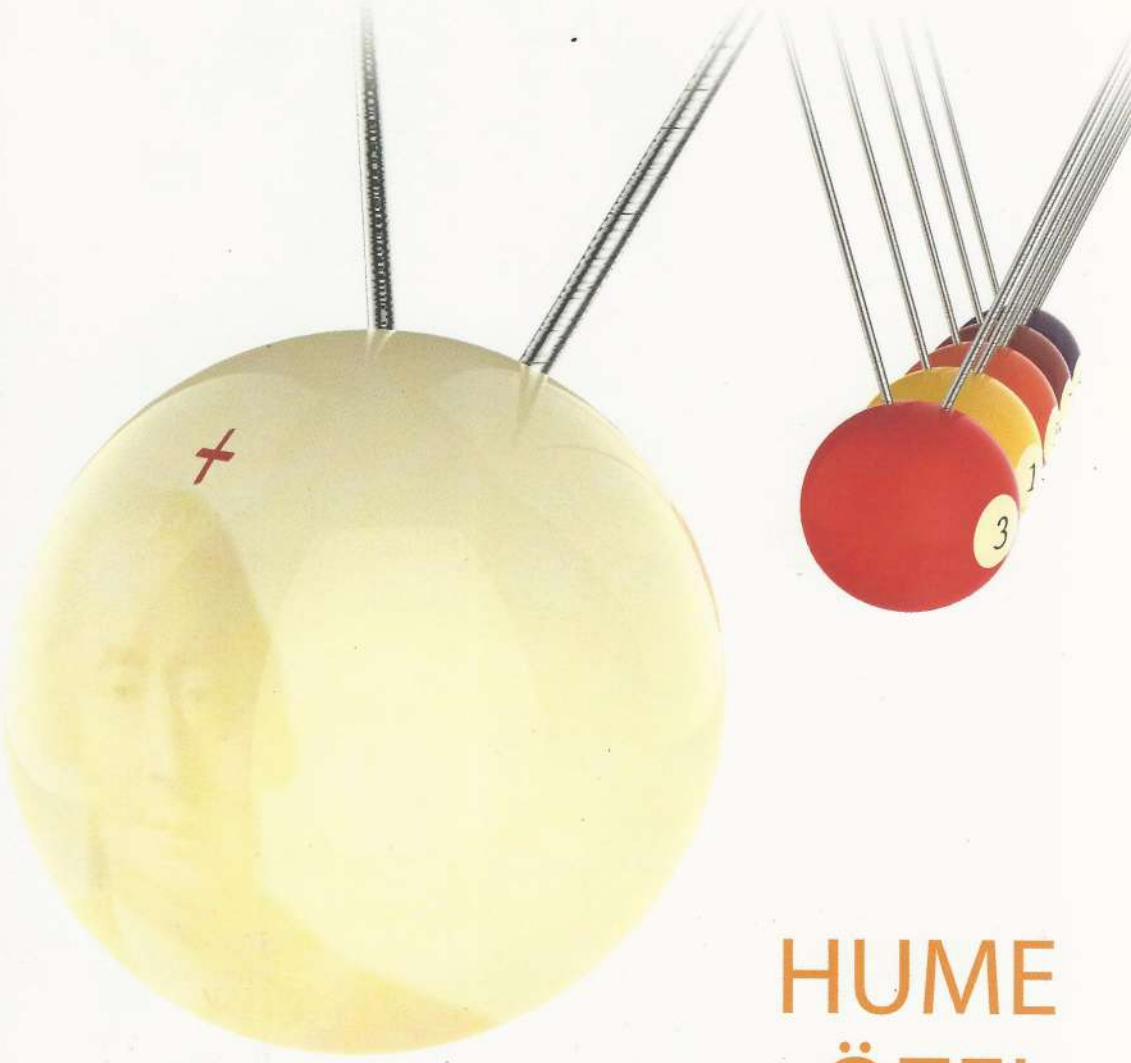
Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2014 I Sayı: 2 I ISSN: 2148-0958



HUME ÖZEL SAYISI

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı:1, Ekim 2013
ISSN: 2148-0958

fi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.

Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Amedeo Avogadro Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

Kapak Tasarım
Özgür GÜLBİR

Grafik Tasarım
Gülizar Çilliyüz ÇETİNKAYA

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı – İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com

Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 30 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.
İBAN: TR06 0011 1000 0000 0028 6249 06
Abonelik ile ilgili daha fazla bilgi için
www.felsefidusun.com

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı: 2 / Hume

İkinci sayımızda dosya konumuz ünlü İskoç filozof David Hume olacak. Hume'un felsefesini farklı yönleriyle işlemek istediğimiz bu sayımız epistemolojiden estetiğe, siyasetten dine Hume felsefesinin her alanıyla ilgili makalelere açık..

Makale göndermek için son tarih : 1 Şubat 2014

Felsefi Düşün Sayı:3 / Kant

Üçüncü sayımızda dosya konumuzu felsefe tarihindeki en büyük filozoflardan birine, Immanuel Kant'a ayırdık. Bu sayımız da Kant'ın felsefesi, esinleri ve etkisi üzerine makalelere açık olacak . . .

Makale göndermek için son tarih : 1 Ağustos 2014

Next Issues

Felsefi Düşün Issue: 2/ Hume

The theme of our second issue will be David Hume. This issue which we want to handle Hume's philosophy in different aspects, will be open to essays regarding all fields of Hume's philosophy from epistemology and aesthetics to politics and religion. . .

The deadline to submit article: 1 February 2014

Felsefi Düşün Issue: 3/ Kant

We devoted the theme of our third issue to Immanuel Kant, one of the greatest philosophers in the history of philosophy. This issue is also open to essays regarding the philosophy, inspirations and effects of Kant. . .

The deadline to submit article: 1 August 2014

İÇİNDEKİLER


Sergio CREMASCHI – *Çeviren: Hatice Altıntaş*- Analitik Etiğin Babası Kimdi? / **5**
George Edward Moore'un DNA Testi


Sergio CREMASCHI - Who was the Father of Analytic Ethics?
George Edward Moore's DNA Test / **32**


Çiğdem DEMİR - Günümüz Yaşama Anlayışlarında Etkin Bir Kavram Olarak Faydacılık ve "Genelin Mutluluğu" İlkesinin Sorunsallığı Üzerine Bir Deneme / **58**


Dionysis DROSOS -*Çeviren: Gökhan Murteza* –
Özgürlüğün Vaad Edilmiş Toprakları ve "Kendiliğinden Düzen" Serabı / **74**


Dionysis DROSOS – The Promised Land of Liberty and
The Mirage of "Spontaneous Order" / **85**


Doğan GÖÇMEN – Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi / **95**


Çağlar KOÇ – Aristoteles'te Madde / **137**


Roberto RODRIGUEZ MILÁN – *Çeviren: Gökhan Murteza* – Franko Diktatörlüğü Süresince Filozof Julián Marías'ın Denemelerinde İspanyol Aydınlanması / **153**


Roberto RODRIGUEZ MILÁN – The Spanish Enlightenment in the Essays of Philosopher Julián Marías during the Francoist Dictatorship / **163**


Enver ORMAN – Adorno'nun *MINIMA MORALIA*'yı "Sunuş"u / **172**


Eylem YOLSAL MURTEZA – Platon'un *Devlet*'inde *Dikaiosynē* Kavramını Kullanışı / **180**

Editörün Notu



Felsefi Düşün, ilk sayısıyla akademik dünyadaki yolculuğuna başlıyor. Dergi, felsefede yeni bir bakış ya da yol ortaya koyma amacı gütmüyor. Alternatif oluşturmak değil katkı yapmak peşinde. Ancak bu katkının neliğine özel bir vurgu yapılmalı. Tüm dünyada ve ülkemizde son yıllarda, önceden deneyimlenmemiş bir niceliksel artış olgusuna tanık oluyoruz. Her şeyin sayısı artıyor, çoğalıyor, büyüyor ve bundan nasibini almayan da yok gibi. Ancak biz felsefecilerin işi niceliklerle değildir. Felsefeciler nitelikle ilgilenir. Tam da bu yüzden yeni bir felsefe dergisinin felsefi düşünceye katkısı niceliksel değil niteliksel olarak ölçülecektir. *Felsefi Düşün* her sayıda üstün nitelikteki çalışmalara ev sahipliği yapacak bir dergi olmaya çalışacak.

