması ve gerçek bir 'karakter' olmamasına rağmen, yine de şiirdeki en önemli şahsiyettir, diğer tüm kimseleri bütünleştirir. Tek gözlü tüccar, kuru üzüm satıcısı Fenikeli denizciye dönüşür, denizci ise Napoli prensi Ferdinand'dan tümüyle ayrı bir şahsiyet değildir. Aynı şekilde tüm kadınlar bir kadındır ve iki cinsiyet Tiresias'ta birleşir", *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot 1909-1950* (New York: Harcout Brace, 1962), s. 52. Ayrıca bkz. James Longenbach, *Modernist Poetics of History: Pound, Eliot, and the Sense of the Past* (Princeton: Princeton University Press, 1987), Bölüm 10 ve birçok yerde.

belki de gülünç bir taklidini temsil eder. Bu merkezsizleştirici yöntemle yaptığımız bütün hakiki keşiflerde, bizi bu öznelliğe sokan başlama güdüsü, büyük oranda bizi içimize yönlendiren güdüyle aynıdır. Merkezsizleştirmek içselliğin alternatifi değildir; aksine tamamlayıcısıdır.

Bu iki değişimin sonucu olarak, şiirin ve tabii ki görsel sanatların dili daha ileri bir değişime uğramış, Romantiklerinkinden daha "ustalıklı" hale gelmiştir. Wasserman'ın Shelley'den aldığı "ustalıklı dil" terimine müracaatını daha evvel yorumlarken (bölüm 21.2), örneğin tabiat betimlemelerinde Pope'u Wordsworth'tan ayıran uçuruma dikkat çekmiştim. Pope'un büyük varlık zincirinin sağladığı her türlü yerleşik referansa başvurduğu yerde, Wordsworth ya da Hölderlin, tabiattaki bazı şeylerin bize kendilerini gösterebilmesini sağlayan yeni kelimeler bulurlar. Resimdeki geleneksel ikonografi ile ilgili olarak, Friedrich hakkında benzer şeyler de söylenebilir. Fakat epifaninin görünmesi, hâlâ bir betimlemeyle, bir manzaranın temsili yoluyla gerçekleşir.

Bu anlamda, modern şiirin büyük çoğunluğu betimsel değildir. Kendisine atıfta bulunulan ya da tasvir edilen belirsiz bir şekilde tanımlanmış madde yoktur. İmgeler artık temel bir referansı, hikâyeyi ya da nesneyi karakterize etmek için bir benzetileme ya da eğretileme olarak sunulmazlar. Sembolistlerden bu güne, imgeleri yan yana getirmek suretiyle ya da açıklaması daha zor bir şekilde, kelimeleri yan yana getirmekle bir şeyi görünür kılan şiir olageldi. Epifani, adeta kelimeler arasından ya da imgeler arasından, aralarında kurulan kuvvet alanından ortaya çıkar. Epifani kelime ya da imgelerin başkalaştırırken betimledikleri temel bir referans vasıtasıyla ortaya çıkmaz.

Bazen hâlâ şiirin bahsettiği temel bir gerçekliği tespit edebiliriz. "The Love Song of J. Alfred Prufrock" büyük ihtimalle çağdaş insanın ya da buna benzer birinin solmuş, çekingen hayatıyla ilgilidir. Ancak şiirin büyük çoğunluğu böylesi bir adamı ne betimler ne de açıkça ifade eder. Başlangıç mısralarında konuşan kimdir ve kime hitap edilmektedir?

> O halde hadi gidelim, sen ve ben
> Gece göğe yayıldığında
> Tıpkı bir hastanın masada bayıltıldığındaki gibi

İmgeler yoluyla anlama ulaşabiliriz.

20. yüzyıl temsili-olmayan (*non-represantational*) görsel sanatı hakkında da benzeri bir argümanı, hatta daha güçlü bir şekilde, öne sürebiliriz. Roger Shattuck bütün sanatlardaki eleştirinin "yan yana getirme/jukstapozisyon" terimi üzerinde uzlaşmaya varmasından bahseder: "modern bir sanat eserinin parçalarının nasıl bir araya getirildiği fikrini iletmek için ... 20. yüzyıl kendini daha önceki dönüşüm sanatlarının aksine jukstapozisyon sanatlarına adar".[26]

24.2

Modernistlerin epifanik sanatı açısından acaba bu ne anlam taşır? Bazı durumlarda bu modernistler, varlık epifanilerini reddederek, epifani karşıtı natüralist akımlara katılırlar. Eliot'un az evvel alıntılanan mısralarına bir bakalım. Orada hastalığı ve sterile edilmiş ilacı çağrıştıran benzetilemeye yönelik ani değişim, akşam imgesinin arttırdığı tabiat epifanisi beklentilerini boşa çıkarır. D. H. Lawrence, anlamlı varlıkları taşıyan "derinliğe" karşı çıkar. *Aaron's Rod*'daki bir pasajda bu zorunlu anlam tecrübesinin ağırlığından kurtulmayı, "ıslak duygu duvarları ve ağır zincirleri, duyguları ve beti benzi atmış atmosferiyle korkunç büyülü bir kale"den kaçışa benzetir."[27] *Kangaroo*'da bir başka bağımsızlaşma anı şöyle anlatılır:

> Ne bir ev ne de bir fincan çay. Kaygısız aldırışsızlık. Ebedi ilgisizlik. Belki de bu sadece kaygılar arasındaki büyük duraksamadır. Ancak anlamların anlamsızlığını bulabileceğimiz yegâne yer işte bu duraksamadır –tozdan bahseden eski zıvanalar gibi. Kişi sadece bu duraksamada anlamların anlamsızlığını ve öteki boyutları keşfedebilir. Zamansızlık ve mekânsızlık gerçekliği... Anlamlar kadar anlamsız bir şey olamaz.[28]

Pound'un imgecilik anlayışının temelinde de derinliğin benzer şekilde reddedilmesi yatar. Amaç belirli bir şeyi önümüzde canlandırmaktır. Pound'un üç kuralından ikisi şöyle öngörür: "nesneyi

• • • •

26 Bkz. Roger Shattuck, *The Banquet Years* (New York: Vintage, 1968), s. 332. Hulme, *Further Speculations*, s. 73'de "ayrı imgeleri farklı mısralarda biriktirmek ve yan yana getirmek"ten bahseder.

27 Alıntı için bkz. Quinones, *Mapping Literary Modernism*, s. 141.

28 Alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 143-44.

doğrudan ele almak" ve "temsile katkısı olmayan hiçbir kelimeyi kullanmamak".[29] *Imagist Manifesto* hedefini şöyle belirler: "[Amacımız] bir imgeyi sunmaktır. Bizler bir resim ekolü değiliz, ancak şairlerin nesneleri tam olarak vermeleri gerektiğine ve müphem genellemelerle uğraşmamaları gerektiğine inanmaktayız. [Amaç] Asla bulanık ve müphem olmayan sağlam ve berrak şiir üretmektir.[30]

Bu şiir akımının vurgusu varlıkları kesin çizgilerle betimlemek, açık şekilde tarif etmekti. Aynı anlamı paylaşırlarken iç içe geçmelerine müsaade etmek yerine, betimlenen şeylerin hatları kesin bir şekilde belirlenmelidir. Varlıklar birbirlerinden ayrı olarak öne çıkarlar. "Tam ve mükemmel sembol doğal nesnedir".[31] Dahası sınırları bulanıklaştıran ve nesnelerin iç içe geçmesine neden olan itinasız düşünce şekillerinden ve anlayışlarından sakınmalıyız. Pound'a göre eğer edebiyatın toplum için herhangi bir işlevi mevcutsa, bu işlev bu açıklığa katkıda bulunmaktı. "Bu görev bozulmaya başladığında... şiirlerinin vasıtası ve özü olan kelimelerin nesnelere uygulanması bozulduğunda, yani kelimeler abartılı ve belirsiz olduğunda, hakikatten uzaklaştığında veya aşırı şişirildiğinde, bütün sosyal ve ferdi düşünce ve düzen mekanizması mahvolur".[32]

Açıklık ve farklılık konusundaki bu vurgu bir bakıma epifani karşıtı idi. Bu tavır, yapay anlamı, özgün olmayan faydacı bir toplumun büyümesi ve bu büyümenin meydana getirdiği yapay ve solgun duyguları örten tabakanın reddedilmesiyle irtibatlıydı. Bunları temizlemek, gerçekliğe gerçek gücünü sağlamak ve hakiki tecrübeyi yeniden ele geçirmek için eşyanın yüzeyine geri dönmek zorunlu idi. Birçok modernist anlayışta olduğu gibi, Nietzsche eşyanın yüzeyinde kalabilecek kadar derin olan Yunanlılar hakkındaki meşhur ifadesinde bu anlayışı da önceden tahmin etmişti.[33]

• • • •

29 Alıntı, Kenner, *The Pound Era*, s. 178.

30 Alıntı, Michael Hamburger, *The Truth of Poetry* (Londra: Weidenfeld, 1969), s. 189.

31 Alıntı, M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze* (New York: Norton, 1984), s. 118.

32 Alıntı, Hamburger, *The Truth of Poetry*, s. 39.

33 *The Gay Science*, Önsöz, Kısım 4. Hamburger, *The Truth of Poetry*, s. 39'da aynı şekilde Karl Kraus ile bir paralelliğe işaret eder; Kraus da dili çok kolay karıştırılabilen unsurlardan açıkça ayırarak dili kendi kendini kandırma ve yanlış duygulardan temizlemeyi istemiştir.

Bazı modernist yazarların bu epifani karşıtı yanları onları natüralizmle ilişkilendirir. Aslında aralarındaki ilişki karmaşıktır. Çünkü natüralizm bizatihi tecrübenin yeniden ele geçirilmesi yönünde eğilim gösterir. Belki de bunu en iyi empresyonizm etkisinde gelişen resim sanatında görebiliriz. Bu eğilim yukarıda (bölüm 23.3) tartışılan çelişkili gerçekten, yani varlıkları anlamsızlıkları içinde ortaya çıkarabilmek için, onları sanatla belirli bir dönüşüme tabi tutmak zorunluluğundan kaynaklanır. O halde ilke ve inançlarından vazgeçmeyen bir realizm bu dönüştürme sürecinin gün yüzüne çıkarılmasını gerektirmiştir. Bu da gerçekliğin, bizim gerçekliği kendi hakikatinde görmemizi sağlayacak bir temsil içinde nasıl yakalanabileceğini açıkça ortaya koyulmasını gerektirir. Bunu yapabilmek için de varlıkların bize kendilerini ne şekilde gösterdiklerini keşfetme amacıyla içimize dönük bir araştırmaya girişmemiz gerekir.

Realist resim, yapabildiklerini, hayati bir gerçeklikten, resmin eşyayı farklı görmemizi sağlayabilmesinden dolayı gerçekleştirir. Resim modelleri, belirgin çizgilerini, eşyanın görüş alanımızda olan ancak gölgelenmiş, eşyaya normal bakış şeklimizle ve eşyayı normal kavrama şeklimizle resesifleştirilen bütün yönlerini ön plana çıkarabilir. Bizim eşyanın farkındalığımızda büyük oranda saklı kalmış bir muhteviyat mevcuttur. Bu içerik sadece zımnen orda bulunan modellerdeki sonsuz çeşitlilik olarak vardır. Merleau-Ponty'nin söylediği gibi, bunlar "pre-objektif dünya"mızdaki temalandırılmamış ilişkilerdir ya da Polanyi'nin betimlediği şekliyle, bize göre merkezi olanla uğraşmak adına dikkat etmediğimiz bağlantılar mevcuttur.[34]

Resmin algımızı nasıl şekillendirdiğini keşfetmek pre-objektif dünyayı keşfetmekten ayrı tutulamaz. Bu yalnızca üstü örtülü modelleri ve normal dünyamızı şekillendirirken genellikle fark etmeksizin varsaydığımız ilişkileri gün yüzüne çıkarmak anlamına gelir. Bu, eşyanın "göründüğü" şekli ortaya çıkarır, yani normalde varsaydığımız, ancak eşyayı gündelik hayatımızda tecrübe ettiğimiz şekliyle yerli yerine koymak için acele etmeyi bırakmadıkça, gerçekten göremediğimiz bazı taraflarını görmek anlamına gelir.

• • • •

34 Bkz. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945) ve Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City: Doubleday, 1966).

Empresyonist resim eşyanın bastırılmış örtülü "görünümleri"nin bazılarını görünür kılmıştır ve bu gücün kullanımına bir örnek teşkil eden resmin gücünü keşfetmeye başlamıştır.

Ancak bu inceleme sırasında gerçekleşen şey tam olarak tecrübenin yeniden elde edilmesidir. Bu bize eşyanın genellikle gizli kalan yönlerini, bu eşyayla gündelik sıradan ilişkilerimizde aceleyle gözden kaçırdığımız yanlarını açar. Empresyonist resim, Hulme'un şiirin yapması gerektiğini söylediği şeyi yapar, yani bizim eşyayı, dünyayla haşır neşir olurken içinde olduğumuz sıradan rutinimizin engellediği bir tazelikle ve dolaysızlıkla görmemizi sağlar.

İlk dönem post-empresyonistlerin belki de en büyük ismi olan Cézanne eşyanın maddiliğinden ortaya çıkan ve şekillenen sıradan algılarımızı alttan destekleyen anlamlı formları ve ilişkileri ifade eder. Cézanne bunu yapmak için çizgisel ve uzaysal perspektifi terk ederek, mekânsal eğilimleri renk değişimlerinden kaynaklanır kılmak suretiyle yeni bir dil oluşturmak zorundaydı. O, "o olmasaydı her bilincin ayrı hayatlarında duvarlarla çevrili kalacak olan unsurların, eşyanın kökeni olan görünüm titreşimlerini yakalar ve onları görünür nesnelere çevirir".[35]

Böylelikle realist itki, anlaşılabilir bir yol takip ederek modernist sanatın ve 20. yüzyıl felsefesinin sıkça vurgulanan amaçlarından birini, yaşanmış tecrübenin geri kazanımına yol açar. Bu yolla temelde epifani karşıtı olan dürtü epifanik sanata yeni alanlar açar. Başka türlü nasıl olabilirdi ki? Empresyonizm sanatın sıradan gerçekliği dönüştürme gücünü vurguladı. Empresyonizm bu gücün daha önce görülmemiş şekilde açığa çıkarılmasına sebep oldu. Ancak bayağı ve sıradan nesnelerin natüralist bir anlayışla betimlenmesi, bir başkalaştırma metodundan ibaretti. Bu betimleme tarzı, eşyayı kuşatan duyguyu ya da eşyanın ardındaki daha derin anlamı ortaya çıkarmaya ya da tecrübenin bizatihi gizemli doğasını keşfetmeye de yaradı.

O halde empresyonistlerin Cézanne, Gauguin ve Van Gogh gibi "post-empresyonistler"e ve bize yarı şeffaflık epifanilerini kazandıran ekspresyonist ressamlara zemin hazırlaması hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak bu arada önemli bir değişim olur. Bu akım roman-

• • • •

35 Maurice Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt", *Sense and Nonsense*, çev. Hubert, Patricia Dreyfus (Chicago: Nortwestern University Press, 1964), s. 17-18.

tiklere yani bildik varlık epifanilerine bir geri dönüş olarak görülemez. Bu ressamların bazılarının eserlerinde, betimlenen nesne ile resmedilen nesne yoluyla gösterilen niteliksel olarak yeni unsur arasında bir uçurum mevcuttur. Örneğin ekspresyonistlerde, algı büyük oranda sanat tarafından şekillendirilmiş olmasına rağmen, resimdeki karakterlerin hayattakilere benzediği şeklinde sahte bir tavır mevcut değildir. Resimde görüneni, sıradan şeylerin yüzeylerinde bulamayacağımız konusunda ne yaptığını bilen bir farkındalık söz konusudur. Burada epifani sadece dolaylı olarak mevcut bir şey hakkındadır; görünür nesne bunu bizatihi söyleyemez, sadece bizi o tarafa doğru iteleyebilir. Soyut sanata yönelişle birlikte 20. yüzyıl resminin bu niteliği merkezileşir ve göze batar bir hal alır.

Empresyonist epifani dolaylıdır. Bu deyim, modernist sanatın çoğunluğunun özünü yakalar. Edebiyata geri dönersek, belirttiğim yazarların epifani karşıtı tepkilerinin epifaniye bir son vermek anlamına gelmediğini görebiliriz. Tam tersine, bu yazarlar oldukça yeni bir tür olasılığı ortaya çıkarır. Söz konusu epifani, bir çerçevenin gerçekliğe yansıtılması suretiyle meydana gelir. Ancak bunu daha iyi anlayabilmek için çağın entelektüel arka planının bir başka yönüne bakmalıyız.

Faydacı medeniyetin söndürücü, rutinleştirici, geleneksel formlarından tecrübeyi geri kazanma konusundaki yaygın özlemi daha evvel belirtmiştim. Ancak daha zengin bir tecrübeye erişim sağlamak tam olarak neyi gerektirmekteydi? Bu sadece eski formlardan kurtulmak ve hayatın doluluğuyla bir şekilde doğrudan bağlantı kurmak anlamına mı geliyordu?

Bazıları adına bu cevap doğruydu. Tecrübenin geri kazanımı özlemi, birbiriyle ilişkili ancak görünen o ki birbirine tezat iki form alır. Bunlardan biri, yeni endüstrileşmiş medeniyeti, onu kısıtlanmamış dönüştürücü iradenin bir vasıtası yerine koyarak kucaklamaya dayanır. Marinetti ve İtalyan fütüristleri bu yolu benimsediler. Dünyayı bütünüyle kendi yaratıcı gücümüze teslim etmekle bütünlüğü yeniden elde ederiz. Bunu mümkün kılan teknolojidir. Fütürizm teknolojiye ilahiler terennüm eder:

> İşle, zevkle, mestle coşan büyük kalabalığın şarkısını söyleyeceğiz... silah depolarının gecelik güçlü hararetleri ve arsız elektrikli aylarla alevlenmiş tersanelerin şarkısını söyleyeceğiz; duman tüylü yılanları yalayıp yutan aç gözlü demiryolu istas-

yonları; kendi yamuk yumuk duman hatlarıyla bulutlara asılmış fabrikalar; dev jimnastikçiler gibi nehirleri aşan köprüler... ufku koklayan maceracı buharlı gemiler.[36]

Marinetti ve takipçileri, insanın yaratıcı gücünü hararetle överler. Hızı, cesareti ve şiddeti göklere çıkarırlar. Güç sarhoşluğundan hoşlanır, hatta bunu geliştirirler. Şu tabir sıklıkla görülür: "İlan ediyorum ki, lirizm müstesna bir hayatla kendinden geçme, hayatı kendini sarhoş etmekle doldurma becerisidir".[37] Ya da bir diğer ifadeyle, "sanatımız büyük olasılıkla eziyet görmüş ve itibarını yitirmekte olan bir kutlayıcılık olmakla suçlanacak. Ancak buna karşılık sadece şöyle deriz: aksine biz yeni bir duyarlılığın ilk öğeleriyiz, bire yüz çoğalmışız ve sanatımız doğallık ve güçle kendinden geçer".[38]

Buna karşı gibi görünen öteki form ise kontrolü terk etmeye davet eder. Bizi içimizdeki, derin bilinçsiz güçlere bütünüyle açmayı amaçlar. Bu akım birinci dünya savaşından sonra Dada'dan doğan sürrealizmin metoduydu. André Breton, kendisi hâlâ daha evvelki harekete mensupken sürrealizmin hedeflerini şöyle ifade eder: "sadece içgüdüyü kabul eden Dada, olası bütün anlamları suçlar. Dada'ya göre kendi üzerimizdeki kontrolümüzden bütünüyle vaz-

• • • •

36 "Noi cantaremo le grandi folle agitate dal lavoro, del piacere o dalla sommosa: contremo le maree multicolori e polifoniche dele rivoluzioni nelli capitali moderne; cantaremo il vibrante ferfvore notturno delgi arsenali e dei cantieri incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrici de serpi che fumano; le officine appese all nuvole pei conorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti que scalvano i fiumi..." alıntı "Manifesto del Futurismo" dan. Fransızca versiyonu ise 20 Şubat 1909'da *Le Figaro*'da çıkmıştır, bkz. parag. 11; tekrar basımı, *Il Futurismo italioano*, ed. Isabella Gherarducci (Rome: Ruiniti, 1976), s. 28. İngilizce versiyonu için bkz. Charles Russell, *Poets, Prophets and Revolutionaries* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 91.

37 Marinetti, alıntı için bkz. Russell, *Poets*, s. 91-92. "Manifesto del Futurismo"nun 4. maddesi kısmen şöyledir: "Noi affermiamo che la magnificenza del mondosi è arrichita di una belleza nuova: la belleza dell velocità...un automobile ruggente, ... è piu bello della *Vittoria di Samotracia*/ İlan ederiz ki Mondos'u zenginleştiren güzelliğin ihtişanu yenidir: hızın güzelliği ... gürleyen bir araba motoru, sema direğinin zaferinden daha güzeldir"; *Futurismo italiano*, ed. Gherarducci, s. 27.

38 1910 tarihli bir fütürist manifestodan, alıntı için bkz. *Il Futurismo italianor*, ed. Gherarducci, s. 93.

geçmeliyiz. Böylece ahlak ve zevk dogmalarından geriye hiçbir şey kalmaz".[39]

Bu yeni akımda Romantiklerin parçalanmanın üstesinden gelme, bilinçaltı ile bilinç, irrasyonel ile rasyonel, hayal gücü ile akıl arasındaki bastırıcı bütün engelleri kırma yolundaki eski arzuları yeniden vurgulanır. Ancak büyük Romantiklerin aksine, onların amacı ayrılmış rasyonel egonun daha derin tabiat akışına karışması şeklindeki bir farklılıklar sentezi değildir. Romantikler "la descente, vertigineuse en nous" ("kendimize doğru baş döndürücü bir inişi"),[40] içimizdeki hayal etme gücünün bağımsızlaştırılmasını, bütün rasyonel kontrolün reddedilmesini gerekli görürler. Breton'un amacı kendisinden, "un monologue de débit aussi rapide que possible, sur lequel l'esprit critique du sujet ne fasse porter aucun jugement, qui ne s'embarasse, par conséquent, d'aucune réticence, et qui soit aussi exactement que possible la *pensée parlée*" ("eleştirel yetenekler tarafından herhangi bir müdahale olmaksızın mümkün olduğu kadar seri bir şekilde konuşulan bir monolog, netice olarak en ufak bir kısıtlamanın engellemediği bir monolog") elde etmektir.[41]

Başka yazarlar da bütünüyle olmasa da bu düşünceye oldukça yaklaşmışlardı:

> Mais nous, qui ne nous sommes livrés à aucun travail de filtration, qui nous sommes faits dans nos oeuvres les sourds réceptacles de tant d'échos, les modestes *appareils enregistre-*

• • • •

39 Bkz. Breton, "Deux manifestes Dada", alıntı *a.g.e.*, s. 126.

40 André Breton, "Second Manifeste du Surréalisme" (1930), *Manifestes du Surréalisme* (Paris: Gallimard, 1973), s. 92. Çeviri alıntı için bkz. Russell, *Poets*, s. 133.

41 Bkz. "Manifeste du Surréalisme" (1924), *Manifestes*, s. 34; tercüme alıntı, Russell, *Poets*, s. 142. "Second Manifeste"de Breton "ces produits de l'activité psychique, aussi distraits que possible de la volonté de signifier, aussi allégés que possible des idées de responsabilité toujours prêtes à agir comme freins, aussi indépendants que possible de tout ce qui n'est pas *la vie passive de l'intelligence*" ("Ruhsal etkinliğin bu ürünleri, anlamlandırma arzusundan mümkün olduğunca uzak, her zaman fren görevi yapmaya eğilimli sorumluluk fikrinden kurtulmuş, 'zekanın edilgin yaşamı' olmayan her şeyden bağımsız" olduğundan bahseder; *Manifestes*, s. 121. (Türkçe çeviri: Andre Breton, *Sürrealist Manifestolar*, çev. Yeşim Seber Kafa, Artemis Günebakanlı, Ayşe Güngör, Altıkırkbeş Yayınları, 2009, s. 104.)

urs qui ne s'hypnotisent pas sur le dessein qu'ils tracent, nous servons peut-être encore une plus noble cause.

Filtrelemeğe dönük herhangi bir çaba sarf etmeyen, eserlerimizde kendimizi pek çok yankının basit kaplarına, yaptığımız çizimlerle büyülenmemiş mütevazı kayıt aletlerine dönüştüren bizler belki de daha asil davalara hizmet ediyoruzdur.[42]

Freud'dan etkilendiklerini iddia eden ve dolayısıyla da tabiatı ruhun suduru olarak gören Romantiklerin temel görüşüne sahip olmayan post-Schopenhauer dönemi yazarlarında kendimizi tamamıyla içgüdüsel derinliklere teslim etme algısını görmek tuhaf görünebilir. Ancak bu yazarların içsel derinliklere olan inançları en naif Romantiğinki kadar tamdı. Bu yazarlar "éclairer la partie non révélée et pourtant révélable de Notre être où toute beautré, tout amour, toute vertu que nous ne connaissons à peine luit d'une manière intense" ("bütün güzelliğin, bütün sevginin, kendimizde güç bela farkına varabildiğimiz bütün erdemin muazzam bir enerjiyle parladığı varlığımızın ifşa edilmemiş ancak açığa çıkarılabilir kısmını aydınlatmaya") çalışırlar.[43]

Daha önceki bölümde açıkladığım radikal Aydınlanma geleneği ışığında bakarsak bu inanç tutumunu anlayabiliriz. Bu inanç, din ve ahlakın sözüm ona "üstün" manevi gereksinimlerinin tabiata yüklediği hatalı iftiralara karşın tabiatın masumiyetinin ilanıdır. "Ahlak ve beğeni dogmalarını reddederken ham, manevi olmayan tabiatı kucaklar, dolayısıyla da tabiatın iyiliğini onaylarız. Bu bizi bizatihi dini bir tutum ve tecrübe benzeri şeylere götürür. Aşırı uçlar buna değinme eğilimindedirler.

Sürrealistler, bu tutumu benimsemekle kendilerini doğal olarak aşırı sol çizgide görürler. Kendilerini, gördükleri yarı komik, yarı acımasız anlaşılmazlığa, inatçı cahillik ve zevksizliğin katı kontrolüne rağmen Komünist partinin müttefikleri olarak gördüler. Akılla içgüdüsel derinlikler arasındaki engellerin üstesinden gelmek aynı zamanda sanatla hayat arasındaki ayrımı yıkmak anlamına geliyordu. Sürrealizm sadece yeni sanatsal ifade şekilleri değil, yeni

• • • •

42 Breton, "Manifeste du Surréalisme", *Manifestes*, s. 40; tercüme alıntı, Russell, *Poets*, s. 142-143.

43 André Breton, "Second Manifeste", *Manifestes*, s. 121n; çeviri alıntı, Russell, *Poets*, s. 133.

restore edilmiş bir varlık durumunu vaat etti. Sanat hayatı kurtarır. Schillerci ümit, kökleri Rimbaud'da ve sonraki meyveleri de günümüzde 1968 Mayıs'ında olan çok daha esaslı bir formda yeniden ortaya çıkarıldı.

Bu anlayış, sadece estetikle sınırlı olmayan bir avangart sanat geleneğidir. Sürrealistler kendilerini böyle gördüler. Şu ifade bütünüyle yerindedir: sürrealistler söylenene göre yeni bir hayat şeklinin öncüleriydi, bu yaşam şeklini elde etme çabalarında insanlara yol gösteriyorlardı. Bolşevizmle yakınlıkları da bu yüzdendi. Kendilerini ve kendi dünyalarını, tarihi mücadele ve devrim anlatımlarıyla özdeş görmekteydiler, burada küçük cesur savaşçı müfrezeleri kendilerini asıl taarruz kuvvetlerinin önüne atıyor ve savaşın akışını zafere çevirirken, kendileri ağır kayıplar veriyorlardı.

Siyasi olarak sürrealistler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Mussolini'nin faşistlerine katılan fütüristlerle taban tabana zıttırlar.[44] Ancak aralarında benzerlikler de yok değildir. Her ikisi de aracısız bir bütünleşmenin peşinden koşarlar: birinde dünya iradenin altında toplanırken; ötekinde ego içsel derinlik formunda tabiatla kaynaşır. Bu formüllerden her ikisi de ötekiyle birleşmeye yakındır. İradenin muazzam derecede yüceltilmesi, bütün geleneklerin, dinlerin ve ahlakın inkâr edilmesi, bizatihi içgüdünün bir yükselişi olarak kabul edilebilir. O halde irade dini, çelişkili bir şekilde, Na-

• • • •

44 Aslında fütüristlerin politik görüşleri başından itibaren oldukça dışlayıcıdır. Kurucu manifestodan birkaç alıntı yaparsak:

9. Noi vogliamo glorificare la guerra –sola igiene del mondo– il militarismo, il patriotismo, il gesto distruttore dei liberati, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna.

10. Noi vogliamo distruggere i musei, le biliotecche, le accademie d'ogni specie, e combattere contro il moralismo, if femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitaria.

9. Savaşı –dünyanın yegâne temizliği– militarizmi, vatanseverliği, bağımsızlık havarilerinin yıkıcı tavırlarını, uğrunda ölmeye değen güzel fikirleri ve kadınları küçük düşürmeyi yücelteceğiz.

10. Müzeleri, kütüphaneleri, her türde akademiyi yok edeceğiz, moralizme, feminizme ve her türde oportünist ve faydacı korkaklığa karşı mücadele edeceğiz.

Il Futurismo italiano, ed. Gherarducci, s. 28; çeviri alıntı, Russell, *Poets*, s. 89. Hafifletici koşullar olarak denebilir ki bütün bunlar Birinci Dünya Savaşı öncesindeki masumiyet çağında, hâlâ bunlar yarı şaka olarak anlaşılabilirken gerçekleşti.

zizmde gördüğümüz gibi, hayvanın, ırkın yüceltilmesiyle karışır. Öte yandan, tabiatla doğrudan birleşme, irademde uyarıya sebep olur; bu uyarılar doğrudan ifade edilmelidir. Böylelikle iki zıt anlayış birleşir.[45]

Bu iki hareketin ortak özellikleri bunu yansıtır. Her ikisi de yan yana getirme şiir tekniğini tartışmalı bir ruhla benimser. Her ikisi de bu tekniği, şekilleri parçalama, dolayısıyla da baskıcı geleneklerin tahakkümünü kırma vesilesi olarak görür. Yıkıcı niyet, kelimeleri bağımsızlaştırmak için "sentaksı acımasızca tahrip etmeye başlayacak" Marinetti tarafından daha şiddetli bir şekilde dile getirilir;[46] fakat bağımsızlaştırıcı bir yıkım fikri her ikisi için de ortaktır. Aynı zamanda, bu yıkımın kendi asli gücü vasıtasıyla ortaya çıkmaya çalışan birliğe imkân tanıyabilecek olduğu inancı da müşterektir. Sürrealistlere göre, yan yana getirme tekniğinin, bizi derin bilinçaltı süreçlerine yakınlaştırması beklenir. Burada görünüşte birbiriyle ilişkisiz unsurlar arasında mantık geçişleri olmaksızın atlayan rüya

• • • •

45 Şiddet de sürrealizmin zahirinde görülebiliyordu. Nitekim Breton 1930 tarihli "İkinci Manifesto"da şunları söyler: "L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolve aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule. Qui n'a pas eu, au moins une fois, envie d'en finir de la sorte avec le petit système d'avilissement et de crétinisation en vigueur a sa place toute marquée dans cette foule, ventre à hauteur de canon" ("En basit Sürrealist eylem, elde tabancayla sokakta koşarak, tetiği olabilecek en seri şekilde çekerek kalabalığa körlemesine ateş açmaktır. Hayatında bir kere olsun, yürürlükteki küçük düşürme ve aptallaştırmaya dayalı önemsiz sisteme bu şekilde son vermeyi düşlemiş herkes[in, o kalabalıkta karnı namlunun seviyesinde olacak şekilde yeri hazırdır.])"; *Manifestes*, s. 78. (Türkçe çeviri: Andre Breton, *Sürrealist Manifestolar*, çev. Yeşim Seber Kafa, Artemis Günebakanlı, Ayşe Güngör, Altıkırkbeş Yayınları, 2009, s. 64.)
Başka bir benzerlikten bahsedecek olursak, Roger Shattuck savaş öncesi dönemde ilkel sanatın benimsenmesi ile teknolojiye karşı duyulan antietik hayranlık arasındaki bağlantıya dikkat çeker. "Picasso, Matisse, Derain, Apollinaire, Stravinsky ve daha pek çoklarının ilkel sanatı kucaklaması ile sanatçı ve yazarların bilime ve teknolojiye karşı yaygın bir şekilde olumlayıcı tepki vermeleri aynı zamana rastlar. İtalya ve Rusya'daki fütürizm bu tepkiye bir isim ve bir doktrin verdi. Afrika heykeltıraşlığının bilinmedik formlarını ve büyülü muhtevasını hoş karşılayan sanatçı ve yazarlar, güçlü otomobillere hayranlık duydular, sinemaya gittiler, uçakların uçuşları ve dördüncü boyut konularında spekülasyonlar yaptılar... bununla birlikte primitivizm ve fütürizm genellikle birbirinden ayrı ele alınır." Bkz. "Catching up with the Avant-Garde", *New York Review of Books*, 18 Aralık 1986, s. 87.

46 Marinetti, "Destruction of Syntax—Imagination without Strings—Words-in-Freedom", alıntı için bkz. Russell, *Poets*, s. 92.

sürecine yakınlaşılır.[47] Fakat düşüncesiz doğrudanlığa (*unreflecting immediacy*), dikkate alınmamış gücün artışına yaptıkları vurguyla fütüristler sürrealistlerden çok da farklı değildir: "şu ana kadar edebiyat dalgın bir hareketsizliği, vecdi ve uykuyu yüceltmişti. Biz saldırgan eylemi, ateşli bir uykusuzluğu, yarışmacının adımlamasını, ölümlü sıçramayı, yumruğu ve de tokadı yüceltmeyi amaçladık".[48] Her ikisine göre de, birlik bizatihi anlık bir şey, aşırı heyecan halinde tecrübe edilen bir his olarak anlaşılır. Marinetti'nin "sarhoşluk" ve "ateşli uykusuzluk" bahislerinin paraleli, Breton'un "La beauté sera CONVULSIVE ou ne sera pas!/Güzellik ya sarsıcı olur ya da hiç olmaz!"[49] sloganıdır.

24.3

Bu tür dolaysız birlik arayışı, ister kendi gücümüzü yüceltmek isterse derinliklerle kaynaşma yoluyla olsun, subjektivizm şeklinde adlandırılabilir. Buna karşın modernizmin temel karakterleri kaçınılmaz düalitenin ve fail ile dünya arasındaki, düşünürle içgüdüsel derinlikler arasındaki kapatılamaz mesafenin farkındaydılar. Aslında her ne kadar Bergson'un dolaysız birliği teşvik ettiği yorumu yapılsa da, modernizmin kurucusu sanatçılar bu şekilde betimlenen bir hedefte çelişkili bir şeylerin mevcudiyetinin farkında idiler. Empresyonizmin araştırıyor olduğu şeyde zımnen var olan düşünce, dünyayı yalnızca onu kavrayabilmek için inşa ettiğimiz formlar vasıtasıyla gördüğümüz düşüncesiydi. İşte bu nedenle, bir resim tablosu bizim görüş şeklimizi değiştirmek için gerekli olabiliyordu. Dolaysız bir tecrübe olanaksızlıktı.

• • • •

47 Bkz. Shattuck, *The Banquet Years*, s. 341.

48 "La letteratura esaltò fino ad oggi l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febrile, il paso di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno/Edebiyat şimdiye kadar hep düşünceli ataleti, vecdi ve uykuyu yüceltti. Bizse saldırgan hareketi, şiddetli uykusuzluğu (*insomnia*), sürekli seyahati, ölümcül atılımları, tokadı ve yumruğu yüceltmek istiyoruz". "Manifesto del Futurismo"nun 3 numaralı maddesi, *Il Futurismo italiano*, ed. Gherarducci, s. 27; çeviri alıntı, Russell, *Poets*, s. 88.

49 André Breton, *Nadja*, s. 215; alıntı için bkz. Russell, *Poets*, s. 147.

Bu düşünce bu dönem felsefesinde bir kez daha önem kazanmaya başlayan bir anlayışla ilişkilendirildi. Almanya ve Fransa'da deneycilik/emprisizm çağı Kant düşüncesinin yeniden canlanmasına geçit veriyordu. Fakat bu yeni Kantçılık, Kant'ın fark etmediği, tecrübeyi inşa ettiğimiz formlardaki tarihi ve kültürel çeşitliliğin farkındaydı. Bu anlayış post-Schopenhauer düşünce ikliminde, özellikle Nietzsche tarafından belirginleştirildiği gibi, çok daha fazla etkili hale getirildi. Nietzsche asli, ham tecrübedeki mutlak düzen eksikliğini, "duyular kaosuna ait şekilsiz, formüle edilemez dünya"yı vurguladı.[50] Bu dünyada yaşayabilmek için, bu dünyaya bir düzen dayatmak zorundayız.

Forma yüklenen zorunlu aracılık rolü hakkındaki genel anlayış dönemin en etkili bilim felsefelerinin temelini oluşturur. Fakat bu algı tecrübenin geri kazanımını isteyenler açısından özel bir probleme neden oldu. Çünkü bu anlayış genellikle, soyut, dolaylı ve kavramsallaştırılmış karşısında somuta, dolaysıza, yaşanmış gerçekliğin doygunluğuna bir geri dönüş olarak algılandı. Eğer doğrudan bir tecrübe mevcut değilse, o halde bu tutku yanılsama değil miydi?

Tecrübeyi bize donuk ve soldurulmuş halde veren formlarla, tecrübeyi canlı ve tam bir şekilde geri getiren formlar arasında bir ayrıma ihtiyaç vardı. Yukarıda gördüğümüz gibi, Hulme nesirle nazım arasındaki karşılaştırmasında böyle bir ayrım öngörür. Dilin tamamı imgelerde başlar, ancak bunlar kullanımla rutinleşir ve eşyayla gerçekten onların farkına varmaksızın ilgilenmemizi sağlayan çıplak karşılıklara dönüşür. Şiir, canlı görsel imgeler kullanmakla bizi tutsak ederek fiziki şeyleri "soyut bir süreç"le gözden kaçırmak yerine bizi gerçekten görür kılmaya teşebbüs eder:

> Şair, fiziki bir imge elde etmek için, bir gemi "denizde süzüldü" kelimesi yerine "denizlerde seyretti" der. Görsel anlamlar sadece yeni mecaz kalıbıyla değiştirilebilir. Nesir bu mecazların sızıp çıkmasını sağlayan eski bir tenceredir. Aslında nesir şiirin ölü imgelerinin korunduğu bir müzedir.[51]

• • • •

50 F. Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1968), s. 307.

51 Hulme, *Further Speculations*, s. 10. Ayrıca bkz. *Speculations*, s. 134-135. Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism* (Princeton: Princeton University Press, 1985); buradaki modernizmdeki felsefi arka plan tartışmasını çok ➡

Pound formun tecrübeyle ilişkisi konusunda daha derin bir görüş geliştirir. Bu görüş karşılaştığımız somut hususlarla kullandığımız soyut genel terimler arasındaki gerilimi açıkça betimler. Bu gerilimi en iyi görebileceğimiz yer Pound'un Fenellosa'dan devraldığı ideogram teorisidir. Çin ideogramı Batı yazısından üstündür, çünkü özelden evrensele adımı kendi içinde içkinleştirir. Kırmızı için bir karakter oluşturmak için Çinliler sadeleştirilmiş gül, demir pası, kiraz ve flamingo resimlerini bir araya getiriler. Bu nedenle, genel terimlerin sembolün içine yerleştirilmesi, kendisinden soyutlaştırıldığı özelleri sürekli anmaktır.[52] Dilimizi karşılıklarla katılaştıran ve düzleştiren asli imgeleri unutma süreci sabitlenir. Pound etimolojiyi görünür kılmak suretiyle ideogramın dile doğrudanlık (*immediacy*) katacağını düşünür. Dahası, bu süreç geçmişi şimdiki zamanda muhafaza edebilir ki bu Pound açısından hayati bir önem arz eder.[53]

Çinli okurun bilincinin niteliği hakkındaki bir görüş olarak, bu anlamsızdır. Fakat Pound'un şiir sanatının (*poetics*) önemli bir niteliği bu yanlış fikir etrafında belirginleşir. Tıpkı gül, demir pası, kiraz ve flamingo fikirlerinin kırmızılıkla değişmesindeki gibi, farklı kültürel parçalar ve *Cantos*'ta toplanmış olan tarihin "aydınlık detayları" yan yana getirildiklerinde bir fikir ortaya çıkarabilir. Fakat bu kez parçaların mevcut kıldığı şey, hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz, parçaları terk ederken tutunamayacağımız bir şeydir.

İşte bu, genel terimler gerektirmeyen, sürekli kullanımı özel tecrübelerin unutulmasına neden olan tecrübeye bir şekil verme metodudur. Bu metot, genel olarak dilin nasıl işlediği konusunda bir teori olarak açıkça kusurludur. Fakat şiirin aksi halde söylenemeyeni nasıl söyleyebildiği konusunda bir görüş olarak son derece zengin ve etkilidir. Düşünceleri, parçaları, imgeleri yan yana getirmekle bir şekilde bunların satır aralarına ve böylece ötelerine erişiriz.

Yan yana getirme, Pound'un imge ve mecaz kullanımını da idare eder. Pound şiirini yazarken giriştiği mücadeleyi şöyle betimler:

• • • •

faydalı buldum. Schwartz tecrübe akışı konusundaki Bergson, William James ve F. H. Bradley'deki benzer teorilere işaret eder; söz konusu teoriler de bu dönemde çok etkili olmuşlardır.

52 Schwartz, *Matrix*, s. 87-88'deki tartışmaya bkz.

53 Bkz. *a.g.e.*, s. 91.

BİR METRO DURAĞINDA
Kalabalıkta bu yüzlerin çıkıvermeleri;
Islak, siyah bir ağaç dalı üstünde taç yaprakları.

Gerçek tecrübe Pound, La Concorde'daki metro istasyonundan çıkarken gerçekleşir. Şair şöyle devam eder: "Güzel bir yüz gördüm, ardından bir tane, bir tane daha ve güzel bir çocuğun yüzünü, başka güzel bir kadın gördüm. Bu tecrübeden sonra o gün bunların benim için ne anlama geldiğini ifade etmek için kelimeler arayıp durdum. Ancak bunu ifade etmeye değer ya da o ani duygu kadar sevimli gelen hiçbir kelime bulamadım". Bir yıldan fazla bir süre sonra ve birkaç hatalı başlangıcın ardından, Pound sonunda şiiri yazar. Kenner her bir kelimenin, hatta başlıktakilerin bile önemli olduğunu söyler. Başlık ve ilk satır o harikulade tecrübenin sebebini betimler. Ancak "o ani duygu" ancak son mısra ile yan yana gelmekle yeniden elde edilebilir.[54]

Pound'un mecaz anlayışı da aynı fikri paylaşır. Hakiki mecaz sadece "dekoratif" değil "yorumsal"dır. Hakiki mecaz "açıkça görülmüş olan şeyi tam olarak yeniden oluşturma" çabasından kaynaklanan bir "duyarlılığa" sahiptir. Ancak bu bizatihi dünyanın genellikle gözüktüğü şeklini başkalaştıran görsel bir modeldir. Mecaz bu modeli görüntüye bir imgeyi ya da bir kalıbı uygulamak yoluyla yakalar. Aynı şey bir nesneyi bir diğerinin karşısına yerleştiren Japon şiiri için de geçerlidir; benzer bir durum, tecrübemizi yapılandıran Vortisizmin geometrik formları için de söz konusudur. Metro şiirinde olduğu gibi, bütün bu durumlarda görüntü olay ve imgeyle irtibat kurmaktan, birinin ötekini şekillendirmek üzere ona erişmesinden ortaya çıkar. Görüntü onların ortak ürünleridir.[55]

Acaba burada epifaniden bahsetmek uygun mudur? Pound bazen bütün bu yan yana getirmelerin amacının sadece gerçekliği saptırmadan görmek olduğunu savunur. "(Sanat) gerçeği tespittir. Temsil eder. Yorumlamaz". Ya da "sanatlar, edebiyat, şiir sanatı tıpkı kimya gibi bir sanattır... Kötü sanat kusurlu sanattır. Hatalı haber veren sanattır". Bazen de sanattan sanki Metro şiirinde olduğu gibi bir duyguyu yakalama meselesiymiş gibi bahseder ya da sanatı bütün "duygusal değerlerin ifadesinin de" üstünde bir şey-

• • • •

54 Kenner, *The Pound Era*, s. 184-185'teki tartışmayı esas aldım.

55 Alıntılar Schwartz, *Matrix*, s. 92-93.

miş gibi betimler.[56] Bu her iki açıklamanın da birbiriyle örtüşmez görünmesi bir yana, epifaniyi de –sadece eser ya da eserin betimlediği şey vasıtasıyla subjektif bir karşılığa indirgenemeyen üstün bir şeyin ifşası olan epifaniyi– temel amaç olarak görmez. Teorileri Pound ve Eliot'un şiir uygulamalarından son derece etkilenmiş olan I. A. Richards gibi bazı yeni eleştirmenler, şiirin amacından sanki duyguyu yakalamak olarak bahsederler. Fakat böylesi indirgemeci bir bakış açısı ne Pound için ne de Eliot için doğru değildir.

Pound'un durumunda bunun böyle olduğu yukarıdaki açıklamalarındaki çelişkiyi çözdüğümüzde daha da barizleşir. Doğru bir şekilde bildirmeyi hedeflediğimiz gerçeklik, çıplak bir sahne değil duygularla başkalaşan görüntüdür. Duygu da sadece kişisel ya da subjektif değildir; aksine eşyadaki bu duyguyu haklı olarak doğuran örüntüye verilmiş bir karşılıktır. "Açıkça görülmüş olan" ve "hassas yorumsal mecazın" yakaladığı şey işte bu örüntüdür. Bu nedenle, "doğru" olmaya çabalayan şiir yalnızca mimetik değildir. Şiir bizi klasik görme şekillerinin sınırlayıcılığından kurtarır, böylece dünyayı başkalaştıran örüntüleri yakalayabiliriz.[57] Pound'un daha sonra Wyndham Lewis'le birlikte kabul ettiği "girdap" imgesi ve *Cantos*'daki "ideogramatik metodu" bir şeyleri görünür kılan, onları bizim için varlık âlemine çıkaran şiiri sergiler. Ancak bunlar betimlenen nesnenin daha derin bir gerçekliği ifade ettiği eski varlık epifanileri gibi işlemez. Bu epifani nesnede, imgede ya da sunulan kelimelerde bulunmaz; epifaninin bunların arasında gerçekleştiğini söylemek daha doğru olur. Adeta kelimeler veya imgeler, kendi aralarında çok daha yoğun bir enerjiyi yakalayabilen bir güç alanı oluşturmuştur.

Pound'un şiir tekniğini betimlemek için Hugh Kenner bu imgeyi kullanır.[58] Kenner, aşağıdaki 1913 yılına ait paragraftaki gibi bu çeşit imgeleri Pound'da bulur:

• • • •

56 Alıntı için bkz. *a.g.e.*, s. 66.

57 Bkz. *a.g.e.*, s. 105-108'deki tartışma. Eliot daha sonra kritik çalışmalarında benzer bir pozisyon öne sürer. O "kendi sürecini en ortalama zihinle kavranacak şekilde gerçekliğe tam benzerlik çölünde tamamlayan" realizmi kınar. Ona göre sanatçı daha ziyade "dünyayı kendi duygularına yoğunlaştırmak" zorundadır. Ancak bu duygu kişisel değildir. Aksine "sürekli olarak kişiselliği yok etmesi"yle sanatçı "yeni bir sanat duygusu"nu ifade eden bir sanat eseri üretir" (alıntılar, Scwartz, *Matrix*, s. 174, 171).

58 Kenner, *The Pound Era*.

> Sanat için önemli olan şeyin bir tür enerji, az çok elektrik gibi bir şey, ilham verici, kaynaştırıcı ve birleştirici bir güç olduğunu düşünmeye başlayabiliriz. Çok parlak bir kumdan fışkıran ve kumu hızlı bir hareket içinde bırakan su gibi bir güçtür.[59]

Sanatın yakaladığı şeyi enerjiye benzetebiliriz. Ancak acaba bu enerji nedir? Ve nasıl yakalanabilir? 1912'de Pound "elektrik gibi bir güçle doldurulmuş" büyük boş konilere benzer kelime imgelerini öngörür:

> Uygun bir şekilde yan yana getirilmiş üç ya da dört kelime son derece yüksek bir potansiyelle bu enerjiyi yayabilir; ... koniyi dolduran bu özel enerji geleneğin, yüzyılların ırk bilincinin, birlikteliğin gücüdür; bu enerjiyi kontrol de dahiler haricinde hiçbir şeyin anlayamayacağı "Muhteva Tekniği"dir.[60]

Koni imgesinin yerini daha sonra "girdap" imgesi alır: "İmge... ışıyan bir ağ ya da kümedir; bu zorunlu olarak bir girdap olarak adlandırabileceğim ve adlandırmak zorunda olduğum, fikirlerin sürekli bir şekilde kendisinden, onun aracılığıyla ve ona doğru akın ettiği şeydir".[61]

Girdap olarak sanat eseri bir kümedir; fikirleri ve enerjileri kendisine doğru çeken bir alan oluşturan kelime ya da imge grubudur. Ya da sanatın, aksi takdirde dağılacak enerjileri yoğunlaştırdığını ve bu enerjileri bir yerde/bir anda mevcut kıldığını söyleyebiliriz: "Bir imge" entelektüel ve duygusal bir tümleşik durumu bir zaman anında temsil eder".[62] Pound epifanisinin doğası işte budur; epifani eserde, eserin kurguladığı mekânda, başvurduğu kelimelerde, imgelerde ya da nesnelerde değil, bunların arasında gerçekleşir. Pound'da varlık epifanisi yerine aralık epifanisine benzer bir algı görürüz. Bu yıllarda Pound mecaz olarak elektriğe ve radyoaktiviteye müracaat eder. Çok daha sonraları 1934'te sanatçılardan "ırkın antenleri" olarak bahsetmeye devam edecektir.[63] Ancak mecaz ne olursa olsun Pound'un olgunluk eseri *Cantos*'da bu türde bir

• • • •

59 *a.g.e.*, s. 154-155.
60 *a.g.e.*, s. 160.
61 *a.g.e.*, s. 185.
62 *a.g.e.*
63 *a.g.e.*, s. 156.

epifani anlayışı iş başındadır. İmgelerin birleştirilmesi "geleneğin, yüzyıllık ırk bilincinin gücü"ne benzer bir şeyle özdeşleştirilebilecek bir "enerji"yi kendisine doğru çeker ve bunu bizim için mevcut kılar. Sanatsal gücün ve anlayışın en yüksek noktası, ister antik Çin ister Homer'in Yunan'ından olsun, geçmişin büyük yapımlarında taşınan enerjiyi yeniden elde edebilen ve bu enerjiyi kendi dilimize aktarabilen bir şiirle yeniden yaratılır ve çağdaşlaştırılır. Canto I'in ilk iki mısrası *Odyssey*'in on birinci kitabıyla, Odysseus'un ve arkadaşlarının Circe'den ölüler diyarına doğru yelken açtıkları bölümle bizi yeniden irtibatlandırır:

> Sonra gemiye kadar geldi
> Omurgayı dalgalara, ileri ilahi denize açtı.

Odysseus, Pound gibi, geçmişin yüce gölgelerini konuşturacağı denizlere doğru açıldı.

Romantik varlık epifanisinin yerini işte bu "mekânlar arası" epifani şekli alır. Epifani artık dışavurumcu terimlerle anlaşılamaz. İlk olarak birkaç bölüm önce sunduğum şekliyle, "dışavurumculuk" belirli bir insan doğası anlayışını ifade eder. Bu görüş Aristoteles'e dayanır; ancak burada önemli bir fark vardır. Buna göre olasılıktan gerçekliğe doğru hareketin bir tür öz ifade olarak anlaşılması gerekir, dolayısıyla da bu hareket bazı öz betimleme unsurlarını gerektirir. Bu bakış açısı, sanata insan hayatında yeni bir merkezi önem kazandırıyordu. Sanat kendimizi ifade ettiğimiz, böylece betimlediğimiz ve dolayısıyla da kendimizi gerçekleştirdiğiz temel vasıtalardan birine dönüşür.

Bu anlayış, ifade şekline dayanan örnek epifanik bir sanat kurgulamaya yardım eder. Kendimizi, bizi ifşa eden ve belirleyen ifadeler aracılığıyla tamamlarız. Eğer tabiatı bazı manevi gerçeklilerin yayılımı olarak düşünürsek, aynı model uygun düşer. Schelling'in ifadesiyle, "görünür Tin" olarak tabiat dışavurumcu terimlerle de anlaşılmak zorundadır. Tabiatı fikirlerin veya ilahi amaçların somutlaştırılması olarak okumaya başlarız; ancak bu okuyuş bütünüyle araçsal olan amaçların bu amaçları gerçekleştirenle özdeşleştirilebildiği Deizm modelini esas almaz. Aksine, amacın veya fikrin tam olarak tanımlanabilmesi, onların somutlaştırılmasıyla mümkün olur. Tanımı, somutlaştırma içinde ve söz konusu somutlaştırmanın ifade edilmesi şeklinde oluştururuz. Epifaniyi or-

taya çıkarmak gerçeklikte neyin ifade edildiğini ya da somutlaştırıldığını göstermeye dayanır. Bu bir varlık epifanisidir.

Açıkça, Pound'da temyiz etmeye çalıştığım mekânlar arası yöntem oldukça farklıdır. İmge, *Canto I*'in başlangıç mısralarının gemilerini denize açan denizcileri gibi önümüze bazı nesneleri getirir. Aslında imgeci şiirin hedefi nesneyi önümüzde capcanlı bir şekilde getirmekti. Epifani temsil aracılığıyla ortaya çıkar. Fakat bu nesnenin hiçbir şey ifade etmediği anlamına gelmez. Pound'un mecazları oldukça farklı bir ilişkiye işaret eder: mesela radyo dalgaları için bir erişim seti (sanatçılar "ırkın antenleridir") ya da elektrik enerjisi için bir elektro manyetik alan. Epifanik nesne bütün bu güçleri bizim için mevcut kılar ve yine bu güçleri aramızda işlevsel hale getirir. Ancak bu dışavurumsal bir ilişki değildir; aslında enerjiler (amaçların ya da fikirlerin tersine) ifade edilebilir şeyler değillerdir. Nesnenin epifaninin içinde bulunabileceği bir tür çerçeve, mekân ya da alan kurguladığını söylediğimde el yordamıyla araştırmaya çalıştığım şey işte bu dışavurumsal olmayan ilişki idi.

Bu epifani modelinden bakıldığında, kesin çizgileri olan, açık, büyük ölçüde ayrıntıyla anlatılan nesne betimlemesini vurgulama nedenini anlayabiliriz. Dışavurumsal bir nesneyle ilgilendiğimizde onun aracılığıyla görmeye çabalarız, çünkü nesne daha derin bir anlamla doldurulmuştur. Ancak nesne epifanik bir alan belirleme görevi yaptığında, fark edilir bir şekilde bütün donukluğuyla kendini göstermelidir: çerçeve ne kadar belirlenirse mesaj da o kadar farklılaşır. Böylece modernizmin derinliği inkâr etmesini anlayabiliriz: reddedilen şey ifade edilmiş anlamların derinliğidir. Pek tabii ki, birazdan değineceğim başka bir tür derinlik hâlâ mevcuttur.

Bu tür bir epifanide belirli bir nesneye ihtiyaç yoktur. Kelimeler, çerçevelemeyi ya da kullandıkları yarı anlaşılır imgeleri birleştirmeyi kendileri yaparlar. Modern şiir büyük oranda bu şekilde işler. Açıkça belirlenmiş imgelerin ardışıklığı söz konusu olmayabilir, fakat başvurulan nesnelerdeki parçalanma ve gerilim epifanik bir alan oluşturur. Bu şiir, çağdaş temsili-olmayan (*non-representational*) görsel sanatlarla güçlü benzerliklere sahiptir.[64]

• • • •

64 "Spatial Form in Modern Literature" *The Widening Gyre*, New Brunswick, N. J. Rutgers University Press, 1963)'te Joseph Frank benim genellikle zaman aralıkları çok fazla unsurları yan yana koymakla ortaya çıkan, çerçeve çizen epifani diye adlandırageldiğim şeyle zaman bilincinin ortaya çıkışı ➡

24.4

Özellikle Pound'un şiir tekniğiyle ilgilendim; ancak Eliot hakkında da benzer şeyler söylenebilir.[65] Ancak mekânlar arası ya da çerçeveleyici epifani hakkındaki genel fikir, yirminci yüzyıl kültüründe geniş yankı buldu. Bağlantılar, yalnızca Pound'un mecazları için kullandığı bilimsel gelişmelerle sınırlı değildi. Saussure'ün

• • • •

arasındaki bağıntıyı göstermiştir. Bu bilinç çizgisel zamanı reddeder ve aralarında uzun zaman bulunan anları ya bir zamansız şimdiki halde ya da mit arketipleriyle birleştirir. Her ikisi de bizim sıradan anlatımızdan uzaklaşmayı ve zamanın mekânsallaştırılmasına gitmeyi yansıtır. Frank bunu ilginç bir şekilde çağdaş kültürün manevi durumuyla ilintilendirir. Bu yukarıda Laplace'cı dünya görüşü ile ilgili olarak bahsettiğim mekânsallaştırmadan çok farklıdır. Bunun zıddına, modern literatürde zamanın mekânsallaştırılması oldukça yer etmiştir. Bu bizim zaman içindeki konumumuzdan kaynaklanır ve bu konumumuzu iptal etmez.

65 Eliot şairin zihninden bahsederken onu "sürekli olarak farklı tecrübeleri birbirine karıştırır; ... şairin zihninde bu tecrübeler daima yeni bütünler teşkil ederler" (alıntı, Schwartz, *Matrix*, s. 96) şeklinde betimler. Tabii ki, Eliot ile Pound arasında büyük farklar vardır, bu farklar arasında iki şairin temel dini ve metafizik görüşleri de vardır. Ancak yine de bana göre, iki şairin hem benim "çerçeve çizen epifaniler" dediğim şeye başvurmaları hem de tarihi kullanmaları bakımından birbirlerine yakın çizgileri vardı. Bunlar da modernist tavırlardır ve hem romantik duruş üzerinden hareket ederler hem de tavırlarını onun üzerine bina ederler. Romantikler gibi, Eliot ve Pound da bir taraftan modern çağı kaybettikleri nedeniyle eleştirirler: Eliot modernizmin geçirdiği "duyarlıkları birbirinden ayırma"dan bahseder. Fakat aynı zamanda onlar, bizleri kaybedilmiş bir altın geçmiş çağ ile mümkün olan bir gelecekteki uyumlu sentez arasında bir yere yerleştiren Romantik anlatım biçimlerinden kat'i surette ayrılırlar. Epifaninin amacı bizi yeniden kazanılamayacak bir geçmişe yaklaştırmak ya da daha bütüncül bir geleceğe yöneltmekten daha çok, bizi çeşitli çağlara ait en yüce tinsel ifade edişlerle irtibatlandırmak suretiyle tarih üstü bir bütünlüğü gerçekleştirmektir (doğal olarak bu amaçlar her ne kadar büyük bir örtüşme söz konusu idiyse de Eliot ve Pound'da tamamen aynı değildir). Epifani bizi kalıcı bir şeye açar ve onun yeniden zamanda yayılmasına imkân sağlar. Eliot'a göre, kalıcı olanla (*perennial*) zamansız olan *Four Quartet*'i kuşatan bir dini bakış açısı ile özdeşleştirilmiştir: "Benim sonum başlangıcımdadır." Bu bakış açısına göre, Donald Davie'nin Pound'un eşyanın kendinde var olan tikelliğe duyarlı oluşu ve fakat Eliot'un (Yeats gibi) bunları sembollere ve amblemlere dönüştürme eğilimine dayanarak Pound'u Eliot'tan ayırma teşebbüsü (*Ezra Pound: Poet as Sculptor*, New York: Oxford University Press, 1964, s. 173-177) bana göre fazla abartılıdır. Bu teşebbüs Eliot'u hiç olmadığı şekilde subjektivist yaparken aynı zamanda Pound'daki epifanik unsurları da gözden düşürür.

anlam kuramıyla da paralellikler mevcuttur. Buna göre anlam kelimelerde değil kelimeler arasındaki tezadın doğasında bulunur.[66]

Ancak estetik ve öteki yirminci yüzyıl yazarlarının sanatsal uygulamalarıyla da yakın paralellikler mevcuttur. Theodor Adorno bu konuda ilginç bir örnektir. Adorno, Marx, Hegel ve Schiller'e dayanan alt yapısı vasıtasıyla, Romantiklerin orijinal fikrine, akılla duyarlılığın tam bir uzlaşısına bir şekilde hâlâ inanıyordu. Buna göre şehevi arzularla anlam anlayışının mükemmel bir uyumla yerine getirildiği bir mutluluk cenneti mevcuttu. Ancak Adorno, post-Schopenhauer dönemine de bağlıydı ve eski estetik formların terk edilmesini somut tecrübenin bağımsızlaştırılması olarak gören modernist duyarlılığı da paylaşmaktaydı. Adorno, Lukács'ın karşı çıktığı, kapitalist toplumda bireyin araçsal ego altındaki egemenliği ve mecburi birleşmesi, insan fiillerinin maddeleştirilmesi süreci ile geç Romantik sanatın eşyaya atfettiği kanonik "anlam" arasında bir ilişki görür. Modernist sanat bağımsız bırakan bir potansiyele sahiptir, çünkü "nesnel olarak zorlayıcı anlamı reddetmeyi" gerektirir. Bir sanat eserinde bütünlük konusundaki kanonik anlayışlara karşı isyan etme, hâkim ego bütünlüğü fikrine karşı isyanla ilişkilendirilir. Modernist sanat ferdin tecrübesinde her şey için bu bastırıcı anlam bütünlerinin müsaade edemeyeceği bir yer açar. Modern sanat "Prozess gegen das Kunstwerk als Sinnzusammenhang" ("sanat eserinin bir anlam toplamı olarak iddiasıdır") ve bu nedenle ferdileşmenin güçlü bir ilkesi olarak işlev görür ve tikelliğin gelişmesini teşvik eder.[67]

Adorno'nun tam gerçekleştirme modeli, Marx ve Lukács yoluyla eski dışavurumcu kaynaklardan gelir. Bununla birlikte tam gerçekleştirme post-Schopenhauercu görüşlerden önemli ölçüde etkilenmişti. Adorno Marksist ümidin hayal kırıklığıyla neticelendiği travmatik dönemi yaşamıştı; bunun neticesinde de tam bir uzlaşmaya yaşayan bir olasılık olarak inanmayı bıraktı. Sanatta aramamız gereken ve bize en iyi sanatın verebileceği şey, tam bir "kurtuluş"un ipuçları ve haberleri olmalıdır. Bunun yanında sanat

• • • •

66 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1978), s. 155-156.