Felsefi Düşün aynı zamanda bir çağrıdır. Felsefi düşünmeye bir çağrı… İçeriği herkesçe değişebilecek bu çağrının tam olarak ne olduğunu söylemek güçtür. Ancak ne olmadığı konusunda bir uzlaşı daha kolay sağlanacaktır. Felsefi düşün çağrısı asla bir kabul et, onayla, biat et ve rahat et çağrısı değildir. Bu huzursuz ruhlar, tüm dünya huzuru için, Sokrates'in kendini tanımlamasında olduğu gibi at-sinekleri olmaya devam edeceklerdir.

Dergide emeği geçen herkesi tek tek sayıp dökmek imkansız bir çaba olurdu. Danışma ve hakem kurullarında yer almayı kabul eden tüm değerli hocalarımıza ve meslektaşlarımıza dergimize verdikleri destek ve güven için sonsuz teşekkürler. Ayrıca uluslararası akademi dünyasında her geçen yıl yerleşikliğini ve önemini daha da artıran *Mediterranean Society for the Study of the Scottish Enlightenment*'daki meslektaşlarıma da katkılarından dolayı minnettarım.

Haydi o zaman yolculuk başlasın!

G.M.

Editor's Note

Felsefi Düşün is starting its academic journey with its first issue. The magazine does not pursue a goal of manifesting a new prospect or way in philosophy. It is in pursuit of contributing; not being an alternative. However, a specific emphasis should be laid on the quiddity of this contribution. In recent years, we have been witnessing the phenomenon of quantitative increase all over the world and in our country. The number of everything is increasing, mounting up, growing and it seems as if there is nothing left which hasn't had its share. Yet, the work of philosopher's is not concerned with quantity. Philosophers concern about attributes. This is precisely why, the contribution of a new philosophy magazine to philosophical thought will be evaluated not quantitatively; but qualitatively. *Felsefi Düşün* will work to be a magazine hosting high quality studies in every issue.

*Felsefi Düş*ün is also a call; a call to Think Philosophically. It is hard to say what this call exactly means whose content may change by everyone. But a consensus on what it is not, will be formed more easily. The call of think philosophically is never a call to accept, to approve, to obey and to be at ease. These restless spirits will carry on being gadflies for the peace of the world as in Socrates' analogy of himself.

It would be an impossible attempt to count out everyone who has contributed their efforts to the magazine. Endless thanks to all of our precious masters and colleagues who agreed to participate in Advisory Boards for their support and trust to our magazine. In addition, I am grateful to my colleagues in *Mediterranean Society for the Study of the Scottish Enlightenment* for their contribution, which improves its importance and place in international academic world with every passing year.

Let the journey start then!

G.M.

ANALİTİK ETİĞİN BABASI KİMDİ? GEORGE EDWARD MOORE'UN DNA TESTİ*

Sergio Cremaschi**
Çeviren: Hatice Altıntaş***

WHO WAS THE FATHER OF ANALYTIC ETHICS? GEORGE EDWARD MOORE'S DNA TEST

Abstract

I reconstruct the background of ideas, concerns and intentions out of which Moore's early essays, the preliminary version, and then the final version of *Principia Ethica* originated. I stress the role of religious concerns, as well as that of the Idealist legacy. I argue that *PE* is more a patchwork of rather diverging contributions than a unitary work, not to say the paradigm of a new school in Ethics. I add a comparison with Rashdall's almost contemporary ethical work, suggesting that the latter defends the same general claims in a different way, one that gives way to less fatal objections. I end by suggesting that the emergence of Analytic Ethics was a more ambiguous phenomenon than the received view would make us believe, and that the wheat (or some other gluten-free grain) of this tradition, that is, what logic can do for philosophy, has to be separated from the chaff, that is, the confused and mutually incompatible legacies of Utilitarianism and Idealism.

KeyWords: George Edward Moore, Hastings Rashdall, analytic ethics, utilitarianism, naturalistic fallacy, religion.

---

* Bu makale biraz daha uzun bir versiyonu ile G.E. Moore, Principia Ethica e altri scritti morali, önsöz: S. Cremaschi, sonsöz: R. Mordacci ve M. Reichlin (Milan: Bompiani 2014) içinde İtalyanca olarak yer alacaktır.

** Amedeo Avogadro Üniversitesi, Beşeri Bilimler Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: sergio.cremaschi@lett.unipmn.it

*** Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi; e-mail: altintashatice@yahoo.com

Özet

Bu çalışmada, Moore'un erken dönem denemeleri ile *Principia Ethica*'nın ilk ve son versiyonlarının içinde biçimlenmiş olduğu fikirler, kaygılar ve niyetlerin arka planını yeniden kurmaya çalışıyorum. İdealist mirasın olduğu kadar dini kaygıların rolüne de vurgu yapıyorum. *Principia Ethica*'nın, yeni bir Etik okulun paradigması, hatta birlik içindeki bir eser olmaktan ziyade, farklı görüşlerin bir araya yamandığı bir çalışma olduğunu iddia etmekteyim. Rashdall'ın neredeyse çağdaş denilebilecek etik çalışması ile bir karşılaştırmayı da ekleyerek, bu ikincinin aynı genel iddiaları farklı şekilde savunduğunu, bunu yaparken de ciddi itirazlara daha az kapı araladığını öne sürüyorum. Sonuçta makaleyi Analitik Etiğin ortaya çıkışının yaygın görüşün bizi inandırmaya çalıştığından daha belirsiz bir fenomen olduğunu ve sapla samanı ayırarak, bu geleneğin gerçek özü olan mantığın felsefede oynadığı rol ile Faydacılığın ve İdealizmin uyuşmaz ve kafa karışıklığı yaratan miraslarını ayrıştırmaya çalışarak bağlıyorum.

Anahtar Kelimeler: George Edward Moore, Hastings Rashdall, analitik etik, faydacılık, natüralistçe yanıltmaca, din.

***

1. Din, Etik ve Bir Viktorya Dönemi Genci

1873 yılında doğan George Edward Moore, Viktorya döneminin en parlak olduğu zamanda, orta-üst sınıf bir ailede yetişmiştir. Bu aile, bazı açılardan, kırsal merkezli eski seçkinlerin yerini almak yolunda ilerleyen, tipik yeni kentsel elit özellikleri ile göze çarpan bir aile idi. Dikkate değer noktaları belirtmek gerekirse, ilk olarak dinsel muhalif bir arka plan, ikincisi şayanı dikkat bir zenginlik, üçüncüsü ünlü bir doktor olan ancak erken yaşta meslekten emekli olan ve çocuklarının eğitiminde fevkalade önemde varlığını hissettiren bir baba ve son olarak da bir dönem yılda bir kez doğum yapmak yüzünden psiko-fiziksel sağlığı açısından oldukça savunmasız kalmış bir anne vardır ortada. Belirtmeye değer bir diğer nokta ise şudur: Bu çocuklar Dulwich'de orta-sınıf ailelerin çocukları için olan bir okula devam etmişlerdir ve bu okul aristokratların gittiği ünlü yatılı okullardan kısmen daha ilerici ve aynı zamanda belirgin bir şekilde daha zordur. Zaten aile tam da bu amaçla taşınmıştır Londra'nın bu banliyösüne.[4]Daha önce de belirtildiği gibi George Edward'ın ebeveyninin her ikisi de dinsel muhalif ailelerden geliyorlardı. Baba Baptist bir aileye, anne ise mümtaz bir Quaker aileye mensuptu. George Edward'ın çocukluğunda tutumları daha ılımlı olmasına rağmen, her ikisi de bir dönem Evangelikalizm'e sempati duy-

4 Bkz. Paul Levy, *G.E. Moore and the Cambridge Apostles* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1979), 28-45.

muşlardı. Aile geçmişleri de Quaker, Evangelikal ve Unitaryan ya da radikal ailelerle bir ağ tesis etmişti. Böyle bir akrabalık ağına daha yakından bakıldığında – anti-köle ticareti kampanyasında William Wilberforce'un yanındaki iki organizatörden biri olan- Thomas Sturge gibi isimler ve sonra Darwinler, Sidgwickler, Stephenlar ve diğer ailelerin soylarının George Edward'ın hayatının bir döneminde belireceği görülecektir. Söz konusu dönemde, bu, profesyonel ve siyasi yaşamda yer alan yeni İngiliz aristokrasisinin Anglikan ve arazi sahibi olan seçkin eski aristokrasininkinden farklı değerlerin taşıyıcısı olmasını sağladı. Bu yeni elit tüm demokratik reformların tam manasıyla kahramanı oldu. Ancak yine bu durum ironik bir şekilde yirminci yüzyılın ilk yarısının başlarında sosyal bir grup olarak kendini yok etmesine de yol açacaktı.