67 Bkz. Albrecht Wellmer, "Wahrheit, Schein, Versöhnung", *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), s. 27.

bize, mevcut gerçekliğin noksanlıklarını görebilecek dikkatli bir eleştirel bakış vermelidir.

Gerçekleştirme veya uzlaşma dışavurumcu terimlerle şöyle anlaşılır: tikelliğin tam olgunlaşması, onun bütünsel kabulü anlamına gelir. Bu sadece kavramlarla, tümellerle ifade etme yoluyla gerçekleşebilecek bir şeydir. Uzlaşma bizden kaçar, çünkü tümel kavramlar sürekli olarak tikel hakkındaki gerçekliğin bir kısmını gözden kaçırır. Mükemmel, değiştirmeyen, indirgemeyen unvan, Adorno'nun Kabalist gelenekten aldığı "isim" terimi olacaktır. Bizler eşyayı hakiki anlamda adlandırma gücümüzü kaybetmiş durumdayız.

Fakat buna yaklaşabiliriz, bu tür eşya kavrayışı için uğraşabiliriz. Adorno bu konuda Walter Benjamin'den anahtar bir fikri ödünç alır. Eşyayı "isimlendirmek"ten aciz bizler eşyayı kümelerle, karşılıklı yakınlıkları tikelin ortaya çıkabileceği bir alan yaratan terimler ve imgeler grubuyla belirleyebiliriz. Bu tam bir uzlaşıyı gerçekleştirmese de buna işaret eder. Hayatlarımızda bu uzlaşıya bir tür mevcudiyet kazandırır ve Benjamin'in dini ifadesiyle bir tür Mesihi önsezi inşa eder.

Mekânlar arası ya da çerçeveleyici epifaninin bir başka şekli Benjamin-Adorno kümesidir. Bu kümenin unsurları gösterdikleri şeyi ifade etmezken, bir alan belirlerler ve aksi halde ebediyen uzak olacak bir şeyi yakınlaştırırlar.

Bu Benjamin'in sembolün yerine alegoriyi tercih edişine ve barok trajedisi ile yakınlığına ışık tutar. Benjamin'in söz konusu tercihi Romantik çağın temel düzeninin ters yüz edilmesidir. Romantik düzene göre, yüksek sanatın aracı alegoriden ziyade semboldü, çünkü sembol herhangi bir şekilde erişilemeyen bir şeyi temsil ediyordu; bu nedenle ulaşılamaz bir nitelikteydi, çünkü sembol ifşa ettiği şeyden ayrı düşünülemezdi. Coleridge, "sembol daima anlaşılır kıldığı gerçekliğe katılır ve bütünü bildirirken kendisi temsil ettiği o bütünlüğün yaşayan bir parçası olarak kalır"[68] demek suretiyle bu ikinci hususu dile getirir. Benjamin'i bir model olarak alegoriye yönlendiren de işte bu sembol ve anlam özdeşliği doktrini idi. Çünkü pek çok modernist yazar gibi Benjamin de dil ile çağrıştırdığı şey arasındaki uçurumun farkındaydı. Alegori bir

• • • •

68 Alıntı için bkz. *The Statesman's Manual*, alıntı Abrams, *Correspondent Breeze*, s. 221.

işaret olarak dilin karakterini muhafaza eder; işaretle işaret edilen arasındaki mesafeyi, başkalığı kabul eder. Benjamin kendi tarzında modernizmin karşıt dışavurumcu tutumunu benimser.

Ancak bu örnek Romantizmle olan süreklilikleri de ön plana çıkarır. Özdeş sembol fikri reddedilir. Fakat sembolle ilgili diğer temel iddia, sembolün aksi halde ulaşılamaz olan bir şeyi ortaya çıkardığı fikri muhafaza edilir. Bu durum, daha önceki dışavurumcular hakkında olduğu kadar, Benjamin'in kümesi ve genel olarak çerçeveleyici epifaniler hakkında da geçerlidir. Bu temel anlamda modernizm hâlâ alegori karşısında sembolün yanında yer alır. Romantizmin tersine çevrilmesi söz konusu değildir; aksine Romantizmin birbiriyle ilişkilendirmiş olduğu şeyin ayrışımı söz konusudur. Sanat, artık dışavurumsal olarak algılanmasa bile, hâlâ epifaninin alternatifsiz mahalli olmayı sürdürür.

Proust'ta da, bu çerçevelemeye benzer bir duruş mevcuttur; ancak burada "zamanlar arası" bir epifaniden bahsetmek daha doğrudur. Proust'un epifani algısı *madalein* ya da eğri büğrü kaldırım gibi bir tecrübeyle ilişkilidir; ancak epifani yalnızca bu tecrübeden kaynaklanmaz. Bir yineleme ya da buna yakın bir şey hafızayı tetiklediğinde bu epifani ortaya çıkar. Proust'a göre, orijinal tecrübe gerçekleştiğinde, bu tecrübe epifaniyi engeller; dikkatimizi idaresi altına alarak ardındaki görüntüyü adeta gizler. Yalnızca olayı hafızada yeniden hatırladığımızda tecrübeyle neyin açığa vurulduğunu görebiliriz. Aynı şekilde, burada epifani bir nesnede görülemez, ancak hafıza vasıtasıyla bir olayla olayın görünümü arasında belirlenmek zorundadır.

Bu böyle sürdürülebilir.[69] Fakat modernist olduklarını düşündüğümüz bütün yazarların çerçeveleyici epifanilerle uğraştıkla-

• • • •

69 Yan yana koyma poetikası sanatı zamanda yeni bir duruş inşa etmeye de yarayabilir. Önceki tecrübelerimizin ve hatta kişiliklerimizin süpürülüp gittiği birbirinden bağımsız anların birbiri ardına gelmesi şeklindeki bir zaman anlayışının tersine, imgeleri yan yana koyma geçmişle geleceği bir anın içinde bir arada tutar. An bir tür sürekli şimdiki zamana, geçici bir ebediliğe (*ephemeral eternity*) yoğunlaşır. Bu Apollinaire'in *simultanism* anlayışının kısmen amaçladığı şeydir. Bkz. Shattuck, *The Banquet Years*, s. 345-350; Russell, *Poets*, s. 65-86. Normalde böylesi bir kesintili duruma karşı koruma sağlayan anlamlı bir yaşam anlatısının çöküşü bu yeni duruşu çok daha elzem hale getirir. Bu Frank'ın bahsettiği türde bir zaman uzamlaştırılmasıdır. (bkz. 64. not).

rını iddia etmek istemem. Modernizmin pek çok farklı tutumları vardır. Varlık epifanilerinden uzaklaşma daha yaygın görünen bir tutumdur. Şimdi bu tutumu daha açık bir şekilde üç nitelikle betimleyebilirim: epifaniler (I) gerçekleşecek olan bir gerçekliği gösterirler; (2) bir gerçekliği ifade ederler; (3) bu gerçeklik tartışmasız bir şekilde iyi olan bir ahlak kaynağıdır. Çerçeveleyici (2) numaralı gerçekliği reddederler; bunlar herhangi bir şeyin ifadesi değildirler. Ancak varlık epifanilerini terk etmenin başka yolları da vardır; örneğin Thomas Mann'ın keşfettiği, (3) numaralı niteliğin reddedildiği post-Schopenhauercu metot bunlardan biridir. Venedik'te salgın olan, neticede Gustav von Aschenbach'ı zayıf düşüren hastalık aslında daha derin bir şeyi ifade eder. Bütün hakiki semboller gibi, bu metot nitelendirmeye meydan okur. Fakat bu tavır aynı zamanda da iradeyi şekil dayatmak için tüketen, çaba gerektirmeyen cisimlenmiş güzelliğe duyulan bedensel hayranlıkla ilgilidir. Bununla birlikte, söz konusu metot tartışmasız bir şekilde iyi olanla taban tabana zıttır; aslında Mann'ın dünyasında bu tanıma uyan hiçbir şey yoktur.

Yine yukarıda belirttiğim dışavurumcu ressamların durumunda sadece (3) değil (1) de reddedilir; eksiksiz temsil iddiası da terk edilir.

Hangi şekilde olursa olsun modernistlerin bu ortak inkârcı özelliklerinin hem olumlu hem de olumsuz yanları vardır. Bu anlayış, birliğe indirgenemez, bütünüyle birbiriyle uyuşmayan bir ikilemle veya farklı düzlemlerle birlikte yaşamaya devam etme bilincidir. Burada daha önceki farklı kimlik modelleri tartışmamızı yeniden gündeme getiririz. Bağımsız akıl bireyi, stratejik hesaplamanın tek merkezidir ve öyle olmalıdır. Romantik dışavurumcu bakış açısı akılla duyuların, içteki dürtülerin ve dıştaki tabiatın uyum sağladığı mükemmel bir entegrasyon idealine işaret eder. Ancak Thomas Mann'ın post-Schopenhauercu dünyasında, özellikle kişinin yıkıma uğramadan ya da güçsüzleşmeden tutunabileceği tek bir tecrübe yapısı mümkün değildir. *The Magic Mountain* biri ebediliğe yaklaşan diğeri dünyadaki gerçek olaylar, başarılar ve yenilgiler takviminin inşa ettiği, temelde birbiriyle bağdaşmayan iki zaman bilincini tanıtır. Hans Castorp, dağda karşı konulmaz bir şekilde birinci algıyı benimserken aynı zamanda 1914'te savaş patlak verince dünya tarihinin zorunlu gereksinimleriyle zorunlu olarak

ikinci algıya geri çağrılır. Tek başına biriyle yaşanamayacağı gibi, bu ikisi birbiriyle birleştirilemez ya da sentezlenemez. İnsan hayatı indirgenemez bir şekilde çok seviyelidir. Epifanik, sıradan ancak zaruri gerçek asla bütünüyle aynı hizada olamaz ve bizler birden fazla seviyede yaşamayı sürdürmeye –aksi takdirde baskının bizi güçsüzleştirmesinden ıstırap çekmeye– yazgılıyız.

Bu bizi başlangıçta bahsettiğim içe dönüşe geri götürür. Pek çok seviyede yaşamaya devam ettiğimiz kabulü, denetleyici veya dışavurumcu birleştirilmiş birey varsayımlarına galip gelmek zorundadır. Bu da bütün bir modern dönem boyunca geliştirildiğine tanıklık ettiğimiz öze dönüşlü bir yönelim, içedönüklük ve derinlik duygumuzu güçlendiren bir şey anlamına gelir. Bu yanlış anlaşılabilir, çünkü modernistler arasında sık sık başvurulan tema subjektivizmin, subjektif dışavurumculuğun reddedilmesi ve bireyin dışındaki yapılara dönme temasıdır. Bu yapı ya Schopenhauer'a ait zaman ötesi ve bireyselleştirilmemiş irade olur ya da daha derin, gayrişahsi mitsel bilinç olur. Bunun dışında ise, kelime ya da nesneler grubunun oluşturduğu bir epifani de olabilir.

Özellikle bu kümelere yoğunlaşanlar, kendilerini öznenin dışına çıkıyor görürler; "dışarıdaki" bir şeye, umumi ve gayrişahsi bir unsura, dilin gücüne yöneliyor görürler. Ancak bu hiçbir şekilde modernist teşebbüsün radikal dönüşlü tabiatını yok etmez. Dönüşlü hareket, ilk olarak, gündelik düşüncesizce yaptığımız şeylere yoğunlaşmaktan vazgeçip dile yeniden dönmekle dilin gücünü açığa çıkaracağımız gerçeğinden kaynaklanır. Dili, kendisi aracılığıyla varlıklarla daha etkili bir şekilde ilişki kurabileceğimiz durağan bir alet olarak görmeyi bırakmak zorundayız. Bu ise kelimelerle neler yaptığımızın farkına varmayı gerektirir.

Fakat bunun da ötesinde burada pek çok kereler müracaat ettiğim yapısal gerçekle karşılaşırız: post-Aydınlanma dünyasında kelimelerin epifanik gücüne, eşya düzeninin yaratıcı imgelem eserlerince aracısız şekilde görülen bir gerçek olarak bakılamaz. Homer'de var olan enerjiyi *Canto I*'in yakaladığı gerçeği, (daha önceleri inandığımız gibi) Satürn'ün melankoliyle ilişkili olduğu ya da (şimdi inandığımız gibi) DNA'nın soyaçekimi kontrol ettiği gerçekleriyle aynı türde bir gerçeklik değildir. Pound'unki gibi keşifler bize kişisel bir görüşe endekslenmiş olarak ulaşır. Aslında Pound'un, Eliot'un ve öteki şairlerin karakterlerindeki pek çok re-

ferans bu kişilerin kendi tecrübelerinden kaynaklanır. Eliot'un *The Waste Land*'indeki "kendi yıkıntılarının karşısındaki kıyılar" kısmı nevi şahsına münhasır bir koleksiyondur. Şiirden etkilenmek aynı zamanda şiirdeki bütün her şeyi bir arada tutan kişisel duygusallığa kapılmak demektir. Daha derin, daha genel hakikat sadece bu yolla ortaya çıkar.[70]

Bu nedenle içsellik Romantizm kadar modernist duyarlığın da bir parçasıdır. İçimizdeki derindir: Mann veya Joyce'un –ya da eseri bütünüyle modernist duyarlılığın bir ürünü olan Jung'un– ortaya çıkardığı ebedi, mitsel ve arketipsel gerçeklikler kişi-ötesi (*transpersonal*) olabilir. Ancak buna erişimimiz yalnızca kişisellik içinde mümkündür. Bu anlamda derinlik, Romantik atalarımız kadar bizim açımızdan da içseldir. Derinlik bizi subjektifin ötesine taşıyabilir ancak derinliğe giden yol zorunlu olarak kişisel tecrübenin farkındalığını gerektirir.[71]

Modernistlerin çok seviyeli bilinci bu nedenle sık sık 'merkezden ayrılır'. Nitekim bu bilinç, kişisel olanla ilgili olarak karşılıklı indirgenemez kişi-ötesi bir ritimle yaşadığının farkındadır. Ancak bütün bunlara rağmen bu bilinç hâlâ içsel olmayı sürdürür ve yalnızca ikinci olmak suretiyle birincidir. İki nitelik de birbirinden ayrılamaz.

Bu durum üçüncü bir özellikle bağlantılıdır. Romantikler şairi veya sanatçıyı örnek insana dönüştürmüştür. Modernistler ise sadece bunu vurgulamakla yetinmişlerdir. Epifani taşıyıcılarının insan hayatında merkezi bir yeri mevcuttur. Ancak varlık epifanilerinin reddedilmesi bu epifanileri taşıma sürecini sorunsal ve gizemli kılmıştır. Burada yeni bir kendine dönüşlü değişim söz konusudur, şiir ya da edebiyat şaire, yazara ya da yazım aracılığıyla başkalaştırılan unsura odaklanır. Yirminci yüzyıl sanatının çok önemli bir kısmında sanatın öznesinin kendisi olması ya da en azından bir seviyede sanatçı ile eseri hakkında alegoriyi gizlemesi şaşırtıcıdır.

Bu yaygın subjektivizm olmak zorunda değildir. Epifanik olan hakikaten gizemlidir ve muhtemelen insan olmanın anahtarını –ya da anahtarlarından birini– ihtiva eder. Heidegger'in yaptığı gibi,

• • • •

70 Kenner, *The Pound Era*, s. 171-172'de Pound'un mısralarından birine ilham kaynağı olan özel bir hikâye anlatır: "hatıra için olan okaliptüs."

71 Böylece Eliot şiirin "zaman zaman bizi derindeki varlığımızın temelini oluşturan ve nadiren nüfuz edebildiğimiz adlandırılmamış duyguların biraz daha farkında olmamızı sağladığını" söyler; alıntı Schwartz, *Matrix*, s. 155.

subjektivizmin üstesinden gelmenin yolu, tam olarak onun gerçek tabiatını anlamaktır iddiasında bile bulunabiliriz. Heidegger bunu "açığa çıkarma" fikri vasıtasıyla yapar. Heidegger'in yararlandığı şairlerden biri olan Rilke bu üçüncü niteliği, en iyi haliyle ve en az miktarda kendine düşkünlükle ifade eder. Merkezden uzaklaştırma ve içselliğin her ikisi de, dokuzuncu *Duino Elegy*'nin imgelerinde bütünüyle fark edilebilir. Başkalaştırma dünyanın üzerimize yüklediği bir görevdir.

> Und diese, von Hinganf
> Lebenden Dinge verstehn, dass du sie rümst; vergäglich,
> Traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
> Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln
> İn-o unendlich in uns! Wer wir am Ende auch seien.
> Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
> İn uns erstehn?-Ist es dein Traum nicht,
> Einmal unsichtbar zu sein?
> Ve bu şeyler,
> Ölümle yaşayan, onları övdüğünü bilirler; ölümlü,
> Kurtuluş için bize bel bağlarlar: biz, ölümlülerin en ölümlüsü.
> Görünmez gönüllerimizde onları bütünüyle değiştirmemizi isterler,
> İçimizde –oh sonsuza dek– kendi içimizde! Sonunda her kim olursak olalım.
> Yeryüzü, istediğin bu değil mi: içimizde doğmak,
> Görünmez? Hayalin bu değil mi?
> Bir gün bütünüyle görünmez olmak?[72]

Rilke bizi dışavurumculuğun, post-Schopenhauer mitlerinin ve epifanik güçlerimizin salt yüceltilmesi ayartılarının da ötesine, sadece eylemlerimiz olarak değil ve fakat kendimizle dünya arasındaki bir etkileşim olarak epifaninin tabiatı meselesine götürür.

24.5

Bizler hâlâ modernizmin neticelerinde yaşamaktayız. Bunlar arasında Aydınlanma, Romantizm ve gündelik yaşamın benimsen-

• • • •

72 Çeviri, Stephen Mitchell, *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke* (New York: Vintage, 1984), s. 201-202.

mesi vardır. Ancak özellikle de kültürel dünyamızı modernizm şekillendirir. Bugün yaşadıklarımızın çoğu, modernizme tepkilerden ibarettir ve dahası onun birleştirdiği dalların ayrıştırılmasından ve sürdürülmesinden meydana gelir.

Bunların bazılarına bakalım. Örneğin Levenson'ın gösterdiği gibi[73] kendisi bir dizi evreden geçen Hulme'da pek çok unsur bir araya gelir: subjektivizme tepki, salt öz anlatıma dayalı bir şiir, Rousseaucu hümanizme tepki, asli günahın inkârı, geometrik formlar lehine organik formların reddi, varlık epifanilerinden geri çekilme. Bütün bunlar, Hulme'un tecrübenin yeniden kazanımı şeklindeki, bazı dini özlere de sahip olan, kendi epifanik görüşüyle birleşir. Hulme'a göre bu duruşların pek çoğu birbirinden ayrıştırılamaz: subjektivizmin reddi hümanizmin reddidir. Bu ise ayrılmaz bir şekilde organiğe yüz çevirmeyle ilişkilidir.

Ancak farklı bir duyarlılığın bunları ayrıştırıp nasıl çok farklı bir duyarlılıkta birleştirdiğini görmek de olasıdır. Bir yanda araçsal medeniyet ve seçilmiş Romantizme, çok seviyeli bilince ve belirleyici epifanilere karşı reaksiyon olarak anlaşılan modernizmle, öte yanda siyasi reaksiyon olarak anlaşılan modernizm arasında meşhur ve çok tartışılmış bir ilişki de mevcuttur. Yeats ve Stevens'ın kısmi desteğiyle Pound ve Eliot'un egemenliği bunu daha da sıkıntılı hale getirdi. Hulme'da bulduğumuz düşünce bir amalgamdır. Modernizme tepkilerin bazılarında bu amalgamdan izler mevcuttur. Ancak bu sentez eşyanın mantığında yazılı değildir. Dallar da ayrıştırılmıştır. İngilizce şiir yazanların hemen hepsinin –belki de öteki Avrupa dillerinin çoğunluğunda da durum böyledir– bu iki büyük çiftin şiir tekniklerinden etkilenmiş oldukları iddia edilebilir. Bu şairlerin pek çoğu araçsal medeniyete muhalefet eder; ancak hepsinin siyaset konusunda hemfikir olduğunu söylemek asla mümkün değildir. Adorno ile Horkheimer modernizmin anahtar niteliklerinden bazılarının sol bir tutuma nasıl entegre edilebileceğini daha evvel göstermişti.

Reaksiyonlar ve muhafaza tavırları, şairlerin neyi birleştirip neyi ayrıştırdıklarına bağlı olarak birbirlerinden farklılaşır. "Saf" kendi

• • • •

73 Levenson, *Geneology of Modernism*, Bölüm 3, 6.

kendini ifade eden (*auto-telic*) şiir epifanilerini tepki ve hümanizm karşıtlığıyla irtibatlandıran ve şairle bir milletin ya da sınıfın cumhuruyla konuşması olabilecek bir halk şiiri elde etmeye çalışan bir türde bir tepki mevcuttur. Bu şiir türü epifaniye yüz çevirerek halk tecrübesinin bazı boyutlarını açığa çıkarmaya, yüceltmeye ya da daha çarpıcı ve canlı kılmaya çalışır. Bu itici güç Auden'e şunları yazdırır:

> Bütün sahip olduğum bir ses
> Katlanmış yalanı bozmak için,
> Zihindeki Romantik yalan
> Sokaktaki şehevi insan hakkında
> Ve otorite yalanı
> Binaları gökyüzünü okşayanın;
> Devlet diye bir şey yoktur
> Hiç kimse de tek başına var olamaz
> Açlık hiçbir tercih hakkı bırakmaz
> Ne vatandaşa ne de polise;
> Birbirimizi sevmek ya da ölmek zorundayız.[74]

Brecht, farklı bir yolla da olsa aynı saikle, "saf şiiri" daha saldırgan bir şekilde reddetmiştir. Bu yazarlar, modernizmden onun olumsuz hareket boyutunu, Romantik yanılsamayı acımasızca çekip çıkarmayı ve bizleri katı çizgili gerçeklikle yüzleştirme anlayışını almışlardır. Modernistler gibi, bu yazarlar da belirli bir tecrübeyi yeniden edinir ve serbest bırakırlar; fakat ortak gerçeklikler, ümitler, acılar ve memnuniyetler olarak onanan şey anlamın içsel boyutu değildir.

Aynı çizgiyi takip eden Pablo Neruda, 1935'te şairleri "kirli şiire" davet etti. Bu şiir "tıpkı asit gibi el emeğimizin yoğurduğu, terin ve isin ıslattığı, sidik ve beyaz leylak kokan bir şiirdi; mübah ya da yasak bütün insan fiillerinin izini taşıyan bir şiirdi". Daha sonra Komünist partiye katıldığında, "Gide'ci entelektüelcilere, Rilkeci hayat engelleyicilerine, yanıltıcı varoluşçu hokkabazlara, sadece senin mezarında parlayan sürrealist gelinciklere, Avrupalılaştırıcı

• • • •

74 "September I, 1939"un ilk versiyonundan; *Poetry of the Thirties*, ed. Robin Skelton (Londra: Penguin, 1964), s. 283.

son moda leşlere, kapitalizm peynirindeki benzi atmış kurtçuklara" karşı çınlayan bir saldırıyla bu fikrini destekler.[75]

Ancak modernizm anti-Romantik, anti-estetik taarruzu Marksist solla ya da proletarya ile hiç alakası olmayan çok farlı nedenlerle de ele alınabilir. Ruhsuz sade ve ciddi bir gerçeklik şiiri arayışı, yıkılmış bir dünyayı ifade edecek kelimeler bulmak için de ortaya çıkmış olabilir; nitekim savaşın ardından ve Stalinizmin baskısı altındaki bazı Alman ve Polonyalı şairlerde bu türde bir arayış görülebilir. Tadeusz Różewicz, Joyce'un, Pound'un, Eliot'un ve Mann'ın modernist epifani dilinde çok önemli olan mitleri ve arketipleri reddeder. Różewicz, kendi şiirleri hakkında da şöyle der: "Şiirlerimi kelime artığından, enkazından, ilgi çekmeyen kelimelerden, büyük bir moloz çöpünden, büyük bir mezarlıktan oluşturdum". Różewicz, savaştan sonra kendisini formlardan ve kültürel geleneğin değişimlerinden kurtarmaya ve bu suretle basit kelimelerin anlamlarının yeniden elde edilebileceği bir tür çıplaklık haline erişmeye çalışır:

> Dünyanın sonundan sonra
> Ölümümden sonra
> Kendimi hayatın ortasında buldum
> Ben kendim yarattım
> İnşa edilmiş bir hayat
> İnsanlar hayvanlar manzaralar
> Anlatmakta olduğum masa işte bu
> Bu masa
> Masada ekmek ve bıçak
> Bıçak ekmeği kesmeye yarar
> İnsanlar da kendilerini ekmekle besler.[76]

Zbigniew Herbert de biraz daha farklı bir perspektifle hâkim estetiği reddeder:

> Kendi yaralarını açıkça ortaya koyan, kendi mutsuzluklarını seslendiren romantik şair anlayışının, üslup ve edebi beğenideki değişimlere rağmen bugün bile pek çok taraftarı bulunmakta.

• • • •

75 Alıntı için bkz. Hamburger, *Truth of Poetry*, s. 221-223.

76 Alıntı için bkz. Czesław Miłosz, *The History of Polish Literature* (New York: Macmillan, 1969), s. 462-463. Bu şiir ile Herbert'in aşağıda alıntılanan şiirine dikkatimi çeken Alba Taylor olmuştur.

> Bunlar ben merkezli olmanın ve kendi yaralı egosunu sergilemenin sanatçının kutsal bir hakkı olduğuna inanırlar... Şairin egosunun ötesinde farklı, anlaşılması güç gerçek bir dünya uzanır. Bu dünyayı dilin içinde kavrayabileceğimize ve ona gerektiği gibi karşılık verebileceğimize olan inancımızı yitirmemeliyiz.[77]

Bu savaş sonrası sade ve süssüz şiirde erken dönem natüralizminde kısmen gizli bir şekilde bulunan bir mücadele öne çıktı. Bu mücadele en çok aşağılanmış ya da en çok yıkıma uğramış gerçekliği şiirde yakalamanın bir başkalaştırmayı gerektirdiği düşüncesinden kaynaklanır. Böyle bir başkalaştırma sayesinde bu gerçekle yüzleşilebilir ve insan ruhu sakınmasızın bu gerçekliği doğurabilir. Bu konuya 23. bölümde 19. yüzyıl realizmini incelerken değinmiştim, ancak konu son dönemlerdeki çıplak şiir karşıtlığıyla daha da aşikâr hale geldi. Korku ve yıkımı ifade etmek için bir dil bulma, söz konusu dünyada manevi varlığını sürdürebilme mücadelesinin bir parçası olabilir.

Ancak yıkımla çok farklı bir şekilde yüzleşilebilir. Klasik kaynaklara geri dönmekle ya da Herbert'teki gibi mevcut düzensiz çağın ötesine, hatta çelişkili ve şaşkın insanın ötesine geçip cansızın mükemmeliyetine yönelmek mümkündür.

> Taş
> Mükemmel bir yaratıktır
> Kendisine denk
> Sınırlarına sadık
> Doldurulmuş tam da
> Taş gibi bir anlamla.[78]

Bu inkâr yine bir başka şeye, Stoacı görüş berraklığının ötesinde bir hedefe yakındır. Teolojideki *via negativa* gibi, epifani-karşıtı, epifaniyi bütünüyle reddetmek için değil, sadece insan ruhunun en eksiksiz boşluk önünde durabilmesi amacıyla bir yer bulmak için değil, daha ziyade bizi epifani dairesine zorlamak için benimsenebilir. Bu anlayışla Samuel Beckett'ın eseri okunabilir, belki de Paul Celan'ın bazı eserleri de anlaşılabilir.

• • • •

77 Alıntı için bkz. Hamburger, *Truth of Poetry*, s. 247, 251-252.

78 Alıntı için bkz. Miłosz, *History*, s. 471-472.

Weggebeizt vom
Strahlenwind deiner Sprache
Das bunte Gerede des An-
Erlebten-das hundert-
Züngige Mein-
Gedicht, das Genicht.

Oyulmuş
Dilinin ışık rüzgârından
Cafcaflı konuşmasından
Silinmiş tecrübenin-yüz
dilli sahte-
şiir, noem.[79]

Yaşanmış olandan, bireyle ilgili şiirden kararlı olarak yüz çevirme aşırı bir aşınmayı, dilin çıplaklaşmasını gösterir. Az evvel alıntılanan dörtlükteki gibi, bir buzul imgesi bunu tamamlar. Herbert'in taşına benzeyen bu kış imgeleri, Celan'ın eserinde de görülür:

Kein Halbholz mehr, hier,
İn den Gipfelhängen,
Kein mit-
Sprechender
Thymian.
Grenzschnee und sein
Die PFähler und deren
Wehweiser-Schatten
Aushorchender, tot-
Sagender
Duft.

Artık yok yarı ağaç, burada
Yamaç zirvelerinde
Ne de argo
Tema.
Sınır kar ve
Kokusu
Dinler postaları ve

• • • •

79 Paul Celan, "Weggebeizt", *Atemwende* koleksiyonundan, bkz. *Gesammelte Werke* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), II, 31; çeviri Michael Hamburger, *Poems of Paul Celan* (New York: Persea Books, 1988), s. 230.

Yol işaretlerinin gölgelerini
Hepsini ölü
İlan ederek.[80]

Fakat bu tavizsiz sadelik bütün inkârların ötesinde, "Hütenfenster" ("Tapınak Pencere") gibi ya da *Atemwende*'deki şu alıntıdaki gibi, belli bazı şiirlerde ima edilen, daha uzaktaki başka bir epifaniye ulaşmayı hedefler:

Fadensonnen
Über der grauschwarzen Ödnis.
Ein baum-
Hoher Gedanke
Greift sich den Lichtton: es sind
Noch Lieder zu singen jenseits
Der Menschen.

İp güneşlenir
Gri-siyah vahşi doğanın üstünde
Ağaç yüksekliğinde
Düşünce
Güneşin perdesine uyum sağlar: hâlâ
Öte yakada söylenecek şarkıları var
İnsanlığın.[81]

Başka bir yol ise, bizi taban tabana zıt bir istikamete, kirli şiirin süssüz bağlamına götürür. Çerçeveleyici epifani dikkati esere çeker. Dışavurumculuğun aksine, kendi ötesine işaret eden eser kendi farklı mevcudiyetini muhafaza eder. Coleridge'in sembolündeki gibi açıkça ortaya çıkardığı şeyle aynı özden değildir. Eser, bizi kendisini kendi başına bir "kendi kendini açıklayan (*auto-telic*)" eser olarak ele almaya teşvik eder; eseri yalıtılmışlık içinde, kendisinden ortaya çıktığı dünya veya insan hayatıyla ilişkilendirmeden inceler isek, sırlarını bize verir. Şiirde çerçevenin unsurlarının birbirleriyle olan zengin iç ilişkilerine yoğunlaşabilir ve buradan belirli biçimsel özellikleri çıkarabiliriz. Rus formalistleri bu türde

• • • •

80 Paul Celan, "Kein Halbholz", *Lichtzwang* koleksiyonundan, bkz. *Gesammelte Werke*, II, 26. Çeviri M. Hamburger, *Poems of Paul Celan*, s. 300.