Bu sosyal grup tarafından paylaşılan önemli ahlaki unsurlar, bireysel vicdan, görev duygusu ve sosyal sorumluluğa verilen önemdi. Böylesi bir miras farklı kaynaklardan, özellikle de dinden gelmiş olsa da, hem inananlar hem agnostikler hem de ateistler tarafından paylaşıldı. Gerçekten de, iki ya da üç kuşak boyunca, dinden agnostisizme doğru geniş bir kayma oldu. Fakat bir önceki dini gelenekten gelen tutum ve kötü adetler de azimle muhafaza edildi. Roman yazarı Virginia ve ressam Vanessa'nın babası, düşünce tarihçisi ve aşırı detaycı bir bilim adamı olan Leslie Stephen, kendinden geçmiş böylesi bir ciddiyetin timsalidir. Öyle ki, kendi kızlarının da üyesi oldukları bir entelektüeller gurubu olan Bloomsbury tarafından –Nietzsche'nin istihzasından çok da farklı olmayarak- yapılan ve kendisini sosyalist ve humenitaryen Lutherci bir papazın oğlu olarak, diğer bir deyişle sivil giyimli bir rahip şeklinde ele alan bir dizi alaya da maruz kalacaktır. [5]

Genç George dini ayinlere saygılı, aynı zamanda çok gelenekçi ya da gerici olmayan bir ortamda yetişti. On üç yaşlarında, bir genç evangelikaller gezici misyonu tarafından dinen döndürüldüğünde kendi mistik krizini de yaşadı. Kriz bir agnostik olan ve inançları konusunda haklı nedenleri sağlaması yönünde ona baskı yapan ağabeyi Tom'un etkisi ile kısa bir sürede sona erdi. George bu krizden kabul edeceği her inanç için bir gerekçe bulmayı sıkı bir görev addetme itikadıyla çıktı. Akla daha yakın bir varsayım ise böylesi bir tutumun, hem diğer şeylerle birlikte genç George Edward'ın eğitimini aldığı dini gelenek tarafından, yani vicdanımız için tek yol göstericinin İç Işık olduğunu ileri süren eski Quaker öğretisi tarafından hem de kişinin günahtan dönüp Kurtarıcıya olan imanını yenilemesindeki gerçekliği sürekli bir öz-imtihan ile denetlemesine ilişkin daha yeni bir Evangelik saplantı tarafından bilmeden belirlenmiş olmasıdır.[6]

5 A.g.e., 19-27.
6 A.g.e., 42.

2. Gizli Bir Topluluk

Havariler (*Apostles*), 1820'de Cambridge'de (adının da nedeni olan) 12 öğrenci tarafından kurulmuş ve varlığı gizli tutulan bir kulüptü. Liderliğini o zamanlar öğrenci olan sonradan Anglikan din adamı ve Evangelik hareketin bir üyesi olacak olan George Tomlinson üstlenmişti. Haftalık toplantılarda üyelerinden biri sonrasında belirli kurallarla tartışılan bir konu hakkında bir rapor sunardı. Sonunda, sorunun raporun temeline göre ortaya konulan cevabı sonrasındaki tartışmayla birlikte oya sunulurdu. Cevaplanması gereken söz konusu meselenin ifade tarzının da kulüp ritüelinde özel bir önemi olduğu varsayılırdı. Her tür argümanın tartışma konusu olması ve tartışma özgürlüğünün hiçbir şekilde sınırlandırılmaması bu topluluğun ahlaki yapısının bir parçasıydı.[7] Bu tartışmalar, onun felsefi istidadına, katılmak zorunda kaldığı derslerden daha çok kaynaklık etmişlerdir.[8]

3. Empirizm, İdealizm ve Sağduyu Aracılığıyla Dinden Kaçış

Genç Moore, Cambridge'e geldiğinde, içinde yetiştiği dini dünya görüşüne bir alternatif arayışı içerisindeydi. Dini konularda bir şüpheci haline gelmiş ve şüphelerine cevap arama noktasında, zamanının İngilteresine hâkim olmuş ya da hala hâkim olan, ilerici ve din karşıtı hareketlerin diğer bir deyişle Faydacılık ve Evrimcilik fikirlerinin cazibesine kapılmıştı. Sonraki birkaç yıl içinde, İngiliz idealizminin anti-ampirik ve anti-hedonist eleştirmenleri, özellikle de Francis Bradley ve John McTaggart tarafından daha da fazla etkilenmiş gibi görünür. *Principia Ethica*'da ki genel kaygının iyiliği bir dizi ampirik niteliğe indirgeme imkanını dışlamasıyla ilgili oluşu belki de kolayca o yıllardaki yükselişte olan anti-ampirist tepkinin bir sonucu olarak görülebilir. Genç Moore, Kant'ın sonunda Hume'un ampirizmini verili bilgiyi şekillendirmede bilen özne tarafından etkin müdahale ihtiyacını kanıtlayarak çürüttüğüne ikna olmuştu. O zamana kadar, gerçekte var olan şeylerin bizim tecrübemizin konusu olan şeyler olmadığına da ikna olmuştu, zira bu ancak, bir numenal gerçekliğe ait olabilirdi. Ayrıca zamanın gerçek bir varlığı olmadığı tazammununu, sonradan "kesinlikle korkunç" olarak niteleyeceği bu iddiayı kabul ederek bu hakikat üzerinden McTaggart'ın kendisini ikna etmesine de izin vermişti. Ayrıca hazzın ampirik bilginin mümkün nesnesi olmadığı sonucuna vardı. Çünkü hiç kimse hazzı haz olduğu için istemez fakat sadece beraber bulunduğu şeyler do-

7 Bkz. ed.Arthur Sidgwick, Eleanor Mildred Sidgwick, *Henry Sidgwick: a Memoir* (Bristol: Thoemmes, 1996), 34-35; cf. George Edward Moore, "An autobiography", ed.Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston, ILL: The Free Press, 1942) içinde, 1-37, 12-13.

8 Moore, 13; bkz. Levy, 62.

layısıyla isterdi. Kant'ın kendisinin de savunduğu düşünülen bir tür idealizme bu geçici yönelim ile Genç Moore bireylerin onlara neyin doğru olduğunu ya da "iyi şeyler"in neler olduğunu öğretmeye talip filozoflar ya da bilim adamlarından kurtuluşunu sağlama endişesindeydi.