81 Paul Celan, "Fadensonnen", *Atemwende*'den, bkz. *Gesammelte Werke*, II, 26. Çeviri M. Hamburger, *Poems of Paul Celan*, s. 226.

etkili bir inceleme çizgisini başlatır. Roman Jakobson, nesirle şiir arasındaki fark konusunda bir tez bile geliştirir. Buna göre, nesir şeffaftır ve bizi kendisi vasıtasıyla betimlediği alana taşır; şiir ise dikkatimizi aracı üzerine yoğunlaştırır. Şiirde kelimeler bizatihi göze batıcı hale gelir.[82]

Bu çalışmalar ilginç bir şeyi ortaya çıkarmıştır, ancak modernist eserler hakkında genel bir anlayış üretmek adına bütün formalist yaklaşımlar ciddi şekilde hatalıdır. Bu yaklaşımlar, epifanik boyutu bütünüyle dışarıda bırakır. Formalist yaklaşımlar, dışavurumcu ya da mimetik olmayan sanat söz konusu olduğunda –örneğin soyut resim gibi– makul olabilir. Burada bile formalist yaklaşım, mimetik olmayan sanatın bizim varlık görüşümüzü değiştirme amacını tam olarak takdir edemez. Aynı şekilde, varlık epifanisinin reddedilmesinin nasıl yeni tür epifanilere giden bir adım olduğunu takdir etmekten de mahrumdur.

İzole edilmiş metinlere yoğunlaşma, son dönemlerde başka bir mahal tarafından da desteklenir. Modernizmin epifani karşıtı ve merkezden uzaklaştırıcı kolları, edebiyatta nispeten faydasız olsa bile, felsefe ve kritisizmde itibarı olan bir düşünce iklimiyle kaynaşır.[83] Söz konusu moda Paris'ten yayılır ve kritisizmde "dekonstrüksiyon" ile ilişkilendirilir. Felsefede ise, ilgili yazarlar, modernizmin merkezden uzaklaştırıcı kollarından ve belli türde Nietzsche yorumlarından etkilenirler. Yazarlar da birbirlerinden çok farklıdırlar. Bu yazarlardan en çok tanınan iki tanesini ele alacak olursak, bunlar Derrida, Heidegger'den, Lévinas'dan ve yapısalcı/strüktüralist düşüncenin çeşitli şekillerinden etkilenir. Derrida, denetleyemediği ve kaçamadığı dil gerçekliği ile kuşatılmış bir özne betimlemesi sunar. Foucault ise, kendi olgunluk dönemi düşüncesinde, iktidar ilişkileri ve disiplin şekillerinin yapılandırdığı bir birey betimlemesi sunarken, Nietzsche'den daha dolaysız olarak faydalanır. Foucault'nun Romantizm karşıtı modernizm dalıyla yakınlığı, bireyin "derinliği" olduğu yolundaki düşünceyi eleştirisinde ortaya çıkar. Foucault'ya göre bu derinlik algısı, sahte kurgulardan birisidir; muhtemel birey inşalarından birine aittir ve

• • • •

82 Roman Jacobson, *Questions de poétique* (Paris: Seuil, 1973).

83 Eğer William Burrough ve Thomas Pynchon gibi parçalanma ve tutsaklığı öne çıkaran bazı güçlü çağdaş romancıların aynı harekete mensup olduklarını kabul etmek isterse başka.

uzman yardımıyla, faydacı psikanaliz terapisi vasıtasıyla gerçekleşen modern kontrol formlarıyla bağlantılıdır. İtiraf yoluyla uzun bir kontrol geleneği üzerine bina edilen bu iktidar formu, içimizde eksik olarak anladığımız ve deşifre etmek ve hakkını vermek için yardıma ihtiyaç duyduğumuz, açığa çıkarılması gereken derinlikler olduğu anlayışının bize aşılanmasından kaynaklanır.[84]

Bu her iki felsefe, farklı olmalarına rağmen, son birkaç on yılda Fransa'da popüler olan belli türde Nietzsche okumalarına dayanır. Bu okuma, Nietzsche'nin yorumun keyfiliği anlayışına, gücü zorla kabul ettirme şeklindeki yorumlama anlayışına yoğunlaşır. Ancak bu arada bu şaşırtıcı düşünürün öteki yüzü, "evet deme" tavrıyla genel geçer bir onaylamaya olanak sağlayan, Dionisuscu "ebedi dönüş" görüşü bütünüyle ihmal edilir. Sonuç olarak, her iki felsefe de, modernizmin negatif yönünü benimserken –Romantizm karşıtlığı, bağımsız bireyin varsayılan bütünlüğü ve şeffaflığı konusundaki kuşku, dışavurumcu bireyin sözde içsel kaynakları konusundaki şüpheleri– onun epifaniye açılım sağlayan kanallarını ihmal eder.

Her iki felsefe de bütün "iyi" algılarını yalanlamayı ister. Ancak neticede, tamamıyla bilinçli olmasa da, bireyin potansiyel bağımsızlığını ve gücünü yüceltirler. Derridacı, "varlık" felsefelerinin yanılsamaları anlayışı, bağımsızlığın ötesindeki hiçbir şeye bağlanmama anlayışı neticesinde sınır tanımayan sonsuz bir esnekliğe yol açar. Derridacı yapısökümcülük/dekonstrüksiyon, örneğin soyutlama ile somut tecrübe, hakiki okumaya karşın yanlış okumalar, açıklığa karşın karışıklık vb. belli hiyerarşik ayrımları ortadan kaldırma iddiasındadır. Genel metot, geleneksel ayrıcalıklı koşulun "daha aşağı" olana dayandığını ya da onun özel bir durumu olduğunu göstermektir. Örneğin, bütün okumalar hatalı okumalardır.[85]

Bu anlayışta Nietzscheci bir alt yapı mevcuttur; bununla birlikte çağdaş bağımsızlıkçı bir çaba da söz konusudur. Hiyerarşileri yavaş yavaş yok etmek, birbirini karşılıklı tanıyanlardan oluşan eşitlerin

• • • •

84 Bkz. Michel Foucault, *La Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), birçok yerde; ayrıca Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Strcuturalism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), Bölüm 8.

85 Bkz. Jonathan Culler, *On Deconstruction* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 175-179.

dünyasına doğru bir adımdır. Derrida, "fallus mantığı merkezciliği/*phallogocentrism*"den bahsederek, kendi çalışmalarını, kadın bağımsızlığıyla ilişkili olarak kurgular.[86] Söz konusu kavram, sahte iki hiyerarşi şeklinin karşılıklı destekleyici bir suç ortaklığını sürdürdüğü kemikleşmiş bir tavırdır. Richard Bernstein, Derrida'da okuduğu bu bağımsızlaştırıcı niyeti hararetle benimser.[87]

Ancak Derrida'nın herhangi bir "iyi" niteliğini benimseme tutumu bu niyeti baltalar. Bu sadece Derrida'nın eşitlikçiliğinin, bağlı olduğu Nietzscheci kökleriyle uyuşmamasından kaynaklanmaz; belki de Nietzsche'nin kendi onayı, alın yazısı sevgisi/*amor fati*, orijinal ahlak "yapısökümü/dekonstrüksiyonu" ile, en azından bazı formülasyonlarında, bütünüyle uyumlu değildi. Asıl neden, Derrida'nın Nietzsche'deki kurtarıcı tutarsızlığa sahip olmayışıdır. Nitekim Nietzsche'nin düşüncesinde kaderin akışını tavizsiz bir şekilde kabullenmekten şartsız olarak onaylanmayı, "evet deme" tavrını hak eden bir şey ortaya çıkar. Derrida'ya göre yapısökümden başka hiçbir şey kabul edilemez. Bu ise felsefe ve edebiyat, kadın ve erkek arasındaki tüm hiyerarşik ayrımları yutan bir anlayıştır; hatta yapısökümcülük eşit/eşitsiz, cemaat/ihtilaf, dayatılmamış/sınırlandırılmış diyalog vb. ayrımları da aynı şekilde ortadan kaldırır. Onun kader akışından onaylanmayı hak eden hiçbir şey çıkmaz, ancak ortada kalan benimsenecek tek şey yapısökümcü gücün kendisidir. Bu, yapısökümünün kendisini sınırlandırabilecek bütün potansiyel bağlılıkları bozabilecek olağanüstü bir öznellik gücüdür. Yapısökümcü felsefeyi, Derrida'nın etkilendiği Levinas'ın dini felsefesiyle karşılaştırdığımızda onun zayıflıkları en çarpıcı şekilde ortaya çıkar.

Foucault'ya gelince, hayatının sonunda nötrlük tutumunu bırakmıştır. En son röportajlarında, estetik birey inşası idealini bir sanat eseri olarak kabullenir.[88] Burada önemli bir problem vardır; çünkü bir estetik anlayışını, modern düşüncenin Foucault'nun hâlâ reddetmek istediği unsurlarından ayırmak zordur. Burada çarpıcı olan şey, yine bu idealin gerektirdiği serbest, bütünüyle kendine bağlı bağımsızlık anlayışıdır.

• • • •

86 Bkz. *a.g.e.*, s. 172.

87 Bkz. Richard Bernstein, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida", *Journal of Speculative Philosophy* (gelecek sayı).

88 Bkz. Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault*, Sonsöz.

İyi anlayışıyla yönlendirilmemiş olma iddiası, kitabın birinci kısmında anlatılan nedenlerden dolayı, bana göre inanılır değildir. Ancak bu aynı zamanda altta yatan idealin en görünmez olan anlayışın bir türü olduğunu gösterir; çünkü bütün modern niteliklerin en nüfuz edici olanı sınırlandırılmamış bağımsızlıktır.

Jean-François Lyotard'ın[89] yaptığı gibi, bu tür bir bağımsızlığın post-modernizmin özü olduğu kabul edildiği kadarıyla, bu anlayış modernizmin en etkisiz kabullerinden birinin devamıdır. Bütün bu hareketten kaynaklanan üç tür manevi görünüm söz konusudur: (I) neticelerden biri, modernizmin sınırlandırılmamış imgelemin gücüne Romantizmden daha yüksek bir değer biçmesi, dolayısıyla da bu güçlerin yüceltilmesini sağlaması olabilir. Fütüristler açıkça bu yolu takip ederler ve daha önce gördüğümüz üzere, sürrealistlerdeki gibi bu da egoyu hayat akımıyla birleştirme çabasıyla yakından ilgilidir. (2) İkinci bir netice de kişinin yeni bir epifani şeklinin, erken dönem modernizm büyüklerinin tamamının –Proust, Pound, Joyce, Eliot, Mann– yaptığı gibi, çözülmesine yönelik harekettir. (3) Üçüncü bir yol ise hoşgörüsüz bir imgelem disiplinine yöneliktir. Bu tavır, zamanımızda dehşet verici, aşağılık veya mahvedilmiş şeyler için bir dil bulma, Herbert'in ifadesiyle, "dünyayı dille kavramak ve ona hakkını vermek" çabasında, imgeleri avutucu ve güzelleştirici şekilde kullanmayı reddeder.

İkinci ve üçüncü yollar saygı uyandırır ve zamanla bağlılığımızı kazanır. Hâlâ ilk büyük modern düşünürleri okur, onlara hayranlık duyarız. Fakat birinci yolun subjektivist kendi kendini yüceltme tavrı sığdır ve bu profil kaçınılmaz bir şekilde kendi kendisini tüketir. Tarihi bir ilgiden başka bir ilgi uyandırmaksızın dalgalar ardı ardına geçer gider. Dahası, kendi kendini yüceltici bir subjektivizmin, bağımsızlığı yücelten ve yaratıcı imgeleme çok değer veren bir kültürde daima bir cazibe merkezi olduğunu söyleyebiliriz. Hatta ikinci ve üçüncü profiller bu ayartıya kapılma tehlikesi altındadırlar ve bazen yozlaşmış şekilleriyle bu tehlikeye düşerler. Yalnızca olağanüstü ya da gösterişli, yazarı yücelten bir sözde epifanik sanata sahip olabiliriz. Üçüncü profilin banalleşmiş çeşitleri de mevcuttur –örneğin kendisini sanat dilini genişletmek için ciddi

• • • •

89 Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne* (Paris: Minuit, 1979).

bir çaba olarak gören, ancak sadece dikkat çekici bir hileden ibaret olan popüler sanat gibi.

Lyotard'ın "post-modernizmi", modernizmin ilk manevi profili için sınırlandırılmamış bağımsızlık adına aşırı detaylandırılmış bir destektir. Derrida ve Foucault'nun çalışmaları, her ne kadar daha ağır olsa da –Foucault'da kıyaslanamaz bir şekilde böyledir– bu birinci profile girer. Her ikisi de, subjektivizme ve bu hareketin çağdaş kültürdeki bütün manevi çekiciliğini örtme pahasına kendi yaratıcı gücümüzü yüceltmeye ayrıcalık tanırlar.[90]

Bu noktada günümüz kültüründeki tinsel ihtimaller tartışmasına gireriz ki, bu konuya sonuçta kısaca değinmek istiyorum. Bu işe girişmeden önce modern sanatın bu ihtimalleri belirlemedeki rolü hakkında bir iki şey söylemek istiyorum.

24.6

Modernizmi, modernizm epifanilerini ve epifani karşıtı taarruzları belli bir bakış açısıyla ele aldım. Bütün bunları, Romantik çağdan kaynaklanan, ahlaki ve tinsel kaynaklarla yaratıcı imgelem vasıtasıyla yeniden ilişkiye geçmek özlemine işlenmiş değişimler olarak gördüm. Bu kaynaklar ilahi olabileceği gibi, dünyada ya da bireyin gücünde de olabilir. Bu kaynaklar yeni, bu zamana kadar dokunulmamış olarak görülebileceği gibi, Pound ve Eliot'taki gibi, kaybedilmiş eski güçleri yeniden elde etmek de amaçlanabilir. Bu özlem, hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, genellikle bizim modern

• • • •

90 Kendine has şekilde, Derrida'nın felsefesi fütürizm ile sürrealizm arasında kurmaya çalıştığım bağlantıyı açıklar. Öznelliği, kendi kendine hâkim olmayı ve tam varlığı reddettiği varsayılan ve düşüncenin sonsuz değişimlerin alanında daimi olarak dağıldığını ve "ötelendiğini" kabul eden bir felsefe de sonsuz oyun bağımsızlığını yüceltir ve kendisini bağımsızlaştırıcı bir doktrin olarak takdim eder. Kaybolma ve aşırı subjektivizm burada serbest oyun doktrininde bir araya gelir. Bu anlayış anti-hümanizmi ile Schiller'in düşüncesinin zıddı bir duruşu temsil eder. Bu felsefe "bağımsız oyunu tasdik eden ve insanın ve hümanizmin ötesine geçmeyi hedefleyen" bir düşünce şekli önerir; "burada insan ismi metafizik ve ontoteolojik tarihi boyunca –başka bir deyişle, kendi tarihinin tümünde– güven veren temeli, oyunun menşei ve neticesi olan tam varlığı düşlemiş varlığı ifade eder". "Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences", *The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey, Eugenio Donato (Baltimore: John Hopkins University Press, 1972), s. 264-265.

parçalanmış, araçsal toplumumuzun hayatlarımızı daralttığı ve fakirleştirdiği anlayışıyla birlikte daha da bir aciliyet kazanır.[91] Bu anlayış, modernizmin getirdiği bütün zıtlıklara rağmen, Romantiklerle çarpıcı bir şekilde süreklilik taşır.

İşte bu nedenle, büyük modernist eserler bütün bu unsurların subjektivist tarzda anlaşılmasına, yani onların duygu ifadeleri ya da duyguları düzenleme şekilleri olarak anlamamıza karşı çıkar. Ahlaki kaynaklan yeniden elde etmek, bizi güçlendiren bir şeye kapı açar. Bu yeniden keşif, sadece psişenin parçalarını yeniden düzenlemekten fazlasını yapar. Yeni kritisizmin kurucularından biri, I. A. Richards modern şiir hakkında temelde psikolojistik olan bir görüş ileri sürer. Stephen Spenser'in özetlediği şekliyle, Richard'a göre şiirin "bir zamanlar harici metafizik düzene tekabül ettiği düşünülen, ancak şimdi iç benliğimizi sembolik olarak düzenleme olarak görülen, aşırı derecede karmaşık tutumları uyumlu bir şekle sokmakla iç dünyamızı düzenleme yolu olduğunu" söyler.[92] Ancak böylesi kendi kendine kapalı bir okuma –eğer oldukça geniş bir şiir okuması yapabilecek olursam– Eliot, Pound, Thomas Mann, D. H. Lawrence, Joyce, Proust ve Rilke için geçerli olmayacaktır.

Richards inançların ya da dogmaların modernlerde çok farklı bir rol oynadığına işaret ettiğinde başka bir şeyi amaçlıyordu. Ben "gizli dil"den bahsettiğimde, belirtmek istediğim şey işte buydu. Yoksa Yeats, Mann, Lawrence ya da Eliot'un mitolojisi, metafiziği ya da teolojisinin kolayca parçalarına ayrılabileceğini ve bunları onların psişelerini yeniden düzenlemek için özenle hazırlanmış bir dizi alet olarak görülebileceğini söylemiyorum. Bununla birlikte, büyük varlık zinciri çağından ve herkese açık olarak inşa edilmiş bir referans düzeni anlayışından beri şüphesiz bir şeyler değişti.

• • • •

91 Stephen Spender'in ifade ettiği gibi, "Modern kritisizm tartışmalarında insanın ikinci düşüşü diye bir fantezi vardır... İkinci düşüş bilimsel faydacı değerlerin ve düşünce modlarının iyi ile kötü arasında kişisel seçim alanına sokulması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bunun neticesi olarak da değerler kişisel olmaktan çıkmış ve sosyal sistemlerin ve maddi şeylerin faydalılığı ya da yıkıcılığı bakımından tanımlanır olmuştur"; *The Struggle of the Modern* (Londra: Hamish Hamilton, 1963), s. 26. Spender burada "Carlyle, Ruskin, Morris ve Arnold'dan T. E. Hulme'a, Ezra Pound, Yeats, Eliot, Lawrence ve Leavis'e" uzanan bir bakış açısından bahseder. Fakat o aynı zamanda bu konuda ilk Romantiklere de referansta bulunmuş olabilir.

92 Spender, *Struggle*, s. 17.

Metafiziğin ya da teolojinin kişisel bir görüşe endekslenmiş olduğunu ya da özel bir duyarlık vasıtasıyla kırıldığını söylerken ifade etmeye çalıştığım şey buydu.

Herkese açık şekilde inşa edilmiş bir referans düzenine sahip olmak ne demektir? Bu sadece inancı bütün herkesle paylaşmak değildir; daha temelli bir şeydir. Wittgenstein'ın dünyanın beş dakika önce başladığı ya da yeryüzünün ayaklarımızın altında sağlam duracağı "inancı" ya da "varsayımı"ndan bahsetmenin hatalı konuşma olduğunu söylediği *On Certainty* eserinde incelediği[93] şey de işte budur. Bunlar genellikle bir inancı üzerine formüle etmeyeceğimiz konulardır. Bunun nedeni bu konulardan şüphe duymamız değil, başka şeyler hakkında inanç ve şüpheler taşırken, bu konulara güvenme, adeta onlara dayanmakla aşırı meşgul olmamızdır. Bunlar dayanılacak nesnelerin, Heidegger'in diliyle "hazır olan" şeylerin oluşturduğu örtük arka planın parçasıdır.[94]

Doğal olarak buradaki benzetme tam değildir. "Bir iman çağı"nda Tanrı'ya inanmak ya da büyük varlık zincirindeki varlık hiyerarşisine inanmak toprağın katılığı inancına olan inancımızın mutlak ifade edilemezliğine olan dayanmamızla aynı seviyede olamaz. Bu inançlar formüle edilmiştir ve inanç üzerimize bir görev olarak bile yüklenebilir. Ancak daha önceki çağlarda bunlar aynı zamanda alt yapıyı da oluşturdular. Umumi ve özel ibadet, ceza, sadakat, dini disiplin hayatımızda, Tanrı'nın mevcudiyetine dayanırız; inancımızı formüle etmediğimizde bile, onu kendimize bir dayanak olarak kullanırız. Bu inanç tıpkı yemek pişirmek için mutfağa inme eylemim sürecinde merdivenleri ya da korkulukları kullanmam gibidir. Ya da yazımda ya da resimde, kafiye düzenime ya da renklerimdeki zıtlığa yoğunlaşırken dahi, varlık zinciri veya kutsal ve profan tarihin büyük olaylarına ait referanslar, benim adıma göz önünde bulundurmam gereken, uzlaşmam gereken gerçeklikler olarak mevcutturlar.

• • • •

93 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, G. E. M. Anscombe ve G. H. Von Wright (Oxford: Blackwell, 1977), parag. 84 ve devamı.

94 Bir "geri plan" anlayışı tartışması için bkz. Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do* (New York: Harper, 1979), Kısım III; John Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), Bölüm 5; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City: Doubleday, 1966).

Esas itibarıyla mitoloji, metafizik ya da teoloji alanında bugün artık hiçbir şey, umumi olarak mevcut bir alt yapı olarak bu biçimde mevcut değildir. Ancak bu, söz konusu alanların hiçbirinde şairlerin söylemek istedikleri şeyi söylemek için atıfta bulunmak istemeyebilecekleri bir kaynağın olmadığını, keşfedecekleri, bizim için hazırlamak istedikleri, hiçbir ahlaki kaynağın olmadığını söylemek anlamına gelmez. Bu çerçevede, katı bir alt yapıya karşı hareket etmenin yokluğu durumunda, bu alanları açmanın kişisel görüşün bir ifadesi olduğu anlamına gelir. Bu bizim de kişisel bir bakış açısı olarak katılabileceğimiz bir görüştür. Fakat bu görüş yeni bir inanç çağına ait genel referanslara bir çağrı olamaz; bir tür neredeyse tasavvur edilemez bir geri dönüşe –bazıları buna "gerileme" diyebilir– asla dönüşemez.

20. yüzyılda büyük ölçüde modernistlere duyulan tepkide, "umumi şiir"e karşı bir açlık hissedilir.[95] Ancak bu, Auden ya da Brecht gibi sol yazarlardaki gibi, tam olarak metafizik olanı terk edip, gündelik şeylere ve sıradan hayat, siyaset ve savaş tecrübelerine dönmeyi gerektirmiştir.

Genel bir referans alanı oluşturmak için kişisel önsezilere nasıl başvurulabileceğini düşünür isek belki de söz konusu tezat çok daha çarpıcı bir şekilde görülebilir. Dil bilimi, dilbilimsel gramere uygunluk hakkındaki önsezilerimizden faydalanabilir. Bunları mevcut kılmak genellikle kendine dönüşlü bir yaklaşımı gerektirir. Kendi kendime şöyle sorarım: "Bir mi kuruşu yok?" diye bir cümle [gramer bakımından] kurabilir misin? Bunun cevabı olumsuz olur. Ancak burada "kişisel bir görüş"ten bahsedilemez. Burada oluşturmaya çalıştığım şey, tam olarak iletişim kurarken hepimizin dayandığı ve varsaydığı, genel olarak mevcut bir alt yapıyı kısmen oluşturmaktır. Tam tersine Eliot, Pound veya Proust'un beni davet ettiği şey gözden kaçıramayacağımız şekilde kişisel bir boyuta sahiptir.

Richards inancın alakasızlığından bahsederken hatalıydı. Ancak eski günlerle aramızda bir fark var. Bu sadece günümüz inançlarının eski genel amentülerden daha geçici olmasından kaynaklanmaz. Aynı zamanda, kişisel indeks olarak adlandırdığım şey

• • • •

95 Bkz. Hamburger, *Truth of Poetry*, Bölüm 8.

inançları farklılaştırır. Eğer ciddi ise, şairin hepimiz için geçerli olduğuna inandığı bir şeye –Tanrı, gelenek– işaret ettiğini biliriz. Ancak şunu da biliriz ki şair bunu kendi duyarlığı ile kırılmış bir şekilde verebilir. Aşkın hakikat külçesini kolayca ayıramayız; aşkınlık eserin içine nakşedilmiştir, iyice yerleşiktir –bu Romantik sembol doktrininin süregelen yerindeliğidir.

The Waste Land'de ortaya çıkan epifaniyi nasıl formüle edebilirim? Eleştirel aparatları gözden geçirmek epifaniyi kolaylaştırabilir, ancak ona bir formülasyon kazandırmaz. Kendim başka bir şiir yazabilir, onu kendi kişisel görüşüme endeksleyebilirim. Aksi halde sizi şiire bizatihi yönlendirerek sadece onun ne olduğunu belirtebilirim. Eserleri oluşturan parçalardaki kişisel kinayelerin bazılarını anladığımızda, Pound ve Eliot'un eserlerinin nasıl anlaşılırlık ve güç kazandığını göz önüne alırsak, inançların bir kişinin görüşünde ve hatta hafızasında ve biyografisinde yerleşik ve iç içe geçmiş bir şekilde kaldığını görebiliriz.

İşte bu nedenle modern şiirin büyük çoğunluğunda ağırlık merkezi kelimelere kaydırılmıştır. Şiirin kökleri dilin çağrıştırıcı kullanımlarına kadar girer; bu yolla söylediklerimizle bir şeyleri ortaya çıkarır veya var ederiz. İlk günlerden itibaren bunların dini hayatın, Kur'an okumaktan ya da Ekmek-şarap Takdisine kadar pek çok yerinde büyük rolü olmuştur. Ancak bunlar seküler hayatta da, eylem ifadelerinde ya da bir konuşmayı başlatmak gibi en sıradan ifade formlarında da mevcuttur.

Normal çağrıştırıcı kullanımda kelimelere dayanırız, kelimelerden çağrıştırılanı elde ederiz. Ancak, mesela Pound'unki gibi, şiirlerle birlikte tuhaf bir değişim gerçekleşir. Bu kelimelerde bir tür enerji yakalanır, ancak enerjiyi tam olarak betimlemenin tek yolu kelimelere dikkat etmektir. Bu durum yaşamsal tanımlamaların teolojiden ziyade ritüellere dayandırıldığı bir dine benzer. Bazı yazarlar, pek çok ilkel din için durumun böyle olduğunu söylerler. Bu da pek çok modernistin sempati duyduğu bir karşılaştırma çizgisini ortaya çıkarır.

Bütün bunlar, Richards'ın inancı destekleyen tavrına ya da Roman Jakobson'un şiirin kelimelerin belirginleştiği yerde doğduğu şeklindeki teorisine katkıda bulunur. Ancak bunların hiçbiri modern sanatın epifanik tabiatının hakkını tam olarak vermez. Walla-

ce Stevens'ın şu mısralarında belki de nesnel ve aşkının iç içe geçişi en iyi şekilde ifade edilir:

> Etrafımızdaki dünya içimizdeki dünya olmadan ıssızlaşırdı.
>
> Dünyadaki en yüce şiirsel fikir Tanrı fikridir ve daima da o olmuştur.
>
> Kişi Tanrı'ya inancı bir kez terk ederse, şiir hayat kurtarıcı olarak bu inancın yerini alan özdür.[96]

• • • •

96 Spender, *Struggle*, s. 39'da *Opus Posthumus*'tan alıntılanmıştır.

25. Sonuç: Modernitenin Çatışmaları

25.1

Önceki modernizm tartışmasını, bir araya getirdiğim modern kimlik betimlemesiyle birleştirmenin zamanıdır. Modernizmi, modern hayattaki yerini giderek arttıran bağımsız ve araçsal düşünce ve eylem formları hakkında kültürümüzde yaşanan çatışma bağlamında inceledim. Modernizm, hem bunlara karşı çıkarken hem de hayatın derinliğini, zenginliğini ve anlamını yeniden kazandırabilecek kaynak arayışında Romantik dışavurumculuğun varisidir. Ancak süreç içinde, bu çatışmanın yeri çağdaş kültürdeki öteki gerilimlere nispetle değiştirilir. Bunu açıklayabilmek için, 22. bölümde, mevcut ahlaki bakış açımızın Victoria döneminden beri nasıl geliştiğini açıklamaya başladığım resme geri dönmek istiyorum.

Orada modern kültürde özel bir kuvvetle hissedilen ahlaki yaptırımları özetleme çabasıyla işe başlamıştım. Bu ahlaki yaptırımlar, bağımsızlık, iyilikseverlik ve gündelik hayatın benimsenmesi gibi uzun zamandır var olan ahlak anlayışlarından doğmuştur. Bunların gelişim süreçlerini de Deist ve Aydınlanmacı formlarından başlayarak erken modern dönemden itibaren takip ettik. Bu gelişimin varisleri olarak bizler güçlü bir şekilde evrensel adalet ve hayırseverlik gereksinimini hissederiz; eşitlik iddialarına karşı duyarlıyızdır. Aksiyom olarak doğrulanmış bağımsızlık ve özerklik/otonomi talebini hisseder ve ölümden ve acıdan kaçınmaya öncelik tanırız.

Bu genel mutabakat çerçevesinde, yapıcı nitelikler, dolayısıyla da bu standartlara dayanak oluşturan ahlak kaynakları söz konusu olduğunda, bu konuda derin çatlaklar söz konusudur. Buradaki çatışma hatları birden çoktur ve şaşırtıcıdır, fakat bu sayfalarda kafa

karışıklığını biraz azaltmak amacıyla şematik bir haritanın taslağını çıkarmaktayım. Harita ahlak kaynaklarını üç geniş alana böler: bu standartların orijinal teist zemini; ikincisi günümüzde bilimsel formlar kazanan bağımsız akıl natüralizmi ve üçüncüsü kaynağını Romantik dışavurumculuktan ya da bu anlayışı takip eden modernist görüşlerin birinden alan bir görüşler grubudur. Teist görüşün orijinal birliği parçalandı, artık kaynaklar kendi güçlerimiz ve tabiatımız da dahil farklı cephelerde bulunmaktadır.

Farklı modern görüş aileleri bu cephelere farklı şekillerde yaklaşırlar ve güçlerimizden ve tabiattan aldıklarını karakteristik bir biçimde birleştirirler. Bağımsız bakış açısı aşırı derecede bağımsız akıl gücümüze dayanır. Kendi kendinden sorumlu sade etiğe, cesur inanç etiğine güç sağlayan işte bu kaynaktır. Fakat bu anlayışın hayırseverlik etiğine, oldukça asgari oranda da olsa, bir tabiat anlayışı da dahil olur –ancak bunun açıkça ifade edilmesi zordur. Bu asgari miktardaki anlayışı örneğin E. O. Wilson'da, insanın "evrimsel kahramanlık destanı" karşısındaki heyecanında görebiliriz. Romantik veya modernist görüşler yaratıcı imgelem güçlerimizi daha çok öne çıkarır ve genel olarak içsel bir boyuta sahip çok zengin bir tabiat anlayışına dayanır.

Standartlar ve kaynaklar arasındaki derin bölünme konusunda böylesine geniş bir fikir birliği olduğu gerçeği, bölüm 3.3'te incelediğim, bugün yaygın olan, etiği iyiye referans olmaksızın yeniden inşa etmeye çalışan ahlak teorisinin motivasyonlarından birisidir. Aslında neyin doğru olduğu konusunda kabul gören önsezilerden başlamak, hatta üç aileyi birbirinden ayıran uçurumu geçmek genellikle mümkündür. Fakat modern yöntemci etiği de başka endişeler motive eder. Bazı durumlarda bunlar bağımsız aileden kaynaklanır ve ahlak kaynaklarını açıkça itiraf etme konusundaki çekinceye ya da metafiziksel utanca katılırlar ya da bağımsızlığın bunların reddetmeyi gerektirdiğine bile inanabilirler. Yöntemcilik buna bir kalıp giydirebilir. Aynı şekilde, bölüm 3.3'te göstermeye çalıştığım gibi, yöntemci etik temel modern hayat niteliklerine, evrensel iyilikseverlik ve adalete güçlü bir bağlılık gösterir. Ancak yöntemcilerin bu nitelikleri herhangi bir iyi düşüncesinden ayrıştırmakla, bunlara özel bir statü kazandırabileceklerine olan inançları hatalıdır. Onlar bu tavırlarıyla Aydınlanmacı natüralizm geleneğine uyarlar: tin nitelikleri hakkında katı bir tavır sergilemek

kendimizi evrensel iyilikseverliğe çok daha azimli bir şekilde adamamızı sağlar. Yöntemciler Bentham'ın insanlık sevgisi çağrısı (*cri de coeur*), agnostiğin ilerlemeye olan sıkı bağlığı ve Camus'nün Dr. Rieux'unun büyüsü bozulmuş bir dünyada acıya son verme mücadelesi ile aynı çizgiyi devam ettirirler.

Benim haritam tabii ki aşırı derecede şematiktir. Öncelikle üç alan aynı kalmaz; sürekli bir şekilde birbirinden ödünç alırlar ve etkilenirler. Ayrıca sınırları birbirinden ayrı idare etme ve birden fazlasını birleştirme çabaları mevcuttur. Marksizmin Aydınlanma natüralizmi ile dışavurumculuğun evliliği olarak ele alınabileceğini belirtmiştim. Üçüncü olarak, haritayı zamansal bir boyutta görmeliyiz. Herkes son dönemlerde evrilen bakış açılarına göre yaşamamaktadır. Pek çok insan Romantik dışavurumculuğun modernizm öncesi formlarıyla yaşamaya devam etmektedir. Bazı açılardan Paris'te 1968 Mayısında gençlerin isyanına ilham kaynağı olan gerçek hedefler, durumculuk (*situationism*), Dadaizm, sürrealizm, yenilikçi sinema vb. gibi modernist formlardan etkilenmelerine rağmen,[1] bunlar herhangi bir 20. yüzyıl yazarından daha çok Schiller'e yakındı. Sanatla hayat, işle aşk, sınıfla sınıf arasındaki engellerin ortadan kaldırılmasının (*décloisonnement*) bir neticesi olarak, insanın içindeki ve insanlar arasındaki onarılmış uyum görüntüsü ve tam bir bağımsızlık olarak uyum imgesinin tamamı orijinal Romantik özlemlerle süreklilik içindedir. Hareketin temel fikri, Schiller'in altıncı *Aesthetic Letters* eserinden çıkarılabilir. Bu resim bazen Schopenhauer öncesi perspektifle oldukça yakınlık arz eder.

Amerika Birleşik Devletleri'nde "insan potansiyeli" hareketlerine neden olan pek çok fikir de, kısmen Emerson ve Whitman dahil Amerika'ya özgü nesil yoluyla orijinal dışavurumculuğa uzanır. Bu hareketler genellikle post-Freudcu psikolojiyi de içerir, ancak (Avrupalıların sık sık işaret ettikleri gibi) Freud'da temel önemi olan trajik çatışma anlayışını içermez. Dışavurumcu gerçekleştirme anlayışı daha çok "pre-Schopenhauercu'dur". Şu kişisel amentüye bir bakalım:

> Kendine haksızlık etme. Sen ağaçlar, yıldızlar kadar bu evrenin bir çocuğusun. Burada olmaya hakkın var. Farkında ol ya

• • • •

1 Bkz. A. Willener, *L'Image-Action de la société* (Paris: Seuil, 1970), Kısım IV.

> da olma, evrenin gerektiği gibi gözler önüne serildiğinde şüphe yok. Dolayısıyla nasıl düşünürsen düşün Tanrı'yla barışık ol. Gürültülü hayat karmaşasında işin ve arzuların ne olursa olsun ruhunda huzurunu koru. Bütün sahteliğine, angaryalarına ve hayal kırıklıklarına rağmen dünya hâlâ güzeldir.[2]

Yine bazı açılardan "Büyük Uyanış" maneviyatıyla süreklilik arz eden Amerikan Evanjelist Protestanlığı akımları mevcuttur. Bu söz konusu dini akımlarda önemli değişikliklerin olmadığı anlamına gelmez: kadercilik unutulmuştur, yeni tinsel canlanma için modern teknoloji bütünüyle kullanılmıştır –bu din modern dünya tarafından pek çok bakımdan kirletilir. Ancak Romantik dışavurumculuk veya modernizm istekli bir şekilde ve açıktan kabul edilmemiştir. İnayetin koruyucu gücüne ve sadece bu gücün insanın hayatına yerleştirebileceği bir düzene hâlâ vurgu yapılır.

Buradaki amacım sonraki görüşlerin daha iyi olduklarını ima ederek bu görüşleri küçümsemek değildir. Sadece toplumumuzu anlamanın zaman içinden bir kesit almayı gerektirdiğini göstermek istiyorum –bu tıpkı bir kayada bazı tabakaların ötekilerden daha eski olduğunu göstermek için kesit almaya benzer. Amerika'da Yeniden-Doğmuş (*born-again*) Hıristiyanlar az çok dışavurumcu ferdiyetçilikten etkilenmişlerdir. Aslında bunlardan bazıları 1960'larda dışavurumcu ferdiyetçiliği benimsemiş ve nihayet katı evanjelik kiliseye katılmışlardır. Bazı şeyler silinip ortadan kalkmak zorunda kalmıştır.[3] Ancak bakış açıları kutupsal bir zıtlıkla tanımlanır.

Modern kimlik portresini, bu resmin tarihi vasıtasıyla kurgulama zorunluluğumun nedenlerinden biri budur. Enstantane bir fotoğraf önemli miktarda şeyi kaçırabilir. Bir başka neden de şudur: çağdaş yaşamda gizli olan ancak hâlâ iş gören unsurları ortaya çıkarabilmek ancak derin bir tarih perspektifiyle mümkündür. Bunlar arasında, modernizmde hâlâ canlı olan Romantik temalar ki bazen bunlar modernistlerin anti-Romantik tutumlarınca maskelenir; ya da bazı açılardan fark edilemeyecek derecede yaygın olan gündelik hayatın benimsenmesi anlayışının yaşamsal önemi; ya da

• • • •

2 Robert Bellah vd., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 63'te alıntılanmıştır.

3 Bkz. Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties* (Berkeley: University of California Press, 1982).

modernizmin genellikle bastırmak zorunda hissettiği natüralizmin tinsel kökleri sayılabilir.

Bir yanda modern ahlaki bakış açısı ile bu bakış açısının çoklu kaynakları ve öte yanda farklı biçimlerde evrilen birey anlayışları ile bu anlayışların karakteristik güçleri arasındaki bağlantıları göstermenin olası tek yolu buydu. Ayrıca bu kavramların belirli içedönüklük anlayışlarıyla nasıl ilişkili olduğunu, dolayısıyla da bunların özellikle modern olduklarını ve ahlaki bakış açısıyla iç içe geçmiş olduklarını göstermek de bu şekilde mümkündü. Bu anlayışlarla belli biyografi ve tarih anlatım şekilleri arasındaki ilişkilere ve toplumda nasıl bir arada bulunduğumuzla ilgili belli anlayışlara da ışık tuttuğumu ümit ediyorum.

Bu portreyi çizmekle, doğru yapıldığı takdirde, öz algımıza önemli bir katkıda bulunmuş olmanın hoşnutluğunun ötesinde başka ne istenebilir ki? Evet, beni bu çalışmaya sevk eden saiklerin başında bu öz algı meselesi gelir. Ancak doğru bir öz algı elde edebilmenin günümüzün diğer sıcak tartışma konularına ışık tutacağına inanıyorum. Özellikle, doğru bir öz algı ile modern ahlak kültüründeki gerilim noktaları veya tehdit altındaki çöküntü daha iyi anlaşılabilir.

Bana göre modern kültürde üç büyük ahlaki gerilim alanı bulunmaktadır. Birincisi bu bölümün başlangıcında ele alınmıştı: ahlaki standartlardaki mutabakatın altında yapısal niteliklere ilişkin bir belirsizlik ve bölünme vardır. İkinci büyük gerilim alanı, bağımsız araçsalcılık ile karşısındaki Romantik ya da modernist itiraz arasındaki çatışmadır. Modernizmin yükselişi bu çatışmada bir fark oluşturdu. Bu farkı anlatmanın kısa yolu, modernizmin bu yarışmadaki güçlerden birini başkalaştırdığını söylemek olacaktır. Yaratıcı imgelem, epifani ve bunların bize verdiği gerçeklik anlayışlarımız son yüzyılda dönüştürüldü ve bu da bağımsız aklın alternatifleriyle ilgili görüşümüzü değiştirdi. Fakat bunların ikinci gerilim bölgesinde meydana getirdikleri değişikliklere ilaveten, modernizmde son yüzyılda ortaya çıkan gelişmeler birinci ile ikinci bölgeler arasında da bir ayrışmaya neden oldu.

Bütün sanatı yüceltme eğilimlerine rağmen, orijinal Romantik dışavurumculuk, dışavurumcu gerçekleştirmeyi modern standartlara göre tanımlanan ahlakla uyumlu görür. Schiller'e göre, oyun dürtüsünün tam gelişimi kendiliğinden ahlaklı olmayı mümkün

kılar; artık gönülsüz arzularımıza kurallar yüklemek zorunda kalmayız. Fakat Schopenhauer vasıtasıyla ve Baudelaire'in tabiatı inkârı vasıtasıyla gerçekleşen daha sonraki gelişmeler, bu önceden belirlenmiş uyumu sorgular ve bu yolla estetik olarak gerçekleştirilmiş bir hayatın ahlaki olup olamayacağı sorusunu ortaya atar. Bu konudaki en dolaysız meydan okuma Nietzsche'den gelir. Ona göre "evetçi/(*yea-saying*)" uyuma giden yol iyilikseverlik etiğini reddetmekten geçer. Fakat daha az korkutucu bir yolla, post-Schopenhauer akımına mensup herhangi biri, en azından, sanatsal epifaninin bizi ahlakın talep ettikleriyle aynı istikamete götürüp götürmediğini sormalıdır. Pound ve Lawrence gibi yazarlar, bu soruya olumlu yanıt verirler; ancak bu hâlâ bir soru olarak durmaktadır. Bu yazarların söylediklerini düşündüğümüzde, onların kendi bakış açılarındaki zımni çelişkiyi görüp görmediklerini merak ederiz.

Böylece üçüncü bir potansiyel çatışma alanı açılır. Ahlak standartlarımızın kaynakları konusundaki sorunun ve bağımsız araçsalcılıkla daha zengin bir gerçekleştirmeyi karşı karşıya getiren sorunun ötesinde bir soru vardır. Bu, ahlak standartlarının o gerçekleştirmelerle bağdaşıp bağdaşmadığı, ahlaklılığın bütünlük açısından bizden yüksek bir bedel talep edip etmediği sorusudur. Bu Jacques Derrida ve Michael Foucault gibi, Nietzsche'den etkilenmiş olan çağdaş "post-modern" yazarlarla ön plana çıkan bir sorudur. Bu çatışmaları sırasıyla (I) kaynak problemi, (2) araçsallık problemi ve (3) ahlaklılık problemi olarak adlandırabiliriz.

25.2

Bu konulara çizdiğim modern kimlik resmi bağlamında kısaca girmek istiyorum. Bu tartışmayı yeterince incelemek için (en azından) bir başka kitap gerekir. Fakat benim buradaki hedefim, söz konusu tartışmaya katkıda bulunmaktan ziyade modern kimlik betimlememi biraz daha açıklamaktır. Bunu da bu görüşün bizi neleri söylemeye sevk ettiğini açıklayarak yapmak isterim. Bu prospektüsün lisansının birçok inancı yeterince delil olmaksızın önerecek şekilde kısa ve dogmatik olduğunu göstereceğim. Burada modernite ile ilgili tartışmalar yoluyla ilerleyen, zamanımızın üze-

rinde yolculuk yapılmış öteki yollarından farklı bir yol izleyebilmeyi umuyorum. Belki de, bir gün neden bu yolun aşılması gerektiğini göstermek için bu soruya geri dönebilirim.

İkinci meseleyle, bağımsız araçsal hayat tarzı hakkındaki tartışmayla işe başlamalıyız; çünkü bu son iki yüzyıl boyunca modernitenin en etkili teorilerinin merkezinde yer almıştır.

Romantik dönemden itibaren modern toplumun büyük ölçüde bu hayat şekline yönelişi itirazlara konu olmuştur. 21. bölümde belirttiğim gibi, bu itirazlar şu iki konuda yoğunlaştı. Bağımsız araçsal yaşam tarzı, hayatın anlamını boşaltıyordu ve halkın bağımsızlığını, yani kurumları ve kendi kendini yönetme uygulamalarını tehdit ediyordu. Bir başka ifadeyle, araçsalcılığın, deneyimsel ve kamusal olmak üzerek iki olumsuz neticesi vardı.

Birçok farklı şekilde, araçsal bir toplum algısının, faydacı değer bakışının ticaret, sermaye ve nihayet bürokrasi kurumlarına yerleştiği bir toplumun, kendi zenginliğini, derinliğini veya anlamını yitirme eğiliminde olduğu defalarca iddia edilir. Deneyimsel suçlama çeşitli şekillerde ifade edilir. Buna göre, hayatta kahramanlığa ya da aristokratik erdemlere, hayattaki yüce amaçlara ya da uğrunda ölmeye değer hiçbir şeye artık yer yoktur –Tocqueville bazen bu şekilde konuşur ve aynı korkulara sahip olma noktasında bir şekilde Mill'i de etkilemiştir. Bir başka iddia da hayata derin ve güçlü bir amaç duygusu katacak hiçbir şeyin kalmadığı, tutkunun yok olduğu şeklindedir. Kiekegaard "mevcut çağı" bu şartlarda değerlendirir.[4] Nietzsche'nin hayatta hiçbir özlemi kalmayan sadece "acınası bir konforu" arzulayan "son insanları" bu düşüşün uç bir örneğidir.[5]

Araçsal toplum, bunu, sunduğu ve yücelttiği yaşam imgeleri yoluyla, derin anlamları emmek ve fark edilmelerini zorlaştırmakla meydana getirebilir. Bugün kitle iletişim araçları hakkında sık sık

• • • •

4 S. Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review*, çev. H. V. ve E. H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1978).

5 "Erbärmliches Behagen"; ayrıca *Sprach Zarathustra*, Zarathustra'nın Girişi, Kısım 3. Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*'da (Chicago: University of Chicago Press, 1984) teknolojinin asli bağımsızlaştırıcı vaadinin nasıl "anlamsız bir konfor temin edilmesi" yönünde yozlaşabileceğini göstermekle bunu aksettirir (s. 39).

yapılan eleştiri işte budur. Ya da toplum bunu, sadece araçsal bir tutum ya da "acınası bir konfor" adına aşırı bir ilgiyi teşvik ederek ve bunu kolaylaştırarak yapabilir. Bu tüketim toplumuna sık sık yöneltilen bir eleştiridir.

Toplumun eylemi daha doğrudan ve daha etkili olarak da görülebilir. Araçsal yaşam şeklinin geleneksel toplumları yok ederek ya da daha önceki tabiatla iç içe olan daha az araçsal yaşam şekillerini devre dışı bırakmak suretiyle, daha evvel anlamın gelişebildiği mahalleri ortadan kaldırdığı şeklinde bir eleştiri de ortaya konulabilir. Ya da eylem, örneğin Max Weber'in modern toplumu "demir bir kafes"[6] olarak gören düşüncesinde ya da Marx'ın kapitalizm teorisinde (ki Weber de bundan ödünç almıştır) gördüğümüz gibi, yarı baskıcı olabilir. Burada, kapitalist (ya da teknolojik) toplumda hayatta kalma zorunluluğunun tamamen araçsal bir eylem tarzını dayattığı düşünülür. Bu ise, asli değer amaçlarını yıkan ya da ayrıştıran zorunlu neticeleri beraberinde getirir.

Anlam kaybı başka şekillerde de formüle edilebilir. Schiller'in bir temasını alan Weber, dünyanın "büyüsünün bozulması"ndan (*Entzauberung*) bahseder. Dünya bir "büyü", kutsal ya da ideler alanı olmaktan uzaklaşarak, hedeflerimize yönelik potansiyel araçlardan oluşan nötr bir alan olarak görülmeye başlanır.

Bunun yanında, anlam kaybını bölünme ya da parçalanma bağlamında da formüle edebiliriz. Tabiata karşı araçsal bir tutum takınmak, bizi tabiatın içindeki anlam kaynaklarından ayırmaktır. Kendi duygularımıza karşı araçsal bir tutum bizi içimizde böler, aklı duyulardan ayırır. Atomcuların kişisel hedeflerimize odaklanması toplumu dağıtır ve bizi birbirimizden ayırır. Bu Schiller'in dile getirdiği, daha önce gördüğümüz bir temadır. Ancak aynı tema Marx (en azından ilk dönem eserlerinde), daha sonra Lukács, Adorno, Horkheimer, Marcuse ve de Mayıs 1968'deki öğrenci hareketi tarafından da kullanılmıştır.

İnsanlar, insani çevremizdeki direnç, derinlik ya da zenginlik kaybından bahsederler; hem kullandığımız şeylerde ve hem de bizi ötekilere bağlayan bağlarda böyle bir kayıptan bahsedilir. Marx

• • • •

6 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), s. 181.

"katı olan her şey buharlaşıyor" der; Marshall Berman kendi etkileyici kitabının isminde *Communist Manifesto*'dan alıntılanan bu satırı tekrarlar.[7]

Bir yandan da geçmişte bize hizmet eden katı, sürekli, anlamlı objeler etrafımızı çevreleyen süreksiz, bayağı ve yeri doldurulabilir eşyalar adına bir kenara konulmaktadır. Albert Borgman "numune alet"ten bahseder; onun vasıtasıyla etrafımızı çevreleyen şeylerle "çok katmanlı iç içeliğimizden" daha fazla ayrılabilir ve bunun yerine sadece sınırlandırılmış bazı faydaları vermek için tasarlanmış ürünler talep edip, elde ederiz. Borgman evlerimizi çağdaş merkezi ısıtma sistemiyle ısıtmanın gerektirdikleriyle bütün bir ailenin odun kesme, odunu yığma, sobaya ya da ocağa odun atma vb. gibi işlere katılmak zorunda olduğu önceki dönemlerde aynı fonksiyonun yol açtığı şeyi karşılaştırır.[8] Hannah Arendt modern nesnelerin kullanımındaki daha kısa ömürlü niteliğe odaklanır. Arendt "insan dünyasının gerçekliğinin ve güvenilirliğinin temelde bizlerin eşyayı üreten eylemden daha kalıcı şeylerle çevrili olmamız gerçeğine dayandığını" ileri sürer. Modern eşyalar dünyasında bu gerçeklik tehdit altındadır.[9]

Rilke, *Duino Elegies*'in yedincisinde, dünyayı içselliğe dönüştürme ihtiyacıyla çağdaş insan-yapımı dünyamızdaki öz kaybını ilişkilendirir.

> Nirgends, Geliebte, wir Welt sein, als inen. Unser
> Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer
> Scwindet das Aussen. Wo einmal ein dauerndes Haus war,
> Schlägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem
> Völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne.
> ....
> .... Ja, wo noch eins übersteht,
> Ein einst gebetetes Ding, ein gedientes, geknietes-,
> Hält es sich, so wei es ist, schom ins Unsichtbare hin.
>
> Hiçbir yer, yalnızca içimizdeki dünya sevgili olacak: Hayatımız

• • • •

7 Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air* (New York: Verso, 1982).

8 Borgman, *Technology*, s. 41-42.

9 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City: Doubleday, Anchor Ed., 1959), s. 83.

Değişimle geçmekte. Harici
Önemsizleşmekte. Bir zamanların dayanıklı evi
Şimdi ussal bir yapı yolumuzu kesen,
Bütünüyle kavramlar dünyasına ait, sanki hâlâ durmakta
Zihinde.
....
.... Onlardan birinin hâlâ hayatta kaldığı
Daha önce kendisine ibadet edilen, tapınılan, önünde diz çökülen bir Şey-
Aynıyla, görünmez dünyaya geçmekte.[10]

Öte yandan fert zengin bir toplum hayatından çekilip çıkarılmış, yerine hareketli, değişken, feshedilebilir, genellikle sadece çok özel hedefler için tasarlanmış bir dizi ortaklığa girer. Nihayet birbirimizle kısmi roller yoluyla ilişki kurar hale geliriz.

Deneysel tecrübeler konusunda bu kadar açıklama yeterli olacaktır. Fakat araçsal toplumlar sık sık kamusal kayıplar noktasında eleştirilir. Az evvel incelediğim, uzun zamandır var olan neticelerden biri, bu araçsal toplumun kamusal bağımsızlığı yok etme eğiliminde oluşudur. Tocqueville atomcu, araçsal toplumun hem bu bağımsızlığı devam ettirmek için iradeyi tükettiği, hem de bağımsızlığın hayati bir şekilde kendisine dayandığı özerkliğin bölgesel odaklarını yavaş yavaş yok ettiği şeklindeki düşüncesiyle bu neticelerden birini ifade eder. Marx'ın ileri sürdüğü bir başka çeşit netice daha vardır. Bu kez suçlama doğrudan özellikle kapitalist toplumlara yöneltilir. Buna göre, araçsal toplum hakiki bir özerk yönetim anlayışının gerektirdiği siyasi eşitlikle adeta alay eden, orantısız güç ilişkilerini doğurur. Çok yakın geçmişte bir başka kamusal bedel alanı daha öne sürülmüştür. Burada araçsal toplum ekolojik sorumsuzlukla suçlanır. Buna göre, araçsal toplum anlayışı uzun süreli yaşamı ve insan ırkının geleceğini tehlikeye sokmaktadır. Temelde araçsallık etrafındaki ahlaki ve manevi mücadelenin yoğunlaştığı siyasi problem alanı budur.

• • • •

10 The Seventh Elegy, çev. Stephen Mitchell, *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke* (New York: Vintage, 1984), s. 189.

25.3

Modern topluma yönelik suçlamaların şemasını çizmekteki hedefim modern kimlik anlayışımı, bu anlayışın söz konusu suçlamaları ele aldığı perspektifi betimlemekle ortaya koymaya çalışmaktır. Bunu, bilinen ve yaygın bir şekilde inanılan perspektiflerden yanlış olduğunu düşündüklerimi göstererek, onları tartışarak yapacağım. Ancak başlangıçta genel bir noktaya değinilmelidir. Modern kimlik tablosu zaman içinde gelişirken, sadece ahlak hayatında yapıcı iyilerin merkezi konumunun gelişiminden –birinci kısımdaki argümanımın açıklanmasından– ibaret değildir. Aynı zamanda, bu gelişim sürecinde adlarına geçerli bir iddiada bulunulabilecek nitelikler de çeşitlilik kazanır. Nitelikler birbirleriyle çelişki içinde olabilirler ancak bütün bunlara rağmen birbirlerini çürütmezler. Bağımsız akla verilen saygınlık, dışavurumsal gerçekleştirmenin ya da ekolojik sorumluluğun bağımsız akıl adına nasıl hırpalandığını gördüğümüzde geçerliliğini yitirmez. İnanıyorum ki, günümüzde farklı tinsel değer gruplarının altında yatan niteliklerin birbirine yakın ve sabırlı olarak ifade edilmeleri, bu niteliklerin iddialarını daha da somutlaştırma eğilimindedirler. Yetersiz gördüğüm ve alternatif olarak kendi görüşümü ifade ettiğim görüşlerin çoğundaki problem, onların diğer görüşlere karşı sempatilerinin çok dar olmasıdır. Bu görüşler, modernitenin ikilemleri aracılığıyla yarış halindeki yaşamsal niteliklerin bazılarını geçersizleştirerek kendilerine yer edinirler.

Bu tutum, birinci kısımda incelediğim, iyiden büsbütün vazgeçmek ve böylelikle bu tür seçici inkârı kolaylaştırmak isteyen kötü meta-etik görüş tarafından daha da şiddetlendirilir. Daha kötüsü, bu kötü meta-etik görüş ne yapmamız gerektiğine bazı ilkesel yöntemlerle karar verilmesini sağlayan yöntemsel bir doğru anlayışı ileri sürer. Böylelikle de bu meta-etik yanlış cevaba götüren şeyin kendisinin de yanlış bir ilke olması gerektiği fikrine yol açar. Bu anlayış da, kötü eylemi ortaya çıkaran her düşüncenin kötü olması şeklinde bir akıl yürütmeyi beraberinde getirmekte gecikmez. (Buna göre, milliyetçilik Hitler'den dolayı kötü olmalıydı; Pol Pot yüzünden komüniter etik kötüydü. Aynı şekilde, Pound ve Eliot'un siyaset anlayışı yüzünden araçsal toplumun reddedilmesi düşüncesi kötüdür vb.). Bu anlayış burada hakiki ikilemlerin ola-

bileceğini, bir iyiyi sonuna kadar izlemenin felaket olabileceğini gözden kaçırır. Bu söz konusu iyinin iyi olmamasından değil, kötü olmaksızın feda edilemeyecek başka iyilerin de olabilmesinden kaynaklanır.

Dahası, mademki açık sözlülük konusunda kendime yetki veriyorum o halde daha güçlü bir iddiada bulunmak istiyorum. Bu tek yanlı görüşler sadece hem geçersizdir hem de bunları ileri sürenler bütünüyle, ciddiyetle ve kararlı bir şekilde bu görüşlere inanamazlar. Bunu ispatladığımı ileri süremem. Ancak modern kimliğin gelişim sürecini bu denli geniş şekilde anlattıktan sonra, bu kimlik olgusunun ne kadar kuşatıcı olduğunun, bizi ne denli kuşattığının ve ondan ne kadar derinden etkilendiğimizin ortaya çıkmış olmasını umut ediyorum. Bu etkiyi bağımsız akıl ve yaratıcı imgelem güçlerince tanımlanmışlık algısında, modern bağımsızlık, saygınlık ve haklar anlayışında, kendi kendini gerçekleştirme ve ifade etme ideallerinde ve evrensel iyilikseverlik ve adalet taleplerinde görürüz.

Bu belki de sıradan bir malumu ilam gibi gelebilir, fakat bu doğru değildir. Bunun nedeni, ana hatlarını az önce çizdiğim "paket"in bu ya da şu yönünü reddetmek için güçlü ve çeşitli nedenler oluşu değildir. Bu nedenler arasında, biraz sonra inceleyeceğim "bağımsız" ve "dışavurumcu" yönler arasındaki gibi ya da Nietzsche'nin çok etkili bir şekilde reddettiği ve daha sonra inceleyeceğim iyilikseverliğin bağlayıcı taleplerine karşı isyandaki gibi modern kimliğin bizzat içindeki gerilimler de vardır. Bir başka önemli belirsizlik kaynağı ise Aydınlanma natüralizminin, kendisininki de dahil, her türden iyi anlayışına karşı duyduğu endişedir. Az evvel belirttiğim yöntemci etiğe itimat duyulmasında bunun büyük katkısı olmuştur.

Tarihi bir bilgisizlik bağlamında bütün bunlar, herhangi bir modernite kolunun aşırı basit, neredeyse karikatürist okunmasına meşruiyet sağlanmasına yardım eder. Böylesi yorumlar modernitenin çeşitli yüzlerinin reddedilmesini kolaymış gibi gösterir. Bağımsız aklın sınırlı destekçileri, Romantizmin rasyonel olmayan ve bilim karşıtı yüzlerine işaret ederler. Bunlar kültürel ve duygusal hayatlarında "gerçekleştirme" ve "dışavurum" ararlarken, post-Romantik hayat yorumuna ne kadar dayandıklarından habersiz bağımsız akıl ilkesini ellerinden kaçırmış olurlar. Öte yandan, bağımsız aklın teknolojik toplumdaki ya da siyasi atomculuktaki mey-

velerini suçlayanlar, rakiplerini "tabiata hâkim olma" dürtüsünün harekete geçirdiğini ya da onların başkalarına bağımlılığı bütünüyle reddettiklerini gördüklerinde dünyayı olduğundan daha da basitleştirirler. Aslında modern birey anlayışındaki serbestlik, kendi kendinden sorumlu bağımsızlık ve bireysel haklar arasındaki ya da araçsal akıl ile günlük hayatın benimsenmesi arasındaki karmaşık ilişkileri üst üste oturtur. En esaslı yalanlamalardan ve modern kimliğin seçici yüzünün yadsımalarından kibir duyanlar, genellikle reddettiklerinin tezahürleriyle yaşamayı sürdürürler. Bakış açılarının bileşenlerinde büyük bir yanılgı mevcuttur. Bu sebeple, başka örnekleri ele alırsak, en antiseptik yöntemsel etik savunucuları bile bilinmedik bir şekilde iyi görüşlerinden etkilenmişlerdir ve yeni-Nietzscheciler yarı-gizli şekilde boyunduruktan kurtulup evrensel bağımsızlığa kavuşma idealine başvurmuşlardır.

Bu suçlamaların ispatı tüm görüşlerle bir bir ilgilenmekle elde edilir.[11] Fakat burada teşebbüs ettiğim şekliyle modern kimliğin irdelenmesi, bizi gülünç, tek yanlı okumaların ötesine götürerek ve bize bu kimliğin ne derecede kuşatıcı olduğu ve bizi nasıl kuşattığı konusunda bir fikir vermek suretiyle söz konusu iddiaların geçerliliklerini gösterir.

Bunu belirtmenin önemli olduğu kanısındayım, çünkü bu çeşitli türden inkârlar ve yadsımalar sadece entelektüel yanılgılardan ibaret değildir. Eğer bir iyi algısını kabullenmek eylem gücü veriyorsa, bunlar aynı zamanda kendi kendine ket vurma (*self-stultification*) şekilleridir. Bastırılmış niteliklerin geri kazanımı sadece Sokratesci bir zeminde değerli değildir; eğer modern kimlikle yaşamaya devam edecek isek, bunu söz konusu kimlik algısına ait incelenmiş bir çeşitle yapmak daha iyidir. Bu kimlik algısını incelemek aynı zamanda bu kimliği tam olarak yaşayabilmek için de gereklidir. Tabii ki modern kimliğin katışıksız bir iyi olup olmadığı,

• • • •

11 Michel Foucault'nun yaptığı itirazların bazılarının imkânsızlığıu şu çalışmamda göstermeye çalıştım: "Foucault on Freedom and Truth", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Çok daha genel bir değerlendirmeyi de şu çalışmamda yapmaya çalıştım: "Humanismus und moderne Identität", *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985). Richard Bernstein, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida", *Journal of Speculative Philosophy*'de (yakında çıkacak) Derrida'nın çalışmalarının tahakkümsüzlük (*non-domination*) etiğine ne kadar dayandığını gösterir.

onun kendi kendini yok edici olup olmadığına bağlıdır. Nitekim bu soru, modernite hakkındaki tartışmada temel meselelerden birini oluşturur. Son bölümde bu konuya tekrar döneceğim. Ancak şimdi, bu öncü açıklamalardan sonra, bir önceki bölümde şartlarını ortaya koyduğum araçsalcılık hakkındaki tartışmaya dair farklı yorumları ele alacağım.

Bağımsız aklın savunucuları genellikle bu şikâyetleri bütünüyle göz ardı ederler. Sözde tecrübeye dayanan neticeler yanıltıcıdır. Şikâyet edenler, dünyayla olduğu şekliyle yüzleşme cesaretinden mahrumdurlar ve gönülleri geçen yılların avutucu yanılsamalarında kalmıştır. Sözde anlam kaybı yalnızca bazı karışık duyguların gerçekliğe yansıtılmasını gösterir. Kamusal bedellere gelince, bunlar yeterince gerçek olabilir; fakat bu sorunlarla ancak demokrasi ve ekoloji problemlerini teknik sorunlar olarak ele almak ve en iyi çözüm yolunu ilgili sosyal ve tabii bilimlere müracaat yoluyla araştırmak suretiyle yüzleşilebilir.