Cevap arayışları bu kaygıların kusursuzca tartışılmış felsefi iddialara dönüştürülmesini sağlamıştı. *Principia*'dan önce yayımlanan makaleler ve Cambridge mezuniyeti için sunulan Kant üzerine iki tez bunun belgeleridirler.[9] Bu yazılarda en sık tartışılan öğretiler Kant, Hegel, neo-Hegelci idealistlerden olan Bradley ve McTaggart'a aittir. İkinci tezde Bradley'in tutarcılığı (coherentism) üzerinde ayrıntılandırılmış bir gerçeklik teorisi ortaya koyar.[10] Ancak, çok geçmeden yirmiler ve otuzlarda Moore'un felsefesi olarak bilinir hale gelecek bir sağduyu realizminin keşfine doğru yol alan bir idealizm eleştirisi üzerinde çalışmaya başlamıştır. Yine de 1898 yılında Kantçı özgürlük anlayışını tartışmayı seçmiş olmasının sebebinin "Kendisiyle aynı fikirde olduğunuz filozofun görüşlerine yapılan gönderme, genellikle kendi bakışınızı açıklamanın en kolay yolu yoludur" diye düşünmesi olduğunu yazıyordu. [11] Fakat kısa bir süre sonra sağduyu görüşünü savunmak adına Bradley ve idealizme karşı isyan bayrağını çekecekti.[12]

4. Principia ve İdealizm'den Geriye Kalanlar

The Guardian'ın eleştirmeni Principia ile ilgili değerlendirme yazısına aşağıdaki gibi başlar: "Pek az şey bir misyon adamı için iç karartıcıdır. Bay Moore'un misyonu entelektüel cinstendir ve bizi dünya kurulduğundan beri hemen hemen hiçbir düşünürün etik problemleri asla doğru düzgün kavrayamadığına ve onları çözmede ise daha da az başarı sağladığına inandırmak gibi mütevazı bir biçim almıştır."[13]

Bu tepkiyi daha iyi takdir etmek için, Moore'un 29 yaşında olduğunu ve arkasında henüz sadece iki yıllık bir felsefe çalışması bulunduğunu hatırlayabiliriz. Bu şartlar, hem profesyonel yorumcuların ona şüpheyle yaklaşmasının hem de geniş halk kitleleri arasındaki büyük başarısının muhasebesini yapmaya yardımcı olabilir. Bu başarı hemen değilse bile en azından yirmilerden itibaren belki de genç erkeklere, özellikle de cesur ve gözüpek olanlara yardım etme

9 Bkz. Tom Regan, "Introduction". George Edward Moore. *The Early Essays*, ed.T. Regan (Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1981) içinde, 1-13, 10.

10 George Edward Moore, "The 1898 Dissertation; the metaphysical basis of ethics", *Early Philosophical Writings*, ed.Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) içinde, 117-237, 166.

11 Moore, "Freedom", *Mind*, new series 7 (1898), 179-204, 179.

12 Bkz. Bertrand Russell, "My mental development", ed. Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell* (New York: Harper, 1963) içinde, 1-18, 12.

13 *The Guardian*, April 24, 1904, Tom Regan, *Bloomsbury's Prophet* (Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1986), 19'dan alıntılanmıştır.

vazifesinde olan Baht Tanrıçası sayesinde söz konusu olmuştur. Tanrıçanın yardımının yanı sıra başarısının yarısı, aslında Moore'un çoğu hakkında açık bir bilgisizlik içinde olduğu önceki etik düşünmeye ilişkin felaket düzeydeki basitleştirmeleri nedeniyledir.

Moore çalışan akademisyenler, şimdilerde onun işçi sınıfı için yaşam boyu öğrenmeyi sağlamak adına kurulmuş London School of Ethics and Social Philosophy ismindeki kurumda vermiş olduğu bir dersler serisi olan *Elements of Ethics* metnine ulaşabilmektedirler. Bu kurum sadece üç yıl faaliyet gösterdikten sonra kapanmıştır. Bunun nedeni sadece mali sorunlar değil, aynı zamanda okul çok başarılı olduğu için amaçlarına ulaşmakta başarısız kalmasındandır; çünkü bu başarı izleyicilerinin çoğunun yükseköğrenime zaten erişebilir durumdaki kişilerden oluşmasına sebebiyet vermiştir.[14] *The Elements* önce yayınlanmak üzere düzenlenmiş ancak Moore sonradan bu projeyi bir kenara bırakıp bunun yerine buradaki malzemelerin bir kısmını farklı bir kitapta kullanmaya karar vermişti. İkinci proje hem daha masrafsız ve hem de ders için düşündüğü orijinal plana daha yakındı. *The Elements*'in on dersinden, ismi "Özgür İrade" olan VII. ders, daha sonra ayrı bir makale olarak yayınlandı. Hedonizm üzerine olan III. ve IV dersler tek bir bölüm haline gelirken, iç yaşamın etiği üzerine olan VIII. ders çıkarıldı ve VII. Bölümdeki kimi parçalar tutulurken IX. ders olan, "Pratik Uygulamalar" ve X. ders olan, "Genel Hükümler"den tamamen vazgeçildi.

Moore'un eleştirel hedefi, Mill, Spencer ve onların takipçileri olan on dokuzuncu yüzyıl İngiliz felsefi ana akımı idi. Kanıtlamak istediği şey bu ampirik filozofların kendilerine yeni bir "bilimsel" ahlakın öğretmenleri gibi göstermeye haklarının olmadığıydı. Zira bu filozoflar, iddialarını desteklemek adına mantıksal bir yanıltmaca içine düşmek zorunda kalıyorlardı. Bu bir kere kanıtlandıktan sonra, etiğin ikinci kısmını- yani sadece yüklem olarak "iyi" değil iyi şeylerin kendilerini de tanımlamaya amaç edindiği ölçüde yaşam için gerçek önemde olan kısmını- tüm felsefi terimlerden özgür kılma ve onu tekrar sağduyunun himayesine verme sonucu elde ediliyordu. Etiğin bu ikinci bölümü en azından yöntem ve prosedürlerin gerekli aydınlığa kavuşturulmasının ötesinde, bir filozofun vazifesi değildir, ya da daha doğrusu, bu ikinci kısım asıl amaç nedir? sorusunu cevaplama hedefinde olduğu ölçüde vazifesiyken hangi amaç izlenmelidir sorusuna cevap bulmayı denediği ve beceremediği ölçüde ise vazifesi değildir. İkinci soru ile ilgili olarak, felsefe, herhangi bir gerekçelendirilmiş sonuca ulaşılamaz neticesi ile biter. Bu durumda et ve kemikten mürekkep insanoğlu için mümkün olan tek tavsiye güncel konularda sağdu-

14 Tom Regan, "Editor's introduction", Moore, *The Elements of Ethics*, ed: Tom Regan (Philadelphia, PENN: Temple University Press, 2003) içinde, xiii-xxxviii, özellikle xv-xxii.

yuyu takip etmek ve daha karmaşık ve belirsiz konularda ise, uzun vadeli ve evrensel sonuçları olmasa bile sadece kendimiz ve yakın ilişkilerimizle ile ilgili olduğunda sonuçlara dayalı bir tercihe dayalıdır.

Yukarıdakilerin ışığında *Principia*'daki bazı ifadelerinin manasını ve bağlamını daha iyi anlayabiliriz. Bunların birincisi etiğin iki bölümden oluşuyor olmasıdır: a) içsel değerin yapısı üzerine bir söylem olan "ahlak bilimi" ya da "etik", b) doğru hareketin belirlenmesi üzerine bir söylem olarak "vicdan muhasebesi"; bunun da iki soruya cevap vermesi beklenir: i) asıl amaç nedir; ii) hangi belirli eylemlerin yapılması gereklidir ve hangi belirli amaçlar takip edilmelidir.[15] İlk sorunun cevabı "iyi" kelimesinin tanımını vermenin imkânsızlığı tezidir. İkincinin cevabı VI. bölümdeki görünüşte tuhaf olan ideal öğretisinde ve V. bölümde ortaya konulan kendine özgü sonuçsalcı öğretide yatar. Cevabın püf noktası, bu soruyu yanıtlamak için, sadece bize neyin iyi olduğunu öğreten tüm teorilerden kurtulmak gerektiğidir. Sonrasında herkes, net bir şekilde bunların ne olduklarını görecek ve hatta bu meselede bir uzlaşma sağlanacaktır. Oysa ki, gerçekte iyi olan şeylere ulaşmak için belirli bir durumda yapılması gerekenin ne olduğu üzerine büyük miktarda belirsizlik olacağından, mevcut anlaşmazlık durumunu kabul etmek zorunda kalacağımız muhakkaktır.

"İyi"yi tanımlamanın imkansızlığı iddiası herkesçe bilindiği gibi iki argümana dayanır: İyinin her tanımı karşısında, iyiliğe özdeş bir özelliğe sahip olsa bile o şeyin gerçekte iyi olup olmadığını sormak mümkündür diyen açık soru argümanı. [16] İkincisi de sözde "natüralistçe yanıltmaca" argümanı denilen, tüm ahlak filozoflarının şimdiye kadar bir şekilde içine çekilmiş oldukları, "iyi" yükleminin tanımını o yüklem "analiz edilmezken", o şeydeki iyi olan diğer nitelikleri sayıp dökerek verebileceğine ilişkin yersiz iddiayı içeren geçersiz argüman biçimidir.[17]

Tam olarak ne demek istediğini anlamak için, Moore'un zihninde "doğal" kelimesinin anlamının "ampirik" ile eşdeğer olduğunu bir kez daha hatırlamakta yarar var. Ona göre bu "doğal" özellikler doğa bilimleri ve psikolojinin ilgilendiği şeyler, diğer bir deyişle renk, ses, fiziksel yapı, haz ile acı duyguları gibi ruhsal tecrübe unsurlarıdır. Aynı şey, daha az muğlak bir şekilde söylenmiş olabilirdi ve böylece de nispeten önemsiz bir fikir olduğu da ortaya çıkardı.[18] Oysa ki, değer özellikleri zaman ve mekanda varolan herhangi bir varlığın "bileşenleri" değil sadece "türev" özellikleridirler. Tam da bu yüzden onun "doğal olmayan" özellikleri olabilirler.[19]

15 Moore, *Principia Ethica* (1903), ed. Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), §2 ve 4.

16 A.g.e., § 13.

17 A.g.e., § 14.

18 Bkz. Sergio Cremaschi, "Naturalizzazione senza naturalismo: una prospettiva per la metaetica", *Etica e Politica \ Ethics &Politics*, 9, no. 2 (2007): 201-217.

19 Moore, "A Reply to my Critics", *The Philosophy of G.E. Moore,* ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston, ILL: The Free

"Natüralistçe yanıltmaca" argümanı daha sonra çok eleştiri konusu olmuştur. Bu yanıltmacanın gerçek bir *yanıltmaca* olmadığı, çünkü bunun yanlış bir sonuç çıkarma değil, sadece iki farklı özelliğin hatalı belirlenişi olduğu ileri sürülmüştür. Aynı zamanda "metafizik" olmaktan daha fazla bir "natürel" olma durumu da taşımadığı için natüralist bile değildir. Diğer bir deyişle iyi yüklemi göndermesini, duyu-aşırı bir "gerçek" dünyada varolan nesnelerin özellikleri ile bertaraf etmeyi hedeflemektedir.

Moore'un argümanı şudur, tanım bir bütünün kendi parçalarına ayrışmasıdır, ancak "basit ve parçaları olmadığından 'iyi'nin tanımı yoktur".[20] Bu argümanın taşıdığı manaya çok zor bir tanımın kavramını kabul ederseniz basit bileşenlerini bir analiz ile belirlersiniz meyanında bir itiraz olabilir.[18] Daha sonra böyle anlaşılmış her tür analizin kaçınılmaz bir şekilde karşılaştığı "analiz paradoksu"nu ortaya Moore'un kendisi çıkarmıştır. Fakat bu paradoksu keşfetmesinin aynı zamanda kendi natüralistçe fikrini formülasyonunu oluşturmasını sağladığını eklemeyi unutmuştur.[21]

Etiğin ikinci meselesi şudur: Hangi şeyler iyidirler? Bu sorunun cevabı, iyinin bir tanımını içerir; bu, "iyi" yükleminin tanımlanamaz olması olgusuna rağmen mümkündür. Moore'un formüle etmeye çalıştığı cevap, etiğin üstlendiği görevin bu bölümünün belirleyici olduğu kadar çok açıkta olduğuna ilişkindir, öyle ki bu soruya cevap vermek için herhangi bir teori gerekmeyecek ve gerçekten de yanlış teorilerden bir kez kurtulan sıradan insanların bile rahipler, metafizikçiler ve bilim adamlarından herhangi bir yardım almadan, kendi kendilerine bu görevi yerine getirmeleri mümkün olacaktır. Ahlaki bir anlamda iyi olma niteliği için bizim (iyiyi) başka bir nitelik çok fazla birleştirmeden teyit edebilmemiz gerekir. Böylece o "mutlak soyutlanma" testinden geçmiş,[22] ve dünyada başka hiçbir şey olmasa bile bir değeri sahip olmuş olurdu. Mutlak soyutlanma sürecinin sonucu "önemsiz görünme riski taşıyacak kadar açık" bir çözümdür. Yani en değerli şeylerin "bazı bilinç durumları" veya "insan ilişkilerinden alınan hazlar ile güzel nesnelerden alınan keyifler" olduğudur.[23] *The Elements* da iyi şeylerin "diğer insanların fikirlerinin" ve "gerçeğin bilgisinin" sevilmesinden meydana geldiğini açıklamıştır. Bundan birkaç yıl sonra, "bilgi, ya da bilgelik, ya da erdem, ya da sevgi"yi de kapsayacak şekilde listeyi genişletecektir.[24]

Sonuç olarak Etiğin II. Sorusuna verilen cevap, herhangi bir felsefi teorinin

---

Press, 1942) içinde, 535-677, özellikle de 581-592.

20 Moore, *Principia Ethica*, § 10.

21 Bkz. Moore, "The Justification of Analysis", *Lectures on Philosophy*, ed. Casimir Lewy (London: Allen & Unwin, 1966) içinde, 165-72.

22 Bkz. Moore, *Ethics* (London: Williams & Norgate, 1912), Bölüm 7; *Principia Ethica*, § 112.

23 Moore, *Principia Ethica*, § 113.

24 Moore, *Ethics*, 247 .

yardımı olmadan verilse ve gerçekten de, alanı tüm bu teorilerden temizlese bile, böylesi dolaysız tanımlama konusu olan niteliklerin durumu hakkındaki soru yine de meşruluğunu koruyor olur. İyilik, iyi şeylerin aksine, uzay ve zamanda yer almaz ancak bu iyilik yoktur demekle de aynı şey değildir. Öyleyse Moore'un tam olarak savunduğu şey nedir? Regan'ın yerinde yorumunda olduğu gibi, "Doğaları gereği, zamanda var olmayan şeylerin gerçekliğine inanmak, idealizmi harfiyen olmasa da ruhunun bir kısmıyla benimsemek anlamına gelir. O halde, Moore'un her iki yolda da olması, bir yandan idealizmi inkâr etmesi ve diğer yandan da idealist ön kabullerden ileri gelir gibi görünen bir etiği teyit etmesi mümkün müdür?"[25]

5. Gerçek-Kural Sonuçsalcılığı ve Evrenselci Olmayan Edim-Sonuçsalcılık Arasında

Etiğin ikinci bölümünü, Moore biraz süslü bir şekilde "vicdan muhasebesi" olarak adlandırır. Bu terimi, muhtemelen klasik vicdan muhasebesi geleneği ile herhangi bir tanışıklığı olmaması yüzünden, bugün normatif etik olarak adlandırılan anlama tekabül eder şekilde kullanmıştır. Hangi şeyler iyidir sorusuna cevap vermekle Moore bütün mümkün eylemler arasında hangisinin en iyi "sonuçların toplam bileşiği" yani aşk ve güzelliğin tecrübeleri olduğunu ortaya çıkaracak soruya doğru ilerleyebileceğimiz ve herhangi bir ahlaki ödevin varlığını sadece bu temel üzerinde meşrulaştırabileceğimize inanır. Zira "hak" demek "herhangi bir mümkün alternatiften daha az iyiye neden olmayacak şey" demektir.[26]