Benim bakış açımdan, bu tutum az evvel özetlediğim olumsuz suçlamaların temelinde yatan niteliklere karşı muazzam bir körlüğü gösterir. Örneğin faydacı amacın ötesinde doğal olarak değerli amaçları kabul etmek; dışavurumcu birlik; kişinin dışavurumsal potansiyelini gerçekleştirmesi; doğal çevreye araçsal anlamdan daha fazlasını yüklemek; insan yapımı çevrede belirli bir anlam derinliği bu niteliklerdendir. Bu sonuç kısmında bu konuyu tartışmayı amaçlamıyorum; amacım bu konudaki duruşumu delillendirmek değil, fakat daha ziyade ifade etmektir. Ancak argümanımın ana hatları yine de yeterince açıktır.

Birinci bölümde söylediğim gibi, nitelikler onlara karşı gerçekten vurdumduymaz olanlara ispat edilemez. İkna edici bir şekilde ispat etmek, ancak insanlar üzerinde bir şekilde etkili olan nitelikler için söz konusu olabilir. İnsanlar bir şekilde zaten bu niteliklere tepki verdikleri halde bunların varlığını kabullenmeyi reddediyor olabilirler. Argümanın düzeni bir anlamda muhatabı kendi durumuyla ilzam edicidir/*ad hominem*. Argüman kişinin muhatabının pozisyonundan hareketle, bazı hata indirgeyici hareketler vasıtasıyla kendi görüşüne doğru hareket eder. Amaçlanan, Ernst Tugendhat'ın "tecrübe yolu"[12] diye adlandırdığı şeyi muhataba

• • • •

12 Bkz. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), s. 275.

göstermektir. Bu arada bir karışıklığı ortadan kaldırmak, bir çelişkiyi çözmek ya da gerçekten etkisi olan bir şeyi dürüstçe kabullenmek gibi hataları azaltan hareketler yapılır.[13]

Bağımsız aklın aşırı taraftarlarının durumunda, böylesi bir süreci bulmanın zor olmayacağı kanaatindeyim. Eğer bu kişiler ortodoks faydacılar iseler ve birinci bölümdeki argümanlarım doğru ise, hareket noktası olarak müdafaası imkânsız bir meta-etiğe sahip olacaklardır. Buna ilaveten, az evvel işaret ettiğim gibi, bu kişiler kendi hayatlarında dışavurumsal birlik ve bütünlük gibi niteliklere karşı vurdumduymaz da değillerdir. Romantizm medeniyetimizde kişisel kendini gerçekleştirme idealiyle neredeyse herkesin bakış açısını şekillendirmiştir. Araçsalcılığın savunucuları iş kendi zahiri ideolojilerini kabullenmeye gelince bu konudaki farkındalıklarını bastırırlar. Kasıtlı bir şekilde kendi sempatilerini daraltmakla, kendi ahlak dünyalarını basitleştirirler. Ya da en azından ben bunu iddia edebilmeyi isterdim.

Dahası, kamusal bedellerin araçsal yorumu hedefine ulaşamaz. Tocqueville'in iyi tetkik ettiği gibi, özerk toplumların sağlıklılığının devamı için önemli bir dizi koşul vardır. Vatandaşların kendi kamu kurumlarıyla ve siyasi yaşam şekliyle güçlü bir özdeşleşmeyi gerçekleştirmeleri bu şartlardan birisidir. Aynı şekilde, merkezi kurumlar sürekli bir katılım duygusunu idame ettiremeyecek derecede uzak olduklarında ve bürokratikleştiklerinde, iktidarın bir kısmının merkezden uzaklaşması gerekebilir. Hem ekonomi ve hem de savunma politikalarında araçsalcı faktörlerin egemen olduğu son derece derişik ve hareketli toplumumuzda bu koşullar tehdit altındadır. Daha kötüsü, araçsalcılığın beslediği atomcu bakış açısı insanların bu koşullardan habersiz olmasına, böylece bu koşulların altını oyan politikaları güle oynaya desteklemesine neden olur –son yıllarda İngiltere ve Amerika'daki sosyal yardımlaşma programlarını kesen ve geliri geriye dönük olarak yeniden dağıtan, böylece toplum kimliğinin temellerini erozyona uğratan neo-muhafazakâr önlemler bu duruma örnek olarak verilebilir. Atomculuk, toplumda eylemle neticesi arasındaki bağlantı bilincimizi kararttı. Öyle ki hareketli ve büyüme odaklı hayat tarzlarıyla kamu sektörünün görevlerini fazlasıyla arttırmış olan insanlar, bu görevleri yerine getirmekte kendilerine düşeni yaparken en çok

• • • •

13 Bu konuyu uzun uzadıya "Explanation and Practical Reason" adlı (yakında çıkacak) makalemde inceledim.

şikâyet edenlerdir. Siyaset dünyamızda bu bakış açısının hegemonyası, sorumsuz bürokrasi tarafından daha da sağlamlaştırılmıştır. Bu durum aynı zamanda ekolojik refahımıza karşı daimi bir tehdidi temsil eder. Benim iddiam işte bu şekilde ifade edilebilir.[14]

Araçsalcı yorum kabul edilmediğinde ön plana çıkan bir dizi başka görüş vardır. Bu görüşler, araçsalcılıkla Aydınlanma natüralizminde ortak kökenlere sahiptir. Bunlar da en az diğerleri kadar insan merkezli görüşlerdir, ancak dışavurumcu gerçekleştirmenin bazı düşüncelerini benimserler. Bir yoruma göre, Marksizm böyle bir görüştür. Bir açıdan Adorno ve Horkheimer, diğer açıdan da Marcuse'un temsil ettiği şekliyle erken dönem Frankfurt ekolünün çeşitli teorileri bu tanıma oturur. Söz konusu görüşler, insanın durumu konusunda Marksizm gibi iyimser olabilir ya da aksine Frankfurt ekolü düşünürleri gibi kötümser olabilir. Aslında Adorno insan problemini tarihte çözülemez olarak görür. Adorno'nun esas aldığı ilke bütünleyici bir dışavurumcu gerçekleştirme fikridir. Buna göre, duyusal seçiciliğin talepleri kavramsal aklınkilerle bütünüyle uyum sağlar ve öncekinin sonrakince hüküm altına alınması ve bastırılmasının önüne geçilir. Bu ilke, bütünüyle gerçekleştirilemediği yerlerde bile, eleştirel bir standart olarak aynen durur.

Açıkçası bu pozisyona, özellikle "pesimistik" çeşitlerine çok büyük sempati beslemekteyim; bu görüşler nitelikler arasındaki çatışmayı doğrudan kabullenme noktasına gelirler. Ancak benim anladığım şekliyle modern kimlik söz konusu olduğunda, bu görüş hâlâ çok dardır. Hâlâ tamamıyla antroposentriktir ve insan gücüne ya da icralarına dayanmayan bütün niteliklere geçmiş bir çağdan kalma yanılsamalar olarak bakar. Bununla da söz konu-

• • • •

14 Bu Tocquevilleci tezleri çeşitli yerlerde bazı boyutlarıyla inceledim. Örneğin, "Social Theory as Practice" ve "Legitimation Crisis?", *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); ayrıca "Alternative Futures", *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, ed. Alan Cairns ve Cynthia Williams (Toronto: University of Toronto Press, 1985); "The Politics of the Steady state", *Beyond Industrial Growth*, ed. Abraham Rotstein (Toronto: University of Toronto Press, 1976) ve "Algunas condiciones para una democracia viable", *Democracia y Participación*, ed. R. Alveyey ve C. Ruiz (Santiago: CERC, 1988). Bellah vd., *Habits*, çağdaş Amerika'nın ahlak dilinin Tocquevilleci bakış açısıyla yorumlanmasını gösterir. Ayrıca bkz. Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory 12* (Şubat 1984), 81-96.

su görüş radikal Aydınlanma ile olan yakınlığını gösterir. Bu hem onun herhangi bir teist perspektife kapalı olduğunu hem de Rilke, Proust, Mann, Eliot ya da Kafka'da olduğu gibi, modernist sanatın önemli bir parçası olan antroposentrik olmayan kaynak araştırmasına hiç yer veremediğini gösterir. Neticede, o bu tetkiklerin oldukça indirgemeci bir açıklamasını sunmaya ve bunları öznenin dışavurumcu icra arayışıyla ilişkilendirmeye zorlanır. Bu anlamda subjektivizme bağlıdır.

Teizm meselesini bir kenara bıraksak bile, en fazla ikna edici, etkileyici ve kalıcı olan modernist eserlerin ve deneyimlerin tam da subjektivizmi aşabilenler olduğu gerçeği oldukça çarpıcıdır – başkalarının yanında az evvel saydığım beş yazarın eserleri buna örnek olarak zikredilebilir. Bu yazarların birçoğu subjektivist sanata karşı tavır alır –bu tavır yazarların anti-Romantizminin bir gereğidir. Bütün bunları *a priori* olarak reddetmek Aydınlanma natüralizmine ideolojik bağlılığa aşırı güvenmek anlamına gelecek ve keyfi bir eylem olacaktır.

Malum subjektivist dışavurumculuk çağdaş kültürde kendisine yer edinir ve sınırları belirlidir. Günümüz Amerika Birleşik Devletleri'nde insan potansiyeli hareketinde ve benzer hissiyatı taşıyan öteki yazımlarda Romantik dışavurumculuktan gelen, kökleri büyük oranda yerli olan Amerikalı bir dizi ideal bulunur. Bunlar arasında Emerson ve transandantalizm ve Walt Whitman sayılabilir. Bu akımlardaki amaçlar, kendi kendini ifade etme, kendini gerçekleştirme, kendini tamamlama, otantikliği keşfetme gibi ideallerdir. Fakat mevcut düşünce iklimi, hareketin 19. yüzyıldaki kaynaklarından çok daha fazla ölçüde natüralist fikirlerden etkilenmiştir.

Bu iklimin Aydınlanma natüralizminden aldığı bir unsur, geleneğin dış standartlarını bireye yükleyen ve bireyin otantik gelişimini ve yapıp etmesini bastırmakla tehdit eden sahte tinsel istekler karşısında tabiatı ve olağan arzuları savunucu tutumdur. Miras aldığı bir başka şey de, bilim ve tekniğe olan inançtır ki bu inanç özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde güçlü köklere sahiptir. Bu inanç terapi metotlarına ve bunların temellerini oluşturduğu varsayılan psikanaliz, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlere verilen büyük önemde ortaya çıkar. Ahlakın geleneksel taleplerinden bazılarının kişisel kendini gerçekleştirme koşullarına tabi kılınması

ve bunun terapiyle desteklenebileceği ümidi birlikte "terapinin zaferi" şeklinde adlandırılan kültürel değişimi oluşturur.[15]

Eleştirmenlerin de işaret ettikleri gibi, bu bakış açısının teşvik ettiği hayat şekli bir tür sığlığa neden olur. Antroposentrik olmayan hiçbir iyinin, aslında öznel niteliklerin dışındaki hiçbir şeyin, kendini kanıtlamayı gölgede bırakmasına müsaade edilemeyeceği için, ahlak ve siyaset dili nispeten renksiz, subjektivist bir "değerler" tartışmasına indirgenir.[16] "İşimizin, sosyal sınıfımızın, aile ve sosyal rollerimiz"in anlamını bulmak için şu türden soruları sormaya davet ediliriz: "Mevcut hayat şeklimiz değerlerimizi, hedeflerimizi ve özlemlerimizi ne şekilde güçlendirir ya da zarara uğratır? Kişiliğimizin kaç unsurunu sonuna kadar yaşayabiliyoruz ve hangi yönlerini bastırıyoruz? Herhangi bir zamanda dünyadaki yaşam şeklimiz hakkında nasıl hissediyoruz?"[17]

Ancak normal biçimiyle kendini gerçekleştirme anlayışımız bazı şeylerin bireyin ötesinde önemli olduğunu varsayar. Belli nitelikler ve amaçlar vardır ki onlara katkıda bulunmak bizim adımıza anlamlıdır ve bunu yapmak tatmin edici bir hayatın gereksinim duyduğu anlamları bize sağlayabilir. Tam ve bütünüyle tutarlı bir subjektivizm boşluğa götürür. Sadece kendi kendini gerçekleştirmenin önemli olduğu bir dünyada hiçbir şey gerçekleşme olarak kabul edilmez.

Dahası kendi kendini gerçekleştirmeye verilen öncelik araçsalcılık gibi olumsuz neticelerin bazılarını yeniden üretir ve güçlendirir. Cemaat bağları, doğum, evlilik, aile ve şehir dayanışmasının hepsi tali önem taşır. Az evvel alıntı yaptığım 1970'lerin ortalarına ait etkili kitaptan orta yaş kriziyle nasıl başa çıkılacağı ile ilgili bir öneri şöyledir:

• • • •

15 Bkz. orijinal eser: Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York: Norton, 1966). Şimdi bu konsepte yaygın bir şekilde müracaat edilmektedir. Christopher Lasch konsepti şu eserinde kullanır: *Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979) ve *The Minimal Self* (New York: Norton, 1984). Alasdair MacIntyre duygusalcı dönemde "karakterler"ini planlarken buna dayanır, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), Bölüm 3; ve Bellah vd., *Habits*, Bölüm 5'te kullanır.

16 Örneğin bkz. Bellah vd., *Habits*, s. 80, 131-133.

17 Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976), s. 30.

> Orta yaş yolculuğuna çıktığında her şeyi beraberinde götüremezsin. Taşınmaktasın. Kurumsal taleplerden ve öteki insanların gündeminden uzağa gidiyorsun. Dış değerlendirmelerden ve akreditasyonlardan uzağa, içsel bir gerçeklik bulmaya gidiyorsun. Rolleri bırakıp kendine gitmektesin. Herkese yolculuğuna uğurlamak için bir hediye verebilsem bu bir çadır olurdu. Belirsizlik için bir çadır. Taşınabilir köklerin hediyesi... kendi kendini keşfin keyfi daima mevcuttur. Sevilenler hayatımıza girip çıkarken, sevme yeteneği baki kalır.[18]

Bu yolla (önceki paragraftaki subjektivizm hakkındaki itiraz kaydı geçerli olmak üzere) dışavurumsal bir gerçekleştirme elde edebiliriz, ancak değişen ilişki ve bağlantılar dünyasında öz kaybı hızla artar; bağlar giderek incelir ve kullandığımız şeylerdeki sığlık hızla artar. Bu durumun umumi neticeleri daha da doğrudandır. Aralarındaki bağlantıları giderek daha zayıflayan bir kendi kendini gerçekleştiren insanlar toplumu, kamu bağımsızlığının ihtiyaç duyduğu siyasi toplumla özdeşleşemez.

Robert Bellah ve *Habits of the Heart* kitabının diğer yazarları, bu siyasi aşınmayı sorgularlar. Kendi kendini gerçekleştirmeye verilen bu öncelik, özellikle de terapik sürümlerinde, kişinin özdeşleşebileceği tek ilişkinin gönüllü olarak şekillenen ve kendi kendini gerçekleştirmeyi besleyen türde bir ilişki olabileceği anlayışını doğurur. Örneğin Kuzey'deki emekli varoşları ya da vazgeçilebilir romantik ilişkilerdeki gibi, benzer ilgileri veya pozisyonları olan insanların bir araya gelmeleri.[19] Bu ilişkilerin ötesinde, araçsal ilgilerin zirvede olduğu stratejik ilişkiler alanı yer alır. Terapik bakış açısı, topluluğu, eşsiz ebeveynler (*Parents without Partners*) gibi ilişki modelleriyle kavrar. Bu üyeler belirli bir çıkmazın içindeyken onlara oldukça faydalı olan, ancak topluluğa ihtiyaç kalmadığı takdirde de kendisine karşı herhangi bir bağlılığın duyulmadığı bir yapıdır.[20]

• • • •

18 *a.g.e.*, s. 364, 513.

19 *a.g.e.*, Bölüm 3.

20 *a.g.e.*, Bölüm 5. *Habits*'in yazarlarından biri olan Steven Tipton *Getting Saved from the Sixties*, Bölüm 5'te insan potansiyeli hareketlerinde (Human Potential Movement HPM) ve belirli tarikatlarda etkili olan bazı ortamların insanların dışavurumcu bir özel hayatı araçsal bir çalışma ve sosyal hayatla bütünleştirmelerine nasıl olanak sağladığını gösterir. Her ne kadar hareketlerin başlangıcı olan1960'lardaki tavırlarında birincisi ikincisini göz ardı etmekte olsa da durum böyledir.

Kendi kendini gerçekleştirmenin ötesinde oluşan etik, araçsalcı bakış açısında büyük bir rol oynayan yöntemsel hakkaniyet etiğiyle aynıdır. Siyasi olarak, bu "karşı-kültür" unsuru, meydan okuyacağı düşünülen araçsal, bürokratik dünyayla mükemmel bir uyum içindedir. O söz konusu dünyayı güçlendirir.

Bu kültürün daha fesat ya da tehditkâr yan ürünleri de söz konusu olabilir. "Terapinin zaferi", özerkliği terk etmek anlamına da gelebilir: tekniğe inançla birlikte geleneksel standartların sona erişi, insanları mutluluk, gerçekleştirme ve çocuklarını yetiştirme konularında kendi önsezilerine güvenemez hale getirir. Bu noktada "yardımcı uzmanlar" bu insanların hayatlarını devralır.[21] Foucault, bu süreci betimler, ancak görünen o ki bunu layıkıyla başaramaz. İlişkilerin aşırı akışkanlığı ve koşullu tabiatı, zaman kavramında bir küçülmeye, bilinmez bir geçmişi ve kısaltılmış bir geleceği olan dar bir zaman şeridini miras alma hissine yol açabilir.[22] Subjektivist dışavurumculuk aleyhindeki argümanları özetlerken bu konuyu yeterince ele aldık.

Bu çatışmayı subjektivizm karşıtı bir yorumla okumak bu tutumdan vazgeçmek için makul bir nokta olurdu. Bu yorum basitçe fertte ya da insan yapıp etmelerinde temellenen niteliklere yer verir ve hem araçsalcılık hem de subjektif dışavurumculuk için eşit derecede önemli olan bir görüştür. Bu tür görüşlerin genellikle tek yönlü oluşları bir zorluk teşkil eder; bunların kendi darlıkları ve kör noktaları söz konusudur. Büyük oranda faydalandığım *Habits of the Heart* kitabı, bizim çıkmazımızla ilgili aşırı basit bir görüş ileri sürer. Bellah ile ortakları sanki temel mesele kamusal neticelermiş gibi görüş beyan ederler. İlk olarak faydacılığın, şimdi de dışavurumcu ferdiyetçiliğin kamu hayatımız açısından yarattıkları tehdidi görürler. Daha yüce bir bütünlüğe bağlılık dilini yeniden elde etmenin yollarını araştırırlar. Fakat böyle olduğunu asla söylemeksizin, sanki gerçekte kültürümüzde bir anlam kaybı diye müstakil bir problem yokmuş gibi davranırlar. Sanki Tocqueville'in önerdiği sadakatin geri kazanımı, insan yapımı çevremizdeki, büyüsü bozulmuş evrenimizdeki anlam, dışavurumcu birlik, öz kaybı ve rezonans kaybı problemlerimizi bir şekilde bütünüyle çözecekmiş

• • • •

21 Christopher Lasch, Bölüm 7 birçok yerde, s. 387; aynı yazar, Bölüm I.

22 Lasch, *Narcissism*, Bölüm I; aynı yazar, *Self*, Bölüm 2.

gibi bir hava verirler. Burada yaşamsal bir modern araştırma ve ilgi alanı atlanır.

Çok farklı bir şekilde, Jürgen Habermas'ın eserinde de buna paralel bir atlama söz konusudur. *Theirie des kommunikativen Handelns*[23] eserinde, Habermas moderniteyi kötümser olarak yargılamasından dolayı Adorno'yu suçlar. Habermas araçsalcı akılla dışavurumcu gerçekleştirme arasındaki olanaksız çelişki algısının, kusurlu bir fail algısından kaynaklandığını düşünür. Adorno, geleneksel felsefenin eski "bilinç teorisi" modelini kullanır. Bu model çıkmazımızı öznenin nesneyle ilişkisi bağlamında yorumlar. Bu nedenle aslında faili dil, failler arası değişime dayanarak inşa edilir; böyle olunca da failin ilişkileri özne/nesne modelinden kurtulmuş olur. Önemli ötekiler (Habermas, bu noktada George Herbert Mead'dan bir hayli yararlanmıştır) basitçe benim dışımda değillerdir; onlar benim kendi şahsiyetimi yapılandırmama katkıda bulunurlar.

Habermas, Adorno'nun, özne/nesne ilişkisi bağlamında düşünerek, Aydınlanma aklının ilerlemesini, ancak öznenin nesneye giderek artan bir araçsal hakimiyeti şeklinde okuyabileceğini düşünür. Ancak faillerin karşılıklı değişimle oluştuklarını gördüğümüzde, aklın bir başka boyutta da ilerleme kaydettiğini, bu boyutun da tartışma vasıtasıyla rasyonel bir uzlaşama arayışı olduğunu anlarız.

Habermas'ın diyalojik modeli, demokrasi ve öz yönetim konusunda Adorno'dan daha az kötümser olmamız için bize gerekçe sunar, çünkü tabiat üzerinde araçsal kontroldeki ilerlemenin insanlar üzerindeki araçsal kontrole paralel bir gelişim anlamına gelmek zorunda olmadığını görebiliriz. Böylece Habermas, Adorno'nun araçsalcılığın kamusal neticeleri hakkındaki tahminini düzeltir. Fakat bu durum deneysel neticelerle ilgili görüşümüzü neden değiştirmelidir? Bireyin dildeki karşılıklı değişimle yapılandırıldığı gerçeği (Birinci kısımda belirttiğim gibi bu konuda Habermas'la aynı fikirdeyim) bize anlam kaybı, parçalanma, insan çevremizde ve ilişkilerimizdeki öz kaybına karşı hiçbir şekilde garanti vermez. Habermas, daha ziyade Bellah ve arkadaşları gibi, sanki ikisi bir

• • • •

23 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 c. (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I, Bölüm 4.

arada çözülebilirmiş gibi, deneysel problemi kamusal problemin altında göz ardı eder.

Burada dışavurumcu gerçekleştirmenin gereksinimleri gözden kaçıyor değildir, çünkü Habermas bütün bunları göz önünde bulundurur –ahlaki-pratik ve bilişsel-araçsalcı alanlarının yanı sıra, bunların kendi farklılaşmış modern rasyonellik alanları mevcuttur. Aksine, son iki bölümün ana konusu olan şey Habermas'ın sistemiyle uyuşmaz. Bunlar kişinin içinde yankılanan diller vasıtasıyla öznenin dışında ahlak kaynakları arayışıdır. Bu ayrılmaz bir şekilde şahsi bir görüşe endekslenen bir düzeni kavramaktır.

Habermas'ın kısmen Weber'den esinlenen modernite anlayışı bu bağlamda yaygın bir görüşle aynı doğrultudadır. Bu anlayış insanların daha geniş bir düzenin parçaları olduğu modern dönem öncesi anlayışa imkân verir, ancak modern rasyonelliğin gelişiminin tam olarak bu görüşteki tutarsızlığı ortaya çıkardığını düşünür. Çeşitli akıl kollarını ve bu kollar arasında gözden kaçan eski düzen anlayışını birbirinden ayırır. Böylece şu türde teşebbüsler olabilir: (1) dünyayı nesnelleştirildiği şekliyle yani artık bize göre ifade ettiği anlamlar bağlamında görülmeyeni tanımak için bilimsel bir teşebbüs; (2) doğruyu belirlemek için pratik akıl teşebbüsü ve (3) subjektif dışavurumcu bütünlük ve otantikliğin keşfedilmesi.[24] Ancak Rilke, Pound, Lawrence ve Mann'ın birbirlerinden çok farklı şekillerde yapageldikleri şekliyle, bizi ahlak kaynaklarının bir alanı olarak konumlandıran bir düzenin inşasına artık mantıklı bir yer kalmamıştır. Bu (1) bu kişilerin bu düzeni nesnelleştirmeye çabalamamasından kaynaklanmaz; aslında durum bunun tam tersidir. Bu (2) Habermas'ın pratik akıl konusunda yöntemsel bir anlayışa sahip olmasından da kaynaklanmaz. Bunun nedeni (3) bütünüyle subjektif ifadeyle ilgilenmesi de değildir. Böyle bir düzen sistemdeki boşluklar arasında fark edilmeden gözden kaçar.

Bunun sebebini kolaylıkla görebiliriz. Buradaki mesele artık klasik biçimiyle kamusal olarak erişilebilir bir gerçeklik anlamında "objektif" bir düzenin keşfedilmesi değildir. Düzen sadece kişisel, dolayısıyla da "subjektif" bir anlayışla elde edilebilir. İşte bu nedenle, daha önce de söylediğim gibi, bu teşebbüste subjektivizme geri dönüş tehlikesi sürekli mevcuttur. Girişim kolaylıkla yaratıcı

• • • •

24 *a.g.e.*, Bölüm I.

güçlerimizin yüceltilmesine dönüştürülebilir ya da kaynakların içimizde olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir ya da böyle bir anlayış benimsenebilir. Bu iç kaynakların "bağımsızlığın" temeli oldukları ileri sürülebilir. Fakat en iyi ihtimalle, tam olarak yerine getirilmesi şartıyla, söz konusu girişim subjektivizmin üstesinden gelmeye yönelik bir teşebbüstür. Sadece, eski zamanların kamu düzenine yaptığımız gibi, bu teşebbüs kesin olarak terk edemeyeceğimiz, sürekli bir görev olarak kalır.

Başka bir grup görüş söz konusu olduğunda, hatta az evvel incelenenlerden çok daha anti-subjektivist olmalarına rağmen, kişisel anlayış vasıtasıyla düzen keşfi başarılı olamaz. Bunlar, Leo Strauss'un takipçileri gibi, hem bağımsız-araçsalcı ve hem de Romantik dışavurumcu formlarında, modern dönüşümü bütünüyle eleştiren görüşlerdir. Bu tür bakış açılarının sempati anlayışları oldukça dardır; modern kimliğin çeşitli yönlerini yorumlarken de anlayışsız bir tutum takınırlar. Bağımsız akıl veya dışavurumsal gerçekleştirme adına başvurulan daha derin ahlak görüşü ve hakiki ahlak kaynakları göz ardı edilir. Bununla birlikte daha az etkili motifler –gurur, kendini tatmin etme, talepkâr standartlardan kurtulma– ön plana çıkarılır. Modernite genellikle etkisi az olan, en önemsiz yönleri esas alınarak yorumlanır.[25]

Ancak bu tavır meseleyi çarpıtır. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde insan potansiyeli hareketinin en uçarı ve rahatına düşkün formları, örneğin Goethe'de veya Arnold'da gördüğümüz şekliyle, dışavurumcu gerçekleştirme adına güçlü bir özlem ortaya koyamaz. Hatta bu özlemin en tutkulu tezahürü dahi, bir bakışta görebileceğimizden daha fazlasını yansıtabilir. En önemlisi, izlenmeleri durumunda bayağı veya korkunç neticeleri doğuran nitelikleri değersiz ilan etme hatasından sakınmalıyız. Saf subjektif dışavurumsal gerçekleştirme arayışı, hayatı kuru ve asılsız kılabilir; yukarıda iddia ettiğim gibi, en sonunda bu arayış kendisini dahi değersizleştirebilir. Ancak bu durum, bizatihi subjektif gerçekleş-

• • • •

25 Bu içine düşülmesi çok kolay bir modeldir. Hatta bazen Bellah vd. bile kendi subjektivist taraftarlarını oldukça olumsuz bir şekilde sunar. Ya da belki de model okuyucunun zihnindedir. Her halükarda Alasdair MacIntyre'ın *After Virtue* eseri gibi nüfuz edici bir kitap bazı okuyuculara "Aydınlanma projesi"ni hatadan ibaret bir gerçeklik olarak gözden çıkarma etkisinde bile bulunabilir.

tirmenin iyi olmadığını göstermez. Sadece söz konusu arayışın bir "paket"in parçası olmaya, başka nitelikleri hedefleyen bir hayatta var olmaya gereksinim duyduğunu gösterir. Bu ise doğal olarak acımasız bir ikileme neden olur; subjektif gerçekleştirme ideali diğer niteliklerle çatışabilir, bu örneğin günümüzde boşanan ya da boşanma eşiğine gelmiş binlerce çiftin yaşadığı bir durumdur. Ancak bir ikilem rakip nitelikleri geçersiz kılmaz. Aksine var olduklarını kabul eder.

Araçsalcılık hakkındaki tartışmadaki farklı yorumları inceledim. Önce bağımsız akıl ve subjektif dışavurumculuğun bakış açısını ele aldım. Ardından aynı tartışmayı tecrübi problemi ahlak ve siyaset altında konumlandıran belirli yazarların gözüyle irdeledim. Son olarak da araçsalcılık tartışmasını genel kozmik anlam düzeninin reddiyle birlikte modern değişimin bütününe eleştirel bakanların bakış açısından ele aldım. Bu okumaların hepsinin aşırı dar olduğu iddiasındayım. Bu görüşlerin gelişen modern kimlik algısını yakından incelediğimizde geçerlilikleri ortaya çıkacak belirli nitelikleri reddederken çok aceleci ve ciddiyetsiz olduklarını düşünüyorum. Dahası bu nitelikler biz modernlerin, hatta inkâr ettiklerine inananların bile, kendileriyle yaşadığı niteliklerdir. Bağımsız rasyonalistler, gerçekleştirme gibi anlayışların da katkısıyla, kendi kişisel ikilemleriyle kafa karışıklığı yaşarken bu niteliklere göre hareket ederler. Aynı şekilde modernizm karşıtları kendi siyasi ve ahlaki hayatlarında haklara, eşitliğe, kendi kendinden sorumlu bağımsızlığa ve de gerçekleştirme ideallerine başvuracaklardır.

Bu kısa incelemeden ortaya çıkan bir sonuç şudur: farklı şekillerde dar görüşlü olsalar da ve farklı nitelikleri gözden kaçırsalar da, bir sınıf özellikle diğer bütün sınıfların şanssız hedefi haline gelir. İşte bu benim kişisel düşünce vasıtasıyla düzenin keşfi olarak adlandırdığım şeydir. Bu anlayış bütün sistemlerde bu başarısızlığa mahkûmdur. Bu görüş benim belirttiğimden çok daha fazla oranda dışlanır. Weber'den özellikle bahsetmedim, çünkü onun teorisiyle ilgili çok fazla eleştirim yok. Bana göre onun teorisi en derin, en kavrayışlı olanlardan biridir. Çünkü Weber'de enerjik bir nitelikler arası çatışma algısı vardır. Ancak Nietzsche'nin subjektivist yorumunun etkisi altındaki Weber bile bu bahsettiğim araştırmaya yer vermez.