Eylemin bir ödev olduğunu belirtmek, belirli bazı durumlarda diğer şeylerden daha iyi sonuçlar ortaya koyacağını söylemektir ve bu yüzden de bir şeyin görev olduğu iddiası kesinlikle apaçık değil, her zaman kanıt isteyen bir durumdur. Bizim yapabileceğimiz şey sadece bazı eylemlerin genellikle alternatif eylemlerin neden olduklarından daha iyi sonuçları olduğunu ispat etmektir. İşte bu nedenden ötürü bazı eylemlerin ödev olduklarını kanıtlamak "pek az durumda" mümkündür. Yani, bir şeyin bizim görevimiz olduğunu kesin olarak bilmek asla mümkün değildir. Ayrıca hiçbir ahlaki yasa mutlak değildir, zira o, "bilimsel bir öngörünün değil bilimsel bir yasanın doğasına sahiptir, çünkü bilimsel *öngörü* her ne kadar olasılığı yüksekse de sadece olasıdır."[27] Bunun nedeni ahlaki bir yasanın iyinin, bir eylem aracılığıyla üretilecek iyinin miktarına ilişkin bir tahmin olmasıdır. Bu, diğer şeylerin yanı sıra, belirsiz faktörlere, bir eylem ile başka eylemler arasındaki etkileşime, bir eylemle sonuçları arasında-

25 Regan, "Introduction", Moore, *The Early Essays* içinde, 10.
26 Moore, *Principia Ethica*, § 89.
27 A.g.e., § 94.

ki uzamsal ve zamansal mesafeye dayanan bir tahmindir.

Bu ifadenin iki alternatif yorumu vardır. İlki Moore'un "gerçek-kural (ideal) faydacılığı" olarak savunacağı -hak teorisinde değilse bile en azından iyi teorisinde - Sidgwick'den farklı olmayan görüşüdür. Bu görüşe göre, sağduyu ahlakı, aslında bize sunulan hak kriterleri ile kabaca uyuşan kurallar belirlemiştir; toplumda uyulan kurallar söz konusu olduğunda, "genel olarak hem tanına hem de uygulanan bu kuralların pek çoğunda kati bir fayda bulunduğunu kanıtlamak mümkün görünür" [28]; Ancak yine de bu hükme ilişkin bazı sınırlar mevcuttur, zira "sıradan ahlaki öğütlerin ve sosyal tartışmanın büyük kısmı genel anlamıyla uygulamada ol*ma*yan kuralların savunulmasına dayanmaktadır; ve buradan yola çıkarak bu uygulamaların genel faydalılığını tam olarak ortaya koyabilmek oldukça şüpheli görünmektedir."[29]

İkinci yoruma göre Moore önceki konumunu gerçekten önemli olan hususlardaki, yani hem *yeni* hem de *ödevler çatışmasının* yaşandığı mevcut durumlardaki görüşlerini tam tersine çevirecek olan *sınırlı* bir (ideal), edim-faydacılığı olarak isimlendirebileceğimiz şeyi savunmaktadır. Böylesi faydacılığın "kısıtlı" karakteri aslında yeni ya da şüpheli durumlarda, ilke olarak, sonuçların taşıdığı içsel iyi miktarına göre karar verebilmemizde yatar. Fakat bu, uzay ve zaman içinde sonsuzca yayılmış olduğu müddetçe faydacıların hayal ettiği gibi bir hesaplama yapmak mümkün değildir. Bunun orijinal bir keşif olmadığını ve aslında William Whewell'in, Jeremy Bentham'a yaptığı iki ana itirazdan birini oluşturduğunu, ayrıca daha sonra Sidgwick tarafından sanki kendi keşfiymiş gibi tekrarlanmış olduğunu da not etmek gerekir.[30] Yani kendimizi belirsizlikten kurtaramadığımız müddetçe, sınırsız iyilikten ilham almak yerine eylemlerin kendimize ve bize yakın olan kimseler üzerine ani etkilerini dikkate almamızı söyleyen bir seçime bağlı kalırsak doğru eylemde bulunma ihtimalimiz daha fazla olacaktır.[31] Bu bizim neredeyse rastgele bağlı olduğumuz iddia edilen yaklaşım tarzı, belki de -tek tesellisi de budur zaten– zarardan çok iyilik getirecek, çünkü tüm mümkün iyi eylemlerin herkes tarafından yapılmasını talep etmemesine rağmen *bazı* insanları *belirli* iyi eylemlerde bulunmak için teşvik etmiş olacaktır. Geleneksel ahlakçıların hatası bunu varsaymak yerine ödevler ve erdemler ile ilgili olarak "her bir kimsenin aynı olması arzulanır"

---

28 A.g.e., § 98.

29 A.g.e., § 98.

30 Bkz. Cremaschi, "The Mill-Whewell Controversy on Ethics and its Bequest to Analytic Philosophy", *Rationality in Belief and Action*, ed. Elvio Baccarini, Snežana Prijić Samaržja (Rijeka: University of Rijeka – Faculty of Arts and Sciences, Croatian Society for Analytic Philosophy, 2006) içinde, 45-62; "Nothing to Invite or to Reward a Separate Examination. Sidgwick and Whewell", *Etica&Politica \ Ethics&Politics*, 10, no. 2 (2008): 137-181, http://www2.units.it/~etica/2008_2/CREMASCHI.pdf

31 Moore, *Principia Ethica*, §§ 88-89; *Ethics*, Bölüm 5.

tutumunda olmalarıdır.[32] Bunun yerine, büyük ihtimalle "istihdam ile ilgili meselelerde dikkate alınan özel kabiliyete göre iş bölümü ilkesi, erdemler ile ilgili olarak da daha iyi bir sonuç verecektir"[33], çünkü "bir eylemin faydası ile ilgili herhangi bir genel kuralın doğru olabilmesinin şiddetli ihtimalsizliği öyle görünüyor ki, aslında birey kendi seçimini nasıl yönlendirmelidir sorusunu tartışırken dikkate alınması gereken baş ilke olmalıdır."[34]

6. *Principia* ve Dinden Geriye Kalanlar

Yorumcular tarafından birkaç yıl öncesine kadar söylenenin aksine,[35] dini konulara olan ilgisini Moore ilk gençliğinde kaybetmemiş, *Principia* zamanına kadar bu meseleleri saplantı haline getirmeye devam etmiştir. Havariler (*Apostles*) oturumlarında sunduğu makalelerin çoğu dini konular ile ilgilidir,[36] McTaggart'ın *Studies in Hegelian Cosmology*'sini (Hegelci Kozmoloji Araştırmaları) değerlendirdiği yazısında McTaggart'ın kendine özgü sonsuzluk görüşünü tartışır[37] ve *Elements of Ethics* de (Etiğin Unsurları) nispeten geniş bir din tartışmasını içerir.[38] Bundan yola çıkan Regan da, "mevcut delil yönünden ve hatta Moore'un kendi itiraf etmiş olduğu bilinemezciliğine rağmen, onun 'dini meselelere dönük gerçek bir ilgiden' yoksun olduğu iddiasında bulunmak pek inandırıcı değildir"[39] sonucuna varır. Moore'un dinsel ilgilerine ilişkin asıl kanıt, 5 Kasım 1899'da ki Havariler (*Apostles*) toplantısında sunmuş olduğu ve daha sonradan "The Value of Religion" (Dinin Değeri) başlığıyla yayınlanmış da olan "Religious Belief" (Dini İnanç) isimli denemedir.[40] Dini gerekçelendirme probleminin iki düzeyde tartışıldığını not etmek gerekir: İlki kendileri kabul etmenin rasyonelliğini haklı gösterebilir inançların imkânını inceleyerek olur, ikincisi ise kabul edilmesini rasyonel hale getirmek için yeterli şansı olmayan bir inanca uymak için seçim yapmanın ahlaki açıdan kabul edilebilirliği incelenerek. Moore'un o yıllarda "doğa bilimci" rakiplerinden olan, William K. Clifford'un "The Ethics of Belief" (İnanç Etiği) adlı makalesinden menşeini almış bir tartışmadan kendini daha yeni kurtarmakta olduğu unu-

32 Moore, *Principia Ethica*, § 100

33 A.g.e.

34 A.g.e.

35 Alfred Julius Ayer, *Russell and Moore. The Analytic Tradition* (Cambridge, MASS: Harvard University Press, 1971), 138; Geoffrey James Warnock, *English Philosophy since 1900* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 10; Levy, A.g.e., 40.

36 Bkz. Regan, *Bloomsbury's Prophet*, 40-41.

37 Moore, "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology'", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2 (1901-1902), 177-214.

38 Moore, *The Elements of Ethics*, Bölüm 9.

39 Regan, *Bloomsbury's Prophet*, 41.

40 Moore, "The Value of Religion" (1901), *The Early Essays* içinde.

tulmamalıdır.[41] Moore, dine sarılmanın verdiği rahatlıktan memnun olmanın ahlaki olarak kabul edilemez olduğu kesin sonucuna ulaşmıştır, zira yeterince muhtemel olmayana inanmayı reddetmek bizim ahlaki görevimizdir. Fakat güvenlik ve rahatlık duygusuna olan ihtiyacımızı nasıl karşılayabiliriz? Buna ilişkin, "Dinin Değeri"nde benimsenen çözüm, dinin bize sunabileceğinin, en iyisine, yani Tanrı'nın varlığına inanma bedeli ödemeksizin konfor ve güvenliğe sahip olmamıza izin verir niteliktedir. Moore, varlığı ispat edilemez bir Tanrı arayışını terk edebileceğimizi ve onun yerine sevgi duygularımızı Tanrıdan daha az iyi iyi olmakla birlikte yine de "hissedebileceğimiz bütün muhabbete" layık olan kendi hemcinslerimize karşı yönlendirebileceğimizi söyler. Bir çıkış yolu bulmak için ortaya konan bu girişimin başka bir bedel ödemek anlamına geldiği unutulmamalıdır: yani türümüzün üyelerinin böylesi bir sevgiye gerçekten layık olduğunu kabul etmeyi ima eden tam anlamıyla makul denebilecek bir varsayımı. "Dini İnanç" ve *Principia* arasındaki dört yıllık sürenin Moore'un bu varsayıma olan inancını azalttığı ve onun "Dinin Değeri" ni asla yeniden yayınlamama konusundaki dikkatinin söz konusu zorlukla ilgili bir şey olduğu düşünülebilir. Dış dünyanın gerçek varlığı gibi "profesyonel" konuları ele alan "profesyonel filozof" imajının arkasına saklanarak gösterdiği sonraki çaba, dinden asla söz etmemeye dikkat etmesi ve 1922 yılından sonra sadece eleştirmenlere yanıt vermesi istendiğinde etiğe bir kereliğine kısa bir süre için dönmesi, insana saygının sağladığı yetersiz rahatlığın bile olmadığı, hayal kırıklığına uğramış bir ruh halinde olduğunu yansıtıyor olabilir.

7. Sağduyu Felsefesi ve *Principia*'dan Geriye Kalanlar

Dikkate alınması gereken bir başka önemli nokta, Moore'un 1889 ile 1903 arasında dinden etiğe doğru yol alan rotasının, 1903 ile 1922 arasında da devam etmekle birlikte bu sefer etikten dil ve bilgi teorisine doğru kaydığıdır. Daha önce de belirtildiği gibi bu dönemde Moore, etiğin belirli konularında önceki doktrinlerine açıklama sağlama ihtiyacı münasebetiyle sadece birkaç makale yayınlamış ve 1922 yılından sonra, 1942'ye ait "Reply to Critics"e (Eleştirmenlere Yanıt)[42] kadar etik konusuna geri dönmemişti. Bunun iki aşamalı bir yol olduğunu çözmek kolaydı; derin din hissi ile eğitim almış genç bir adam varoluşsal bir yolculuğun ardından felsefe ile kendi iç dünyasını aydınlatmanın yolunu ararken, yolculuğu esnasında dinden bağımsız bir etikte açık bir nihai sığınak bulur. Bu arada sevgi ve güzellikle doldurulmuş vicdani durumlar kültünce kınanmış geçici bazı sarhoşluklara tolerans gösterilmiştir. Bu tarz bir sarhoşluktan Rashdall gibi ciddi Anglikan idmanında bulunmuş biri daha

41 William Kingdon Clifford, "The Ethics of Belief" (1877), *The Ethics of Belief and Other Essays* (New York: Prometheus Books, 1999) içinde.

42 Moore, "A Reply to my Critics", *The Philosophy of G.E. Moore* içinde.

kolay bir şekilde kaçınabilirdi. Ancak Moore'un izlediği yolu, bu gayet makul varoluşsal okumayla ters düşmeyecek şekilde akademik dünyadaki kurumsal değişmelerin ışığında yorumlamamızda mümkündür. Bunu I. Dünya Savaşı sonrası Anglo-Sakson ve Almanca felsefeyi birbiriyle bağlayan kanal üzerinden İngilizce konuşulan dünyada yüksek derecede uzmanlaşmış akademik bir disiplin olarak felsefenin pekiştiği şeklinde yorumlayabiliriz. Bu bağlamda, Moore artık, profesyonel olmayan halk tarafından okunabilecek bir şey yayınlamayan profesyonel bir filozof olmuştur. Buna rağmen, Moore 1922 yılından sonra etik çalışmayı neden terk etti sorusu zihinlerde kalır. İlk olarak Ross'un, onun öğretisinin temellerini sarstığı Sonrasında emotivistlerin profesyonel çevreleri Moore'un katkısısının natüralistçe yanıltmaca argümanı olduğuna ikna ederek, onun etiğinin *pars construens*'ını unutturdukları, hayatının son iki yılında ise Wittgenstein'ın öğrencilerinin yeni bir "natüralizm", ya da daha iyi bir deyişle, "anti-non natüralizm" adında yeni bir biçim başlatarak geriye kalan küçük parçaya da son darbeyi (*coup de grace)* vurdukları36 yıllık bir tartışmaya pasif bir şekilde tanıklık etmiştir.[43]

Cevaplardan biri, *Principia'nın* analitik etik için paradigma sağlamış, birbirlerine birleşik ve tutarlı bir çalışmadan ziyade birbiriyle uyumsuz üç söylev dizgesinden yani idealizm, sonuçsalcılık ve analitik felsefeden mamul bir yama işi olduğu cevabı verilebilir. Belirtildiği gibi, Moore'un daha sonraki eserleri, neredeyse sadece "metafizik" ve zihin felsefesi alanlarında olup, *Principia* ve önceki yayınlardan oldukça farklı bir karakterdedir. Aradaki fark, sonraki yayınların herhangi bir sentez sağlama çabasında olmaması ve genel okuyucunun yararlanabileceği herhangi bir öğreti ortaya koymayıp sağduyu inançlarını savunmayı amaçlayan genel bir teorik stratejinin bir parçası olarak bireysel sorunların teknik işleyişi ile kendini sınırlamasıdır.