Bu çok önemli bir boşluktur. Bu ihraçtan payını alamayan sadece son iki yüzyılın epifanik sanatı değildir. Bizler şu an kamusal olarak erişilebilir bir kozmik anlam düzeninin olanaksızlık olduğu bir çağda yaşıyoruz. Bizim ahlak kaynaklarını belirleme amacıyla içine yerleştirildiğimiz bir düzeni keşfetmemizin yegâne yolu kişisel çağrışımın bu kısmı vasıtasıyladır. Bu yalnızca epifanik sanat hakkında değil, aynı arayışa girişen felsefe ve kritisizmdeki diğer çabalar için de geçerlidir. Herhangi epifanik niteliği olmamasına rağmen, elinizdeki çalışma da aynı kategoriye girer. Başından itibaren problemlere açıklık kazandırmak için bir dil araştırdım ve bunu "epifani", "ahlak kaynakları", "bağımsızlaşma", "güçlendirme" gibi derin kişisel çağrışım imgelerinde buldum. Bu imgeler sayesinde bazı şeyleri öncekinden daha açık görebildim. Bana göre, bu imgeler epifanik bir eserin canlandırıcı fikirleri olabilir, ancak bu başka bir tür kapasite gerektirir. Büyük epifanik bir eser bizi bağlantı kurduğu kaynaklarla ilişkiye geçirir. Eser bu ilişkiyi gerçekleştirebilir. Filozof ya da eleştirmen, kendileri aracılığıyla kendisinin ya da başkasının bir gün aynı şeyi yapabileceği imgelerle denemeler yapar ve onları şekillendirir. Sanatçı yarış arabası kullanıcısı gibidir, bizler de pist servisindeki tamircileriz. Sadece burada tamircilerin genellikle dört tane başparmağı vardır ve elektrik kabloları hakkında sürücüden dahi çok daha az bilgileri vardır. Bu benzetmenin amacı, bu konular için felsefi ya da eleştirel dilin bir şekilde şairlerin veya romancılarınkinden daha sert ve daha bağımsız olduğunu düşünürsek, kendimizi aldatmış olacağımızı göstermektir. Burada bahsettiğimiz özne, kişisel çağrışımın gözünden kaçan bir dile müsaade etmez.

Ya bu alanı böylesi bir dille inceleriz ya da bunu hiç yapamayız. İşte bu nedenle bu tür bir incelemeyi reddetmenin önemli ahlaki neticeleri mevcuttur. Bağımsız aklın veya subjektif gerçekleştirmenin destekçileri bu neticeleri memnuniyetle kucaklarlar. Onlara göre, keşfedilecek hiçbir ahlaki kaynak mevcut değildir. Radikal modernite eleştirmenlerinin gönülleri eski genel düzende kalmıştır ve kişisel olarak endekslenmiş görüşleri subjektivizme benzetirler. Katı ahlakçılar da bu anlaşılması güç kişisel alanı sınırlamak isterler ve de subjektivist ya da keşifçi olan bu alana ait bütün tezahürleri engellerler. Ahlakın bütün bunlardan uzak, bağımsız ve kaçınılmaz bir şekilde bağlayıcı olduğuna inanılır. Bu türde bir iddiada bulunmanın bir yolu yöntemsel bir ahlak anlayışını benim-

semektir. Örneğin Habermas ve Hare'in bu tür teorileri mevcuttur. Belirli teolojik bakış açıları da benzer bir sınırlamayı savunabilir. Emirlerimiz Tanrı'dan gelir ve kişisel duyarlılık alanını atlayıp, ikincilleştirebiliriz.

Modern kimlik algısını tetkik etmek, bir kimseyi bütün bu duruşlardan hoşnutsuz etmelidir. Bunun nedeni modernitenin haklar, adalet ve iyilikseverliğe ilişkin temel ahlak standartlarının bu tetkike bağlı olması değildir; bunlar daha ziyade kişisel duyarlılık yoluyla erişemediğimiz niteliklere dayanırlar. Fakat hayatta yalnızca bu tür bir iç görüyle çözebileceğimiz önemli başka problemler de mevcuttur; örneğin daha derin bir anlamı olan bir beşeri ortama sahip olmak ve hatta zaman ve sorumluluk üstlenme konusunda bazı derinliklerle ilişkili olmak neden önemlidir ve ne anlama gelir? Bu sorular ancak insan durumunu, ahlak kaynaklarının bir alanı olarak tabiata ve öteki varlıklar arasına yerleştirilme şeklimizi keşfetmekle açıklığa kavuşturabileceğimiz sorulardır. Aile, ekoloji ve hatta şehir geleneklerimiz yavaş yavaş yok edilirken veya ortadan kaldırılırken önemli insani nitelikleri bizim için yeniden canlandırmak için yeni kişisel çağrışım dillerine ihtiyacımız vardır.

Bu keşif sadece yalnızca tecrübi bağlamından dolayı önemli değildir. Tabii çevremiz ve vahşi doğanın talep ettiği bir sorumluluk algısını yeniden elde edebilirsek, bu bize ekolojik felaketleri savmakta çok yardımcı olur. Araçsalcılığın ve kişisel kendini gerçekleştirme ideolojilerinin her ikisinin de neredeyse kaçınılmaz kıldığı subjektivist eğilimler burada durumu ifade etmeyi neredeyse imkânsızlaştırır. Albert Borgman,[26] ekolojik baskı ve sorumluluk tartışmalarının antroposentrik dilde ne kadar ifade edilebildiğine işaret eder. İnsan refahı açısından sınırlama zorunluluk olarak gösterilir. Bu doğrudur ve oldukça önemlidir, ancak meselenin bütünü bu değildir. Bu algı önsezilerimizi bütünüyle yakalayamaz. İdeolojik çevremiz, çok farklı amaçlara ait doktrinlerin bile ayak uydurma eğiliminde oldukları bir kuvvet alanı oluşturur.

Örneğin Rilke'yi okumak, daha uzak, daha güçlü önsezilerimizi, dünyanın bize hizmetçi bir nesneler topluluğu olmadığını, aksine bize başka sorumluluklar yüklediğini görmektir. Rilke bu iddiasını dikkat, dikkatli tahkik, mevcut olana saygı gerektiren "övme" ve

• • • •

26 Borgman, *Technology*, Bölüm 11.

"içselleştirme" imgeleriyle ifade eder. Bu gereksinim, dil varlıkları olarak bizlerle bağlantılı olsa da, sadece kendi kendini gerçekleştirme gereksinimi değildir. Bu talep dünyadan kaynaklanır. Bizler kişisel çağrışım diliyle iç içe olduğumuz için bu alanda çok açık olmak zordur. Bizim için aşırı derecede önemli bir şey burada el yordamıyla ve bölük pörçük bir tek yanlılık ile ifade edilmektedir. Bütün bu düşünce türünü nesnesiz ilan etmek kendimizde büyük bir yara açmak olacaktır.

25.4

Araçsalcılık üzerindeki fikir ayrışmalarını, bu konu birkaç yüzyıldır modernite tartışmalarının ön saflarında yer aldığı için geniş şekilde irdeledim. Niyetim, tartışmaya bir yorum getirmekle modern kimliğe açıklık getirmekti, umarım bu yolla bir şeyler kazandırabilmişimdir. Buradaki tartışmadan, hâkim yorumları, çok dar görüşlü olmakla ve niteliklerin/değerlerin çeşitliliğini ve dolayısıyla da bunların neden oldukları tartışma ve ikilemleri tam olarak tanıyamamakla eleştiren bir perspektif ortaya çıkar.

Bu tartışmadan ve daha önceki bölümlerden ortaya çıkan netice, çok çeşitli türde seçici körlüğün felsefi mülahazalarla nasıl sağlamlaştırıldığını ve şiddetlendirildiğini göstermek olmuştur. Descartes ve Locke'da gördüğümüz gibi, bağımsız, kendi kendinden sorumlu aklın gelişen gücü özneyi konumsuz, hatta her şeyi yerli yerinde yapan bir birey olarak gören bir bakış açısına itibar kazandırır. Bu bir açıdan bakıldığında oldukça anlaşılır bir durumdur. Perspektif bağımsız tutumu yorumlamayı gerektirir. Böylece, sanki doğamız gereği bizler içimizdeki her şeyden –bedenden ayrılmış bir ruh (Descartes) ya da kendi kendine yeniden yapıcı yerli yerinde bir güç (Locke) ya da katışıksız rasyonel bir varlık (Kant)– ayrılabilir bir failmişiz gibi, kendi varlığımızın çeşitli yüzlerini özne ontolojisiyle nesnelleştiririz. Bu nedenle, bağımsızlaşma tutumuna adeta en güçlü ontolojik yetki verilir.

Ancak her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, bu yorumlar hatalıdır. Burada bu konuyu irdeleyecek yerim yok, ancak 20. yüzyılın en kavrayışlı felsefelerinin çoğu bu bağımsız özne betimleme-

sini çürütmeye çalışır.[27] Burada belirtilmesi gereken, bunun sadece yanlış bir fail/özne anlayışı olmakla kalmadığı, kendi kendinden sorumlu akıl ve bağımsızlık adına destek için kesinlikle bir zorunluluk olmadığıdır. Bu ideallerin kendi geçerlilikleri (ötekilerince sınırlandırılmış olsa da) olabilir ve vardır; bu gücün gelişimini (uygun sınırlar dahilinde), geçersiz bu antropolojiyi reddetsek bile, modernitenin önemli bir başarısı olarak kabul edebiliriz.

Bununla birlikte, dokuzuncu bölümde bahsettiğim, argüman yükümlülüğü ile ilgili gerçeklerden biri, bağımsız öznelliğe karşı argümanın sürekli olarak yenilenmesinin gerekliliğidir. Benzer şekilde, bu durumun kendi kendinden sorumlu aklı ve bağımsızlığı (alanını sınırlayabilse de) geçersiz kılmadığı anlayışı için de durum böyledir. Tartışmanın normal gidişatı bakımından, iki kampta kutuplaşması aşırı kolaydır. Bir tarafta, kendinden sorumlu akıl ve özgürlük ideallerini tutanlar vardır, bunlar bu ideallerin gereği olarak bağımsız antropolojiyi benimsemeleri gerektiğine inanırlar. Bu benimseme genellikle onların ampirist epistemolojiye bağlılıklarına neden olur. Söz konusu epistemolojinin sonsuz kudreti Lockecu özne görüşüne benzer bir görüşü varsayar.[28] Öte yanda, bu bir şekilde kurutulmuş bakış açısını protesto edenler ve bu nedenle de kendilerini söz konusu akıl ve bağımsızlık fikirlerinin tamamını reddetmek zorunda hissedenler bulunur.

Benzer bir şekilde, radikal Aydınlanma –anlaşılabilir ancak geçersiz bir sebeple– güçlü değerlendirmeyi reddeden bir felsefeye itibar eder. Bunun yanında, yaratıcı imgelemin geliştirici gücü subjektif öz anlatım felsefelerine etkide bulunur. Bunlar da, önemli kavramların içinde kaybolduğu kutuplaşmış tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.

• • • •

27 Örneğin bkz., Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945); Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemayer, 1927); Wittgenstein'ın son dönem eserlerinin de bu ışıkta incelenebileceğini düşünüyorum. Buna Michael Polanyi'nin *Personal Knowledge* (New York: Harper, 1964) ve *The Tacit Dimension* (Garden City: Doubleday, 1966) eserlerini de dahil edebiliriz.

28 Bu konuyu uzun uzadıya şurada inceledim: "Overcoming Epistemology", *After Philosophy: End or Transformation?* ed. Kenneth Baynes, James Bohman ve Thomas Macarthy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

Bütün bunlar, kolaylıkla içine kayıp düştüğümüz önyargılardan bizi kurtarmaya ve yerleşik bağımsızlık antropolojileri geliştirmeye çalışan, yukarıda bahsettiğim felsefe kollarının hayati önemine işaret ederler.

Başlangıçta bahsettiğim öteki iki gerilim alanı incelemekte olduğum alan kadar geniş kabul görmez. Aksine bu iki alanın dış hatları sadece çizmekte olduğum modern kimlik betimlemesiyle ortaya çıkar.

Birinci olarak sıraladığım gerilim alanı kaynaklar meselesini içerir. Bu alanda önemli bir çatışma yok gibidir. Büyük teolojik ve metafiziksel inanç farklılıklarına rağmen, adalet ve iyilikseverlik gereksinimi ve bunların önemi konusunda şaşırtıcı bir şekilde aynı fikirdeyiz. Çokça tartışılan kürtaj meselesi de dahil olmak üzere, bir kısım farklılıklar mevcuttur. Ancak bu durumların çok istisna olmaları hem onların öne çıkmasına katkıda bulunur, hem de genel fikir birliğinin anlamlı bir ispatıdır. Mutabakatımızın ne kadar kuşatıcı olduğunu görmek için, kültürümüzün herhangi bir yönünü, daha önceki ve bu uzlaşma dışındaki temel inançlarla karşılaştırmamız yeterli olacaktır: örneğin hukuki işkence, hırsızlık suçu için kötürüm etme veya (saklı ve gizliye karşın) açıkça ilan edilmiş ırkçılığı düşünebiliriz.

O halde normlar etrafında birleşmişken, nedenler konusundaki fikir ayrılığından endişelenmemize gerek var mıdır? Problem olan fikir ayrılığı değildir. Aksine mesele, iyilikseverlik ve adalete olan kapsamlı ahlaki bağlılığımızı hangi kaynakların destekleyeceği meselesidir.

Kamuoyu tartışmalarımızda, emsalsiz katılıktaki standartlar bu formlar bağlamında ortaya atılırken bunların hiçbirine karşı açıkça meydan okunmamıştır. Yeryüzündeki bütün insanların hayatı ve refahıyla ilgilenmemiz beklenir; insanlar arasındaki evrensel adalete katkıda bulunmamız umulur; evrensel haklar bildirimine destek veririz. Tabii ki bu standartlar düzenli bir şekilde geçiştirilir. Bu standartlara katılırken önemli ölçüde iki yüzlülük gösterir ve bunlara itirazi kayıtlar düşeriz. Fakat yine de bunlar herkesçe kabul edilmiş standartlardır. Söz konusu standartlar, zaman zaman insanları eyleme de geçirirler –büyük ölçüde televizyon propagandasından kaynaklanan açlıkla mücadele kampanyaları ya da *Band-Aid* benzeri hareketler bunlara örnek verilebilir.

Bu standartları hangi ölçüde ciddiye alırız (bu ise kişiden kişiye farklılık gösterir)? Bu durumda acaba bunlar nasıl tecrübe edilirler? Bu standartlar müspet talepler, yetersiz, kötü veya karşılanmadığı için suçlu hissettiğimiz standartlar olarak hissedilebilirler. Pek çok insanın, muhtemelen zaman zaman neredeyse hepimizin, onları bu şekilde tecrübe ettiğimizde hiç şüphe yoktur. Ya da belki de bazen bu standartları karşıladığımızda, kendi değerimiz hakkındaki kanaatimizde bir artış olabilir. Ya da böyle bir durumda, genellikle bu standartları karşılayamadığımızda hissettiğimiz sıradışı fakat baskıcı duygudan anlık bir kurtuluş bize "mutluluk" yaşatabilir. Ancak, insanın fazlasıyla yardıma ya da adaletle davranılmaya layık olduğu algısıyla, saygınlık ya da değer duygusuyla harekete geçirilmek oldukça farklı bir şeydir. Bu noktada aslında bu standartların altında yatan ahlak kaynaklarıyla temasa geçeriz.

Gördüğümüz üzere bu kaynaklar pek çoktur. Ancak hepsinin ortak noktası bu türde olumlu bir destek sunmalarıdır. Orijinal Hıristiyan *agapē* algısı, Tanrı'nın insanlara beslediği sevgidir ki bu sevgi insanların yaratılmışlar olarak iyi oluşlarıyla bağlantılıdır (iyi oldukları için mi sevildikleri ya da sevildikleri için mi iyi olduklarına karar vermek zorunda olmasak da). İnsanlar da inayet vasıtasıyla bu sevgiye katılırlar. Burada yaratılmışlar Tanrı tarafından tasdik edilirler. Bu tasdik etme Tekvin kitabı birinci bölümde yaratılışın her bir evresinde yinelenen "ve Tanrı iyi olduğunu gördü" ifadesinde yerini bulur. *Agapē* böylesi bir "iyi görme" ile bağlantılıdır.

Agapē algısını takip eden farklı, az ya da çok sekülerleşmiş fikirlerin tamamı benzer nitelik taşır. Bu nedenle, yukarıda iddia ettiğim gibi, Aydınlanma natüralizmi kısmen dini reddederken, doğal arzuların masumiyetini ilk kez teslim ettiği düşüncesiyle hareket etmiştir. Aydınlanma natüralizmi bu konuda asketizm ilkelerinde zımnen var olan kavramalara karşı koyduğunu düşünmüştür.

Yüksek standartların güçlü kaynaklara ihtiyacı vardır. Bunun nedeni şudur: ahlaki bir talebi, yerine getirilmemiş yükümlülük duygusunu ya da suçluluk duygusunu gidermek ya da tam tersine kendi kendini tatmin etme gereksinimini yerine getirmek amacıyla karşılamak ahlaki olarak kötücül, hatta tehlikeli neticeler doğurur. Olumsuz tek netice iki yüzlülük değildir. Talep üzerine iyilikseverlik şeklindeki ahlaklılık, bunu yapamayanlarda kendi kendini kınama duygusunu ortaya çıkarır. Aynı şekilde, bu algı

kendi kendini gerçekleştirme dürtülerinin de değersizleştirilmesi neticesini doğurur; çünkü egoizm bu standartları karşılamamızı engelleyecek pek çok engel ortaya çıkarır. Nietzsche bunu gereksiz bir abartı gibi göstermek için vurgulu bir şekilde ele alır. Aslında, Nietzsche'nin eleştirisi derin bir düşünceye dayanır. Eğer ahlaklılık sadece olumsuz saiklerle harekete güdülenen bir şey ise, yani iyilikseverliğe muhatap olan kişinin değerli bir varlık olduğu kabulüne dayanan bir iyilikseverlik yoksa o halde merhamet, merhamet eden açısından yıkıcı ve merhamete konu olan kişi açısından da onur kırıcıdır. Aslında bu durumda iyilikseverlik etiği savunulamaz hale gelebilir. Nietzsche'nin meydan okuması, meselenin kökenine inen derin bir analizdir, çünkü filozof tam olarak böylesi bir varlık onayını ortaya çıkarabilecek sebebi araştırmaktadır. Nietzsche bu onaya iyilikseverlik etiğinin engel olduğu gibi sarsıcı bir sonuca varır. Nietzsche'nin yanılmış olabilmesi, sadece eğer *agapē*, ya da bunun seküler haleflerinden biri mevcutsa mümkündür; aksi halde filozof haklıdır.

Talep üzerine iyilikseverliğin Nietzsche'nin incelemediği başka neticeleri de mevcuttur. Tehditkâr değersizlik duygusu da kötülüğün dışa yansıtılması neticesine yol açabilir. Bu durumda kötülük ya da başarısızlık başka insanlar ya da gruplarla özdeşleştirilir. Onların karşısında yer aldığım için vicdanım temizdir, ancak ne yapabilirim? Onlar evrensel iyilikseverliğe engel teşkil ederler; bu nedenle onların tasfiye edilmesi zorunludur. Bu anlayış siyasi tayfın aşırı uçlarında çok tehlikeli bir hal alır; Dostoyevski bu durumun keyfiyetini benzersiz bir derinlikte analiz etmiştir.

Dostoyevski'nin zamanında ve günümüzde pek çok genç insan bazen gerçekten kötü koşullar, bazen de hayatlarına anlam katma ihtiyacıyla siyasi aşırılıklara sürüklenirler. Anlamsızlık yanında çoğunlukla bir de suçluluk duygusu eşlik ettiğinden, bu kişiler bazen bir kutuplaştırma ideolojisine boyun eğerler. Böylece karanlığın güçlerine karşı amansız bir muhalefet hareketinin saflarına katılarak, bir arınmışlık ve de istikamet duygusu elde ederler. Muhalefet ne kadar acımasız, hatta şiddetli olursa, kutuplaşma da o derecede kesin olarak temsil edilir; kötülükten ayrılma, dolayısıyla da arınmışlık duygusu da o kadar güçlü olur. Dostoyevski'nin *Devils*'i modern dönemlerin en büyük belgelerinden birisidir, çünkü evrensel sevgi ve bağımsızlık ideolojisinin şiddetli bir nefreti nasıl maske-

leyebileceğini gösterir. Ahlaksız bir dünyaya karşı yöneltilmiş bu nefret yıkım ve despotluk üretir.

Bütün bunlardan çıkan soru, kendi adalet ve iyilikseverlik standartlarımıza sürekli olarak bağlı kalarak ahlaki imkânlarımızın üstünde yaşayıp yaşamadığımız meselesidir. Bu standartları sürdürmek için yeterince güçlü olan ve bizim açımızdan hâlâ muteber "iyi görme" vasıtalarına sahip miyiz? Eğer bu vasıtalara sahip değilsek, o halde bu standartları azaltmak hem daha dürüstçe hem de saha sağduyulu olacaktır. Bu bağlamda, 19. bölümde kısaca ortaya attığım problem tekrar gündeme gelir. Dinin tabiata karşı karalayıcı tutumunu reddetme esasına bağlı olan natüralist "iyi görme" acaba özünde asalak bir görüş değil midir? Bu asalaklık iki anlamda olabilir: bir defa natüralist onaylamanın kökeninde, sözde bir inkâr tavrı vardır; bunun yanı sıra da natüralist anlayışın evrensel iyilikseverlik için esas aldığı temel model *agapē*dir. O halde natüralist bakış açısı ortadan kaldırmaya çabaladığı dinin çöküşü durumunda acaba kendisi ayakta kalabilecek midir? Başka bir ifadeyle "karalama" ortadan kalktığında, acaba onaylama hayatta kalabilecek midir?

23. bölümün 6. kısmındaki tartışmayı takip edecek olursak, problem bir başka şekilde de ortaya çıkabilir. Belki de Aydınlanmanın ahlaki onaylama tavrı, aslında son derece idealize edilmiş, ilahi takdir düzeni anlayışı sonrası bir tabiat görüşüne dayanan, kendinden son derece emin bir duruştu. Fakat acaba bu onaylama, çağdaş post-Schopenhauercu insan güdülerinin karanlık derinlikleri anlayışımız karşısında ayakta durabilecek midir? Acaba bir yerlerde Nietzsche'nin talep ettiği bedeli ödemeksizin bütün bunları iyi olarak görmemizi sağlayabilecek başkalaştırıcı bir güç var mıdır?

Ya da acaba iyilikseverlik bir şekilde, iyiliğe konu olan kişinin değerli veya değersiz olup olmadığına bakmaksızın, akıl sahibi, bağımsızlaşmış modern insanlar olarak saygınlığımızın gerekli kıldığı, kendimize borçlu olduğumuz bir görev olarak algılanmak zorunda mıdır? Eğer durum böyleyse, Dostoyevski'nin betimlediği dünyaya, görünürde iyilikseverlik eylemleri olan şeylerin aslında küçümseme, hatta nefret ifadeleri olduğu bir ortama ne ölçüde yakın dururuz?

Belki de bir başka soruyu daha burada ele almalıyız. Acaba natüralist onaylama, sağlığı ve gücü tam olduğu zamandaki bir insan tabiatını mı esas almıştır? Acaba bu onaylama, kalıcı şekilde engelli

olanlara, örneğin zihinsel engelli, itibarsız bir şekilde ölenlere, genetik kusurlu fetüslere yardıma da teşvik eder mi? Belki de bunu yapamayacağı ve bu durumun natüralizmin lehine olduğu yargısına varılabilir; belki de bu umutsuz vakalarla vakit harcanmamalıdır. Fakat Rahibe Teresa ya da Jean Vanier'in meslek hayatları Hıristiyan maneviyatından doğan farklı bir modele dikkatimizi çeker.

Bu soruları sorarken tarafsız olmadığımı açıkça söyleyebilirim. Soruları yanıtlamaktan (kısmen hassasiyetten, ancak büyük oranda da argüman eksikliğinden) sakınmış olsam da, okuyucu bakışımın olumlu yönde olduğunu, bu konularda natüralist hümanizmin yetersiz olduğunu düşündüğümü –ya da belki daha iyi bir ifadeyle, natüralist kaynakların gücü ne kadar büyük olsa da, belirli teist perspektiflerin potansiyelinin karşılaştırılmayacak derecede daha büyük olduğunu düşündüğümü– düşünür. Bu perspektifi Dostoyevski benim burada yapabileceğimden çok daha iyi bir şekilde tanımlamıştır.

Ancak burada bahsi geçmiş soruların başka bir istikamette, teist görüşlere yöneltilmiş şekilde de sorulabileceğinin farkındayım. Benim buradaki amacım puan kazanmak olmamıştır; daha ziyade iyilikseverlik ve adalete olan açıkça ifade edilmiş bağlılığımızı ayakta tutabilecek ahlak kaynakları etrafında bu türde soruları teşhis etmekti. Bu soruların tamamı yöntemsel meta-etiğin etkisi altında gözden kaçırılır.[29] Yöntemsel meta-etik, bu değerlere bağlılığımızı ahlaki sorumluluklar prizması vasıtasıyla görmemizi sağlar; böylece bu değerlerin olumsuz yüzlerini daha da baskın ve rahatsız edici kılar ve ahlak kaynaklarını görüş alanının dışına iter. Ancak betimlemiş olduğum modern kimlik algısı bu alanı tekrar ön plana çıkarır.

25.5

Şimdi çok kısa bir şekilde üçüncü alanı incelemek istiyorum. Araçsalcılık eleştirisi tartışmasından şöyle bir sonuç ortaya çıkmıştı: niteliklerin/değerlerin çoğulluğu, dolayısıyla da bunlar arasında ge-

• • • •

29 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra: Fontana, 1985), Bölüm 10'da, zorunluluk anlayışının hâkim metaetik açısından hayati yetinigösterir. Williams'ın bölümü "Morality, the Peculiar Institution" şeklinde isimlendirilmiştir ve bu makalenin eğilimi konusunda bazı işaretler verir.

nellikle ortaya çıkan çatışmaları tanımamız gerekir. Diğer görüşler bu çatışmalarda rol alan niteliklerden birinin meşruiyetini ortadan kaldırarak söz konusu çatışmayı maskeler. Araçsalcılar, dışavurumsal gerçekleştirmenin veya tabiatla bağların koparılmasının bedelini görmezden gelirler, çünkü bunları tanımazlar. Modernite eleştirmenleri tıpkı onlar gibi bu nitelikleri ciddiye almaya değer görmezler. Çünkü onlar açısından bu nitelikler subjektivist yanılsamadan ibarettir. Subjektif gerçekleştirme taraftarları "bağımsızlaşma"nın önünde hiçbir şeyin durmasına müsaade etmezler.

İyilikseverlik hakkında henüz bitirdiğimiz tartışma, bizi Nietzsche ve Dostoyevski'nin farklı şekillerde aydınlatıcı bir şekilde inceledikleri önemli bir çelişkiyle yüz yüze getirir. Buna göre, iyilikseverlik gereksinimi, kendini sevme ve kendini gerçekleştirme konularında yüksek bir bedel gerektirebilir; neticede kendi kendini tahrip etme, hatta şiddet şeklinde bir bedel ödenmesini gerektirebilir.

Aslında kültürümüzde birkaç yüzyıldır bunun farkına varılmıştı. Dinin asketik talepleri karşısında natüralist başkaldırı ve daha önce sağduyulu fertlerin paganizm lehine Hıristiyanlığa karşı sessiz başkaldırıları, son derece yüksek bir bedelin talep edildiğinin en azından kısmen fark edildiğini gösterir.

Günümüzde Nietzsche'den esinlenen yazarlar bu çatışmayı daha açık şekilde ifade etmişlerdir. Michel Foucault'nun son dönem eserlerindeki önemli temalardan biri, yüce etik ve manevi ideallerin genellikle dışlama ve hükmetme ilişkileriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermek olmuştur. William Connolly, Foucault düşüncesinin bu yönünü oldukça iyi formüle eder.[30] Çağdaş feminist eleştiri, tinsel hayat anlayışlarının kadını nasıl dışladığını, onlara ikinci derece bir konum verdiğini ya da kadınları erkeklerden aşağı konumda saydığını göstermek suretiyle bu anlayışa büyük katkıda bulunmuştur.[31] Bu ya da öteki şekillerde hiper-niteliklerin/değerlerin bizi engelleyebileceği ya da bize tahakküm edebileceği anlayışı, birinci kısımda (bölüm 3.2-3) incelediğim gibi, geleneksel din ve ahlaka karşı natüralist isyanın motiflerinden birisiydi.

• • • •

30 Örneğin bkz., William Connolly, "Taylor, Foucault and Otherness", *Political Theory 3*, no. 3 (Ağustos 1985), 365-376.

31 Örneğin bkz. siyaset teorisi geleneği tartışması, Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

Bana göre bütün bu örneklerden genel bir hakikat ortaya çıkar: en yüce tinsel idealler ve özlemler aynı zamanda çok ezici ve ağır bir yükü insanlığın omuzlarına yükleme tehdidi taşırlar. İnsanlık tarihinin büyük tinsel görüşleri, aynı zamanda zehirlenmiş kadehlerin, anlatılamayan acıların ve hatta vahşetin nedenleri idi. İnsan hikâyesinin en başından beri, din, ulu olanla bağlantımız, sanki tanrıları memnun etmek istiyorsak bizden bir şeyler koparılmalı ya da kurban edilmeliymiş gibi, tekrar tekrar fedakârlıkla, hatta kötürüm etmeyle birlikte anılır.

Bu Aydınlanma düşünürlerinin, özellikle de "yeni-Lukretiuscu" diye adlandırdığım bakış açısına sahip olanların (bölüm 19.3) iyi bir şekilde incelediği eski bir temadır. Fakat üzüntülü hikâye dinle sonlanmaz. Kharkov kıtlığı ve Ölüm Tarlaları hadiseleri, en yüce insan mükemmelliği ideallerini gerçekleştirme çabalarında ateistler tarafından gerçekleştirilmiştir.

O halde, dinin ya da ahlaki tutkuyu kesin kanıtın önüne koymakla bir anlamda dine benzeyen *millenarist*/bin yılcı ideolojilerin tehlikeli oldukları söylenebilir. İhtiyacımız olan aklı başında, bilimsel bakış açısına sahip, seküler bir hümanizmdir.

Henüz bütünüyle incelenmemiş olsa da, yeni-Lukretiuscu tutum, zenginliğine rağmen hâlâ son derece basittir. Bunun sebebi, burada incelemekte olduğum perspektifle çeşitli natüralistlerin ve Nietzscheci felsefelerin kendini feda etme ahlakı karşısındaki eleştirileri arasındaki önemli farktan kaynaklanır. Karakteristik olarak, bunlar tinsel bir özlemin kendi kendine zarar verici neticelerini bu tinsel bağlılığın reddedilme gerekçesi olarak görürler. Bu düşünce ekolleri bir kez daha yaşamsal bir hataya düşerek, eğer bir nitelik üzüntüye veya yıkıma götürüyorsa, o halde o niteliğin zorunlu olarak geçersiz olduğuna hükmederler.

Bu yüzden, Aydınlanma natüralizmi asketizmin nelere mal olduğunu göstermekle Hıristiyanlığı geçersiz kıldığını varsaydı. Nietzsche, ahlakı, sadece kıskançlık ya da zayıfların kullandığı bir düzen veya hınç olarak gören ve dolayısıyla bizi ahlaki bağlılık iddialarımızın tümünden mahrum bırakan bir "ahlak" betimlemesi öne sürdü.[32] Foucault da yazılarında hiçbir iddiayı bağlayıcı görmeyen (bana göre) "imkânsız tarafsızlık" iddiasını dile getirdi.

• • • •

32 Fakat Nietzsche'nin düşüncesi her zaman olduğu gibi bundan çok daha karmaşık ve çok yönlüdür. Bkz. "Was bedeuten asketische Ideale?", *Jenseits von Gut und Böse.*

Ancak bu muhakeme şeklinin bütünüyle hatalı olduğunu iddia ettim. Bunun bir nedeni potansiyel olarak yıkıcı bazı ideallerin gerçek ahlaki niteliklere yönlendirilebilmesidir; bazıları kuşkusuz bir biçimde bu özelliğe sahiptir. Platon ve Stoacıların etiğini yalnızca yanılsama olarak bir kenara atmak mümkün değildir. İnanmayanlar bile, gözlerini kapamazlar ise, seküler bir tarzda yorumlayacakları İncil'de güçlü bir cazibe bulacaklardır. Bunun yanı sıra, at gözlüklü bir kendi kendine yeterlik hissine kapılmadıkları takdirde, Hıristiyanlar da tarihte inanç adına yapılmış olan olağanüstü yıkımı fark edeceklerdir.

İşte bu nedenle, dini bir boyuttan ya da tarihe duyulan esaslı bir ümitten yoksun, çıplak bir seküler bakış açısını benimsemek, ikilemden kurtulmak için iyi bir yol değildir; fakat bu tutum söz konusu ikilemlerle yaşamak için iyi bir yol olabilir. Böylesi bir seküler bakış bizi ikilemden kurtaramaz, çünkü bu da söz konusu ikilemi "boğar". Bu bakış açısı, insanlığın kavradığı en derin ve en güçlü tinsel özlemlerin bazılarına karşı içimizdeki yönelimi boğmayı gerektirir. Bu da aslında ödenecek ağır bir bedeldir.

Diğer taraftan, bu, biraz bedel ödememiz nedeniyle, söz konusu seküler bakış açısının en güvenli tutum olamayacağını söylemek değildir. Sağduyu, bize sürekli umutlarımızı azaltmayı ve görüş sahamızı kısıtlamamızı tavsiye eder. Fakat seküler bakış açısında insanlığımıza ait hiçbir şey inkâr edilmemiş gibi davranırsak, kendimizi kandırmış oluruz.

Söylenecek son söz bu mudur? Bir şeyler reddedilmek zorunda mıdır? Çeşitli türde tinsel lobotomilerden biriyle kendimizi yaralama seçeneklerinden birini seçmek zorunda mıyız? Belki de. Bu seçimi yapmak zorunda olmayacağımızı vadeden bakış açılarının çoğu kesinlikle seçici körlüğe dayanır. Belki de bu kitapta üzerinde durulan temel mesele budur.

Ancak bu çalışmayı bu karamsar ruhla gerçekleştirmedim. Burada giriştiğim çalışma, bağımsızlaştırıcı türde bir çalışmadır. Bana bu çalışmayı yapma konusunda ilham kaynağı olan ve sürekli yinelediğim önsezi, basitçe kültürümüz içinde tini boğma eğiliminde olmamızdı. Bu tini boğma eylemini kısmen henüz başvurduğum sağduyu nedeniyle, özellikle de yüzyılımızdaki *millenarist*/bin yılcı ideolojilerin neticesi olan korkunç yıkım tecrü-

besinden sonra yaparız. Bunun yanında, kısmen de egemen öğretilerimizden biri olan modern natüralizm eğiliminden dolayı tinin sesini kısmayı isteriz; kısmen de bunu her tarafımızı kuşatan partizan dar kafalılıktan dolayı yaparız. Pek çok niteliği resmi hikâyemizden çıkarıp attık. Bu niteliklerin/değerlerin gücünü felsefi gerekçe katmanlarının altına çok derinlere gömdük, öyle ki bu nitelikler boğulma tehlikesi altındadırlar. Daha doğrusu, bu nitelikler bize ait oldukları için, insani nitelikler oldukları için, asıl boğulma tehlikesi yaşayan bizleriz.

Bu eserin amacı bir tür geri kazanımdı, gömülü nitelikleri yeniden ifadelendirmek suretiyle gün yüzüne çıkarmaktı –böylece bu kaynakları yeniden güçlendirmek, ruhun yarı çökmüş ciğerlerine yeniden hava üflemekti.

Bazı okurlar bunu fazla abartılı bulabilirler (bu türde okurlar muhtemelen kitabı okumayı çoktan bırakmışlardır). Belki de ben, dış dünya üzerinde çok az etkisi olan akademi dünyasının dar kafalılığı karşısında biraz aşırı tepkide bulunuyorum –akademinin bu kadar etkisiz olduğunu düşünmesem de. Başkaları beni büyük bariz bir tutarsız adaletçilikle –ya da sorumsuzlukla bile– suçlayabilir. Buna göre, eğer en yüce fikirler potansiyel olarak en yıkıcı olanlar ise, o halde ihtiyatlı yol en güvenli olanıdır. Öyleyse güçlendirici niteliklerin gelişigüzel geri kazanımına kayıtsız şartsız sevinmemeliyiz. Sağgörüye dayanan küçük çaplı bir bastırma tutumu akıllıca bir yaklaşım olabilir.

İkilemin kaçınılmaz olduğu, en yüce manevi özlemlerin zorunlu olarak tahrip etmeye ya da yıkıma götüreceği varsayımı dikkate alındığı takdirde, sağduyulu bir strateji anlamlıdır. Ancak eğer desteklenmemiş son bir iddiada bulunacak olursam, bu yıkım ihtimalini kaçınılmaz kaderimiz olarak kabul etmiyorum. Tahrip etme ikilemi, bir anlamda bizim en büyük manevi zorluğumuzdur, fakat asla değişmez kaderimiz değildir.

Bu nasıl ispatlanabilir? Bunu burada yapamam (ya da dürüst olmak gerekirse, şu noktada hiçbir yerde yapamam). Bu konuda büyük bir umut kaynağı mevcuttur. Bu umudun Yahudi-Hıristiyan teizminde (bağlılarının tarihteki karneleri çok kötü olsa da) mevcut olduğuna inanıyorum. Özellikle de bu umut söz konusu inancın temel vaadi olan insanların Tanrı tarafından tasdik edilmesinde

bulunur. Bu vaatteki tasdik, insanlığın kendi başına elde edebildiklerinden mutlak olarak daha mükemmeldir.

Ancak bunu tam olarak anlatmak için bir başka kitap daha gerekir. Bu sonuç bölümündeki amacım, modern kimlik betimlememin zamanımızdaki ahlak durumuyla ilgili görüşlerimizi nasıl şekillendirebileceğini göstermekle sınırlıydı.

Dizin

Abrams, M. H. 571, 667
Adams, Henry 350
Adkins, A. W. H. 188
Adorno 7, 640, 723, 724, 730, 754, 762, 767
Akiva 409
Alberti, Leon Battista 304, 305
d'Alembert, Jean le Rond 527
ampirizm 252, 376
Anderson, Benedict 173, 438, 631
Ansiklopedist 507, 512, 533, 538
Aquinas, Thomas 291, 330, 372, 392
Arendt, Hannah 320, 545, 755
Ariès, Philippe 440, 442, 444-446
Aristoteles 33, 102, 113, 114, 137, 180, 196-198, 214, 229, 248, 252, 255, 259, 262, 282, 285, 287, 288, 318, 347, 354, 362, 390, 421, 423, 431, 545, 563-565, 568, 569, 572, 638, 665, 666, 720
Arnauld, Antoine 244, 539
Arnold, Matthew 620, 621, 627, 634, 741, 769
atomizm 292, 294, 295, 628
Auden, W. H. 14, 731, 743
Auerbach, Erich 435
Aufklärer 487
Augustinus 41, 112, 139, 155, 159, 191, 192, 199-203, 205-222, 224, 230, 234, 235, 242-244, 250, 271, 272, 280, 281, 322, 330, 331, 333, 373-375, 379, 383, 388, 389, 412, 413, 472, 473, 477, 478, 491, 492, 496, 504, 507, 538-540, 548, 549, 553, 589, 590, 608, 626, 651, 659, 666, 669, 670, 679
Aydınlanma 12, 33, 48, 120, 136, 140, 141, 166, 169, 170, 219, 246, 253, 265, 266, 353, 354, 361, 365, 367, 370, 373, 385, 386, 404-406, 422, 423, 463, 468-470, 476, 480, 483-485, 487, 490, 492, 493, 496, 498-503, 507, 509, 511-515, 519-521, 523-526, 531-534, 537, 538, 541, 549, 550, 553-555, 562, 564, 565, 576, 579-583, 585, 587-589, 591, 595-598, 602, 605-610, 614, 615, 622, 625-627, 630, 651, 653, 656, 666, 677, 711, 727, 729, 747-749, 758, 762, 763, 767, 769, 774, 776, 778, 781

BA prensibi 101, 102, 118, 121, 124, 126, 164, 173
Bacon, Francis 141, 249, 253, 290, 303, 319-321, 346-349, 353, 362, 366, 392, 402, 614
Baudelaire, Charles 14, 639, 640, 646-648, 654, 658-670, 674, 676-678, 693, 697, 752
Baumgarten, Alexander 566
Beccaria, Cesare 483, 598
Bellah, Robert 71, 73, 765-767, 769
Benjamin, Walter 639, 699, 724, 725

Bentham, Jeremy 140, 141, 144, 168, 469, 483, 484, 490, 496, 497, 501, 503, 510, 512, 520, 580, 598, 615, 622, 691, 749
Berman, Marshall 755
Bernstein, Richard 738, 759
Blackburn, Simon 94, 102, 104
Blake, William 558, 640, 690
Block, Ned 100
Boileau, Nicholas 454
Bolton, Robert 340
Borgman, Albert 753, 755, 772
Bossuet, Jacques 295
Bovillus 303
Boyle, Robert 321, 348
Breton, André 709, 710, 713, 714
Bruner, Jerome 64
Bruno, Giordano 631, 647, 648
Bunyan, John 280, 436

Calvin, Jean 280, 666
Cambridge Platonculari 355, 377, 378, 380, 385, 412, 419
Camus, Albert 623, 669, 749
Carlyle, Thomas 615, 639, 741
Cassirer, Ernst 239, 376, 378, 379
Celan, Paul 14, 733, 734
Cézanne, Paul 306, 707
Chrysippus 213, 281
Cicero 237
Clarke, Samuel 385, 386
Coleridge, Samuel Taylor 457, 559, 574, 575, 620, 637, 639, 651, 652, 690, 691, 696, 724, 735
Condillac, Etienne 70, 299
Condorcet, Marie Jean Antoine 469, 484, 490, 498-500, 523, 534, 535, 589
Connolly, William 780
Conrad, Joseph 177, 317, 633, 634, 675
Constable, John 578, 635, 652, 653, 690
Corneille, Pierre 235, 238, 239, 322
Cotton, John 336, 341, 612
Courbet, Gustave 655-657
Cranmer, Thomas 340
Cudworth, Ralph 252-254, 377, 379
Cumberland, Richard 369, 398

Dada 709, 710
Daniélou, Jean 201
Darwin, Charles 529, 612
Davidson, Donald 101
davranışçılık 65, 101, 181, 267
Defoe, Daniel 280, 435
Deizm 243, 363, 370, 371, 373-375, 379, 383, 385-387, 402-406, 408, 409, 411, 413-418, 422, 424, 426, 427, 430, 457, 465, 468, 469, 483, 484, 488, 489, 491, 496, 497, 507, 508, 514, 537, 538, 540, 546, 549, 560, 562, 563, 579, 595, 609, 610, 612, 659, 720
Derrida, Jacques 73, 736, 738, 740, 752, 759
Descartes, René 11, 12, 61, 98, 143, 196, 198, 199, 205, 206, 207, 217-228, 230-239, 241-250, 253, 255, 257, 258, 270, 271, 277, 278, 283, 285, 298, 331, 353, 430, 431, 433, 454, 457, 465, 466, 478, 491, 492, 552, 589, 618, 683, 773
Diderot, Denis 490, 498, 499, 504-506, 508, 516, 519, 527-530, 533, 538, 546
Dod, John 293, 336, 338
Dostoyevsky, Fyodor 48, 623, 683
Du Bos, Abbé 566
Dumont, Louis 434, 463
Dunn, John 334, 360, 361, 364, 366
Dunne, John 78

Durie, John 349
Du Vair, Guillaume 238

Eliot, T. S. 454, 640, 647, 650, 693, 696, 697, 702, 704, 718, 722, 727, 728, 730, 732, 739-741, 743, 744, 757, 763
Emerson, Ralph Waldo 350, 620, 749, 763
Epictetus 229, 236, 270, 281, 380, 381, 389, 392, 477
Epikür 198, 279, 423, 479, 521, 522, 528, 671; ~cü 68, 198, 248, 273-275, 383, 388, 394, 423, 497, 508, 521, 522; ~cülük 68, 476, 477, 507
Erasmus 159, 281, 332, 372, 414, 666
Erasmuscu gelenek 373, 377, 379, 402, 413, 497, 538, 659, 665, 666
Erikson, Erik 41, 53
ekspressivizm 518, 529, 540, 548, 567

Fauvizm 674, 698
Fichte, Johann Gottlieb 62, 551
Ficino, Marsile 303, 379, 385, 419, 420, 576, 631, 669
Fielding, Henry 435
Flaubert, Gustave 653, 662
Foucault, Michel 11, 32, 73, 120, 162-164, 203, 246, 270, 502, 699, 736-738, 740, 752, 759, 766, 780, 781
Frankfurt ekolü 165, 185, 762
Freud, Sigmund 41, 60, 81, 267, 612, 623, 675, 676, 711, 749
Friedrich, Caspar David 578, 635, 653, 690, 703
Friedrich, Hugo 278, 663, 664
Frye, Northrop 158
fütürizm 650, 690, 708, 709, 712-714, 739, 740

Gandhi, Mohandas 479
Garrison, William Lloyd 608
Gassendi, Abbé 259, 366
Gauguin, Paul 707
Geertz, Clifford 13, 134, 135, 181
Gerson, Jean 292
Gilson, Etienne 200, 201, 203, 207, 211, 212, 217
Goethe, Johann Wolfgang 272, 439, 449, 476, 529, 554, 557, 560, 563, 620, 638, 697, 769
Gombrich, E. 304, 305
Greven, Philip 459, 474
Grotius, Hugo 137, 144, 292, 355, 385

Habermas, Jürgen 11, 13, 110, 133, 142, 144-147, 162, 767, 768, 772
Hall, Joseph 336, 337, 339, 366
Hare, R. M. 94, 110, 122, 127, 133, 140, 145, 146, 772
Hartman, David 13, 408, 409
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 4, 7, 110, 457, 463, 515, 551, 557, 560, 563, 567, 584, 588, 621, 632, 637, 651, 669, 696, 723; ~ci 309, 597, 685
Heidegger, Martin 62, 73, 84, 88, 178, 214, 269, 286, 390, 438, 525, 681, 695, 696, 700, 728, 736, 742, 774
Helvétius 469, 484, 488, 496, 499, 503, 505, 506, 519, 533
Herbert, Zbigniew 14, 732-734, 739
Herder, Johann Gottfried 9, 317, 557, 559, 560, 563, 565, 568-571, 573, 629, 637
Hill, Christopher 295, 346, 347, 349, 657
Hobbes, Thomas 70, 138, 144, 298, 299, 322, 358, 376, 384, 394, 476, 580
Hofstadter, Douglas 269, 527, 528
Holbach, Paul Henri 469, 470, 484, 493, 494, 500, 504-506, 508, 509, 523, 527, 533, 534, 546

Homer 112, 187-190, 572, 720, 727
Hooker, Thomas 333, 354
Horace 451
Horkheimer, Max 730, 754, 762
Hölderlin, Friedrich 559, 565, 566, 577, 578, 584, 585, 588, 624, 625, 690, 703
Hulme, T. E. 647, 650, 666, 667, 693-697, 699, 704, 707, 715, 730, 741
Humboldt, Wilhelm 9, 63, 65, 580, 629, 691
Hume, David 87, 373, 396, 399, 403, 415, 429, 430, 470, 516, 519, 520, 521, 524, 525, 607
Husserl, Edmund 257, 695
Hutcheson, Francis 373, 375, 393-403, 406, 407, 415, 416, 419, 428, 429-433, 457, 513, 520, 521, 546, 547, 560, 563, 566, 626
Huxley, Thomas 614, 615

Jansenizm 670
Jefferson, Thomas 445, 599, 600
Joachim, Fiore'li 585
Joyce, James 436, 635, 699, 728, 732, 739, 741

Kafka 763
Kahn, Charles 214
Kakar, Sudhir 72, 73
Kalvinizm 343, 345, 670
Kant, Immanuel 7, 32, 109, 110, 128, 133, 137, 139-144, 147, 148, 155, 156, 191, 235, 270, 331, 455, 473, 478, 489, 537, 542, 549, 550-555, 557, 566, 575, 579, 580, 581, 583, 584, 625, 626, 638, 641, 642, 648, 663, 671, 680, 715, 773
Kartezyen 207, 209, 220, 226, 227, 233, 238, 239, 241-245, 250, 253, 266, 277, 278, 285, 287, 289, 379, 432, 473, 476, 478, 512, 526-529, 539, 675
Kenner, Hugh 697, 705, 717, 718, 728
Kierkegaard, Soren 331, 679, 681, 684, 753
King, Martin Luther, Jr. 41, 53, 54, 185, 282, 328, 340, 342, 343, 372, 609, 670, 671
Kołakowski, Leszek 29
Kraus, Karl 160, 705

La Boétie, Etienne 279
La Mettrie, Julien 506, 508
La Rochefoucauld, François 322, 394
Lamartine, Alphonse 558
Lanson, Gustave 239
Laplace, Pierre Simon 492, 700, 722
Lawrence, D. H. 642, 674, 698, 699, 704, 741, 752, 768
Le Nôtre, André 456
Leibniz, Gottfried Wilhelm 219, 252, 331, 404, 419, 421, 489, 569
Lessing, Gotthold Ephraim 374, 417
Lévinas, Emmanuel 736
Lewis, Jan 445, 446, 459
Lewis, Wyndham 696, 718
Locke, John 31, 70, 86, 87, 91, 137, 245, 246, 253-267, 270, 271, 283, 292, 293, 296, 298, 299, 312, 322, 334, 348, 354-371, 373-375, 380, 383, 384, 386, 387, 392-395, 397, 402, 403, 415, 418, 419, 428, 430, 433, 457, 465, 466, 478, 485, 488, 499, 502, 520, 521, 526, 554, 560, 563, 580, 595, 612, 773, 774
Lovejoy, A. O. 247, 418, 557
Lukács, György 700, 701, 723, 754
Lukretius 275, 521-524, 528, 781
Lyotard, Jean-François 699, 739, 740

MacIntyre, Alasdair 10, 11, 39, 86, 114, 235, 764, 769
Mackie, John 24, 94, 102-104, 132, 264, 265, 395
Macpherson, C. B. 296
Mahler, Gustav 672, 673
Mallermé, Stéphane 668
Mandeville, Bernard 393, 399
Manet, Edouard 653, 657
Mann, Thomas 672, 693, 694, 726, 728, 732, 739, 741, 763, 768
Marcuse, Herbert 580, 640, 754, 762
Marinetti, Filippo 708, 709, 713, 714
Marx, Karl 434, 551, 588, 615, 621, 629, 640, 723, 754, 756
Marksizm 34, 48, 158, 172, 307-309, 323, 513, 515, 621, 700, 723, 732, 749, 762
materyalizm 269, 491, 493, 504-506, 508, 509, 526-529, 563, 617, 621, 664, 694
Mather, Cotton 612
Mather, Samuel 350
Mead, George Herbert 65, 767
Méré, Chevalier de 476
Merleau-Ponty, Maurice 249, 264, 269, 528, 695, 706, 707, 774
Mersenne, Marin 137, 469, 470
Metodizm 414, 458
Mill, John Stuart 7, 31, 128, 129, 691, 753
Miller, Perry 280, 334, 335, 350
Milton, John 662
Molière, Jean-Baptiste 322
Montaigne, Michel 12, 272-280, 317, 522, 523, 589
Montesquieu, Charles Louis 297, 507
More, Henry 377
Mornet, Daniel 448, 450, 452, 455, 456, 469, 507, 530, 531
Murdoch, Iris 19, 140, 157, 158, 167
Musil, Robert 73, 698, 699
Musset, Alfred 558

Naturalizm 47, 48, 58, 93, 102, 114-118, 120, 132, 134, 135, 142, 164, 170, 171, 269, 358, 368, 371, 373, 375, 396, 496, 498, 511, 512, 515-517, 519, 525, 526, 531, 537, 538, 541, 549, 553, 562, 563, 565, 579-581, 583, 587, 623, 633, 653, 655, 657, 664, 706, 733, 748, 749, 751, 758, 762, 763, 776, 779, 781, 783
Neruda, Pablo 731
Newton, Isaac 253, 266, 385, 493, 494
Nicholas, Cusa'lı 303
Nicole, Pierre 244, 539
Nietzsche, Friedrich 38, 39, 73, 89, 112, 123, 147, 156, 163, 165, 167, 171, 185, 328, 514, 518, 566-568, 598, 641, 667, 672-674, 679, 684-687, 693, 699, 705, 715, 736, 737, 738, 752, 753, 758, 770, 777, 778, 780, 781
Nietzscheci 97, 165, 166, 519, 604, 698, 737, 738, 781; yeni-- 74, 120, 162-167, 169, 759
nominalizm 137, 248, 288, 289, 299, 331, 471
Norton, Charles Eliot 614
Norton, David Fate 399
Novalis, Friedrich 457, 458, 559, 563, 573, 575, 647, 649, 651, 697

Ong, Walter 283
Onians, Richard 187
ontik logos 222, 247, 252, 282, 284, 286, 288, 289, 291, 302, 331, 350, 421, 436, 438, 453, 457, 576

Panofsky, Erwin 286, 304, 305, 437
Paracelsus 303, 648
Parfit, Derek 86-91, 264, 267, 502

Pascal, Blaise 244, 275, 322, 390, 525, 539, 540, 659
Pater, Walter 638, 639, 641
Pericles 78
Perkins, William 331, 334, 337-340, 366
Pico della Mirandola, Giovanni 302, 379
Pietist 458, 459, 553
Pissaro, Camille 657
Platon 15, 25, 37, 38, 43-46, 67, 98, 112, 113, 119, 124, 126, 137, 142, 153, 155-158, 181, 183-187, 189-203, 206, 208-211, 213, 214, 217, 220-222, 224, 226, 227, 229, 234, 235, 241, 242, 247, 252, 253, 255, 257-259, 267, 268, 271, 276, 282, 285, 287, 304, 318, 322, 328, 330, 331, 350, 368, 379, 385-388, 390, 409, 411, 419, 420, 423, 437, 456, 457, 472, 565, 572, 576, 590, 631, 632, 647, 661, 665, 666, 669, 670, 675, 678, 677, 782
Plotinus 199, 201, 217, 379
Poe, Edgar Allen 658
Polanyi, Michael 249, 695, 706, 742, 774
Pope, Alexander 418-420, 422, 425, 426, 427, 537, 576-578, 703
Pound, Ezra 14, 639, 640, 646, 696, 697, 702, 704, 705, 716-722, 727, 728, 730, 732, 739-741, 743, 744, 752, 757, 768
pratikakıl 121, 122, 126, 127, 143, 145, 149, 165, 198, 241, 455, 768; ~ yürütme 25, 122, 123
Priestley, Joseph 587
projektivizm/yansıtmacılık 94, 391, 395
Proust, Marcel 36, 77, 89, 90, 172, 694, 698, 699, 701, 725, 739, 741, 743, 763
Puccini, Giacomo 643, 644
Pufendorf, Samuel 262, 292, 355, 398
Puritanizm 606

radikal dönüşlülük 204-206, 213, 221, 251, 270-272, 278, 281, 649, 727
Ramus, Pierre 283, 350
Rawls, John 128, 129, 140, 144, 147, 295
Realizm 102, 104, 105, 248, 439, 653-658, 662, 668, 677, 706, 718, 733
Reformasyon 12, 34, 41, 47, 290, 324, 366, 373, 413, 459
Richards, I. A. 718, 741, 743, 744
Richardson, Samuel 280, 435, 447
Rilke, Rainer Maria 14, 523, 649, 650, 696, 729, 741, 755, 756, 763, 768, 772
Rimbaud, Arthur 575, 647, 712
Romantizm 7, 31, 53, 71, 124, 164, 166, 279, 306, 378, 455, 519, 529, 537, 557, 558, 566, 575, 576, 595, 596, 619, 620, 627, 629, 631, 637, 643, 646, 649, 650, 653-655, 659, 666-668, 670, 674, 677-679, 692, 693, 696, 697, 699, 701, 725, 728-730, 736, 737, 739, 758, 761, 763
Rosen, Charles 531, 575, 578, 654-657
Rousseau, Jean-Jacques 22, 139, 144, 272, 280, 297, 373, 404, 432, 439, 440, 447, 448, 450, 451, 456, 469, 488, 489, 499, 530, 538- 549, 551, 553, 557, 558, 560-562, 564, 565, 580, 585, 587, 623, 624, 629, 666, 693; ~cu 404, 583, 587, 625, 651, 658, 660, 730; ~culuk 560
Różewicz, Tadeusz 14, 732
Russell, Bertrand 709-714, 725

Sade, Marquis de 398, 508, 509
Saint-Evremond, Charles 508, 521
Sanderson, Robert 338

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 457, 559, 563, 579, 588, 631, 632, 647, 669, 696, 720
Schiller, Friedrich 164, 529, 562, 575, 584, 588, 624, 625, 627-629, 631, 637, 638, 640, 641, 651, 667, 670, 681, 723, 740, 749, 751, 754
Schlegel, August Wilhelm 573, 574
Schleiermacher, Friedrich 573
Schopenhauer, Arthur 7, 633, 668, 669, 671-677, 684, 686, 691, 693, 694, 696-698, 711, 715, 723, 726, 727, 729, 749, 752, 778
sembolizm 578, 635, 697
Seneca 236
Shaftesbury, Anthony 357, 358, 374, 375, 379-388, 391-393, 402, 404, 409, 419, 422, 428, 430, 433, 476, 477, 488, 522, 560, 563, 576, 641
Shattuck, Roger 650, 704, 713, 714, 725
Shelley, Percy Bysshe 559, 572-574, 577, 578, 651, 652, 690, 703
Sibbes, Richard 334, 335, 338, 349
Smith, Adam 323, 393, 430, 434, 502, 511
Smith, John 377-379, 412, 497
Snell, Bruno 187, 188
Socrates 113, 542
sosyobiyoloji 23, 24, 28, 94, 104131, 616
Spender, Stephen 741, 745
Spinoza, Benedict 476, 479, 507, 563, 579, 619
Stephen, Leslie 14, 523, 558, 607, 610, 613, 614, 616, 620, 650, 729, 741, 756
Sterne, Laurence 458
Stevens, Wallace 730, 745
Stillingfleet, Edward 354, 526
Stoacı 45, 68, 197, 198, 213, 214, 227-238, 242, 245, 259, 262, 267, 268, 281, 292, 318, 322, 328-331, 345, 355, 377, 380-382, 386-388, 391-393, 397, 409, 422, 423, 425, 427, 430, 431, 464, 476, 479, 507, 522, 543, 547, 551, 597, 618, 660, 733, 782
Stone, Lawrence 280, 341
Strauss, Leo 491, 769
Strauss, Richard 568
Stravinsky, Igor 698, 713
Suarez, Francisco 292
sürrealizm 650, 674, 698, 709, 711-714, 731, 739, 740, 749

Thomas, Keith 290
Tindal, Matthew 370-374, 406, 412, 413
Tocqueville, Alexis de 440, 628, 629, 753, 756, 761, 766
Toland, John 370, 371
Trilling, Lionel 620, 621, 627
Tugendhat, Ernst 62, 122, 760

Van Gogh, Vincent 707
Vergilus 451
Voltaire 381, 489, 502, 507, 608

Wadsworth, Benjamin 341
Wagner, Richard 672, 673
Walzer, Michael 13, 158, 159, 293, 294, 338, 343-345
Wasserman, Earl 419, 458, 577, 578, 703
Watt, Ian 14, 280, 436, 439
Weber, Max 38, 154, 226, 230, 282, 289, 308, 335, 340, 754, 768, 770
Webster, John 347
Wesley, John 459, 483
Whichcote, Benjamin 373, 377, 378, 380, 412, 413, 470-472, 480, 497
Whitman, Walt 749, 763

Wilberforce, William 606
Wilde, Oscar 636, 638, 642
Williams, Bernard 61, 93-95, 98, 102, 110, 115, 132, 142, 144, 149, 150, 762, 779
Wilson, E. O. 28, 94, 131, 616-618, 620, 748
Wilson, Woodrow 555
Wittgenstein, Ludwig 7, 63, 64, 70, 102, 116, 151, 160, 207, 525, 695, 696, 742, 774
Wollaston, William 385
Wood, Neal 361, 454
Wordsworth, William 272, 457, 558, 563, 572, 574, 578, 581, 635, 645, 646, 652, 690, 692, 697, 703
Wright, Henry Clark 608, 742

Yeats, William Butler 14, 639, 648, 694, 722, 730, 741
Young, Edward 41, 53, 449

Zinzendorf, Count 459
Zola, Emile 653, 657

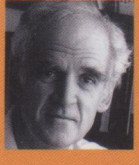
BENLİĞİN KAYNAKLARI
MODERN KİMLİĞİN İNŞASI

CHARLES TAYLOR

0481022 AGO
2012

İDEALİST, EMİNDİR: "AHLAKİ BİR HAYAT İÇERİSİNDE ERDEME ULAŞTIRAN YOLLARI BULMAK ZOR DEĞİLDİR". BEDBİN, İKİRCİKLİ KALIR: "AHLAKİ ÖĞÜTLER VERMEK KOLAY, AHLAKI TEMELLENDİRMEK ZORDUR". FİDEİST İSE TEREDDÜT KABUL ETMEZ: "AHLAKİ ÖĞÜTLER VERMEK ZOR, AHLAKI TEMELLENDİRMEK İMKÂNSIZDIR".

BENLİĞİN KAYNAKLARI AHLAK DÜŞÜNCESİNİ BEN-İDRAKİMİZE DE KAYNAKLIK EDEN AHLAKİ DENEYİMLERİMİZİN ZENGİN REPERTUARINA AÇABİLMEYİ AMAÇLIYOR. TAYLOR'IN KALKIŞ NOKTASI, MODERN AHLAK FELSEFELERİNİN EN ETKİLİ ÇİZGİLERİNİN, ASLINDA ZENGİN AHLAKİ ANLAM VE TECRÜBE DÜNYAMIZI TEK BİR İLKEYE İNDİRGEYEREK İŞLERLİK KAZANABİLDİKLERİDİR. TAYLOR, AHLAKİ VAROLUŞUMUZUN BAZI YADSINAMAZ BOYUTLARINI ISKALAYAN, AHLAKİ TECRÜBEMİZİN ÇOK KATLI VE ZENGİN ÇEŞİTLİLİĞİNİ PERDELEYEN, ETİĞİ TEK BİR İLKEDEN DAMITMAYA KALKIŞAN AHLAK KURAMLARINA KARŞI BİR TÜR AHLAK FENOMENOLOJİSİ GELİŞTİRMEYE ÇALIŞIYOR: AHLAKI TEMELLENDİRME ÇABASININ GELENEKSEL BİÇİMLERİNE DÖNMEYEN AMA DİNÎ YAHUT LADİNÎ KLASİK AHLAK TASAVVURLARININ SORDUĞU SUALLERİ GÜNDEME GETİRMEKTEN DE ÇEKİNMEYEN BİR AHLAKİ BENLİK OKUMASI, BİR AHLAK ONTOLOJİSİ.



Charles Taylor 1951 Quebec doğumlu, zihin felsefesi, siyaset felsefesi, sosyal bilimler felsefesi ve felsefe tarihine katkılarıyla meshur Kanadalı filozof ve siyasetçi. Oxford ve McGill üniversitelerinde okudu ve ders verdi. Bazı eserleri: *Hegel*; *Philosophy and Human Sciences*; *The Malaise of Modernity* (Modernliğin Sıkıntıları); *Modern Social Imaginaries* (Modern Toplumsal Tahayyüller); *A Secular Age.*

9 786055 383145