Eğer okuyucu eserdeki İdealizm mirasından habersiz ise *Principia*'da ortaya konan söylemin önemli bir kısmı ona herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Diğer bir soru da eserde *ne kadar* İdealizm bulunduğu üzerinedir. Takip eden yirmi yıldaki etik yazıları belki de bu mirasın bıraktığı zorluklardan zemini temizlemeye çalışmışlardır. Mesela "asıl (intrinsic) değer anlayışı", nesnellik ve asıllık arasındaki ayrımda ısrar eder, asıl olan nesneldir fakat her nesnel olan aynı zamanda asıl değildir iddiasındadır. Zira, asıl değer, doğa yasalarına değil ama "*sadece söz konusu olan şeyin asıl doğasına*" bağlıdır.[44] Bunu takiben bir zaman değere sahip olan bir şeyin başka bir zamanda ona sahip olmayabileceği söylenebilir. Ayrıca belirli bir değeri olan bir şeye tam olarak benzeyen her şe-

43 Bkz. Cremaschi, *L'etica del Novecento* (Rome: Carocci, 2005), 38-89.

44 Moore, "The conception of intrinsic value" (1922), in *Philosophical Studies* (London: Routledge, 1970), 253-75, 260.

yin, "nedensel yasaları buradakinden oldukça farklı olan bir Evrende var olsa bile" bu değerin aynı miktarına sahip olması gerekir.[45] Asıl değer bu nedenle objektif bir özellik taşır, zaman ve mekâna göre değişmez ve psikolojik bir tavrın ifadesi olarak oluşmuş gibi görünmez.[46] Bir dizi ilginç sonuç taşıyan diğer bir açıklamaya göre de objektif olma yoluyla asıl değer, *kimlikten* ziyade –ki Moore'un anlaşılmaz ilan ettiği bir kavramdır bu- bir şeyin diğer özellikleri ile de ilişki içindedir. Yani, "sarılık ve güzelliğin aynı anda yüklem olmalarına rağmen sadece onlara sahip olan şeyin asıl doğasına *bağlıysalar* da, sarılığın kendisi bir *asıl* yüklem olmasına rağmen *güzellik* böyle değildir"[47] ya da hiçbir değer yüklemi bir "asıl özellik" değildir.

1922 yılında yazılan ancak son zamanlara kadar yayınlanmamış "Önsöz"ünde, Moore eleştirmenler tarafından kendisine daha sonraki yıllarda yapılan en önemli eleştirileri ele alır. Burada o, önceki filozoflara yöneltmiş olduğu iki farklı eleştiriyi birbirine karıştırmış olduğunu kabul etmiştir. İlki, tüm ahlaki kavramları analiz etme de indirgemeye dayanan bir analiz tanımına sahip olduklarına inanmış olmasıydı; İkincisi ise, ahlaki kavramların bir takım doğal ya da metafizik niteliklere işaret ettiklerini iddia etmesiydi.[48] Birkaç yıl sonra, örneğin havyar yemek gibi zevki doğal olan ama asıl olmayan doğal olayların karakteristikleri olduğu müddetçe, bizim doğal olan asıl özellikleri doğal olmayan asıl özelliklerden ayırmamız gerektiğini itiraf eder. Burada önceki (doğal olan içsel özellikler) sonrakinden (doğal olmayan içsel özellikler) "ilk türdeki şeye bir nitelik atama *yoluyla* o yine de tanımlanamayacakken ikinci türden şeye bir nitelik atandığında onun *belirli bir ölçüde* tanımlanabilecek olmasıyla" ayrışır.[49] Bu nedenle, doğal olmayan asıl özelliklerin kendisini oluşturan parçalar arasında yer almasa da bir şeyin sahip olduğu özellikler kümesi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Fakat onlar ne keyfi bir şekilde o şeyin kendi bileşen parçalarına ilave olur ne de onlara indirgenebilir. Yirminci yüzyıl sonlarının neo-sezgicilik diliyle, bu değer özellikler "sonradan meydana gelir (supervening)" nitelikte görünür.

8. Sezgiciliğin Belirsizlikleri

İyi kavramı düz anlamıyla tanımlanabilir, yani iyi şeylerin neler olduğunu göstermek mümkündür ve aslında bu tam da etiğin görevidir. Ancak "iyi" teriminin anlamı, sezginin konusu olup bu terim parçalar halinde analiz edilerek veya başka terimlere indirgenerek tayin edilemez. Bu anlamda, ancak sadece

45 A.g.e., 268.
46 Bkz. Moore, "The Nature of Moral Philosophy" (1922), *Philosophical Studies* içinde, 310-39, 331-2
47 Moore, "The Conception of Intrinsic Value", 272.
48 Moore, "Preface" (1922), *Principia Ethica* içinde.
49 Moore, "A Reply to my Critics", 591.

bu anlamda, Moore bir "Sezgici" olduğu itirafında bulunur ve şöyle yazar: "Ben böyle önermeleri 'Sezgiler' olarak adlandırdığımda, sadece onların ispat edilmekten aciz olduklarını iddia etmeyi kastediyorum. İdrakımızın bunlar hakkındaki tutumu ya da menşeine ilişkin bir önermedeki doğruyu belirli bir yetinin kullanımı aracılığıyla tanımladığımızı ima etmiyorum. Tam tersine, her halükarda doğru bir önermeyi de yanlış bir önermeyi de tanımlamanın mümkün olduğunu savunuyorum."[50]

Moore, "terimin alışılmış anlamında bir 'Sezgici' olmadığını"[51], fakat kendi *birinci* sınıf "iyi" yükleminin tanımı ile ilgili olan etik önermelerinin, "ispattan veya çürütülmekten aciz"ken, hangi şeylerin iyi olduğunu tesis eden ikinci sınıf önermeler için geçerli olmadığını da ekler. "Bazen Sidgwick'in kullanımını takip ederek onları 'Sezgiler' olarak adlandırdığını" dile getirirken, aynı zamanda şuna da dikkat çeker: "ben böyle önermeleri 'Sezgiler' olarak adlandırdığımda, sadece onların ispat edilmekten aciz olduklarını iddia etmeyi kastediyorum." [52] Sanırım Moore'un bu ifadesinin açıkça yanlış olduğunu söylemeye cesaret edebiliriz, çünkü Sidgwick hangi eylemlerin doğru olduğu konusunda "sezgilerin" varlığını kabul etmiştir. Basiret, adalet ve yardımseverlik olan bu üç prensip, meta-etiğin değil normatif etiğin ilkesidirler ve Moore bunların tam da kendi ikinci sınıfına ait önermeler olduklarını kabul etmemekte hataya düşmüştür. Bu ilkelerin geçerliliğini kabul etme olgusu açısından Sidgwick, aslında, Whewell'in olduğundan daha az sezgici değildir. Genel olarak sezgiciliği özel olarak da Whewell'in felsefesini kurmaya devam etmesine ve kendisine ait olan "felsefi" sezgicilik ile önceki sezgici filozoflar tarafından iddia edilen "dogmatik" sezgicilik arasındaki *ad hoc* ayrımın arkasına kendini siper etmesine rağmen, yaptığı şey aslında günahkârları katı bir şekilde mahkûm ederken, o günahın kendisini görmezden gelmektir.[53]

Sidgwick, kendi *ad hoc* ayrımı sayesinde, iyiliğin doğası üzerine hedonist varsayımları için gereken yerine dogmatik sezgilerden farklı bir konumda ısrar etmektedir ve Moore, Sidgwick'in esasen ne söylediğini anlamadığı noktasında onu eleştirmektedir. Moore şöyle yazar: "Sidgwick'in kendisi, Sezgiciliğini (genellikle bu isimle anılan) ortak doktrinden ayıran farkın büyük önemini asla açık bir şekilde farkına varmış görünmemektedir. Sezgici, en iyi, benim ikinci sınıf önermelerimin – yani belirli bir eylemin doğru ve ödev olduğunu iddia eden önermelerin- bu tür eylemlerin sonuçları sorgulanarak kanıtlanıp çürü-

50 Moore, *Principia Ethica*, "Preface".

51 Moore, "Preface".

52 A.g.e.

53 Cremaschi, "Like Boys Pursue the Rainbow. Whewell's Independent Morality vs. Sidgwick's Dogmatic Intuitionism", ed. Placido Bucolo, Roger Crisp ve Bart Schultz, *Proceedings of the Second World Congress on Henry Sidgwick. Ethics, Psychics, Politics* (Catania: CUECM, 2011) içinde, 146-235.

tülmekten aciz olduğu görüşünü savunmasıyla ayırt edilir. Bense, tam tersine, benim birinci sınıf önermelerimin Sezgiler olduğunu iddia etmeye bu tür önermelerin 'Sezgiler' olmadıklarını iddia etmekten daha az can atıyor değilim."[54]

Moore aslında bilmeden, Ralph Cudworth, Richard Price, William Whewell gibi farklı sezgicilerden hâsıl olup Sidgwick tarafından tekrar olunmuş bir fikri yineliyordu. Bu kişilere göre, etik temel kavramlar, bir başlangıç noktası olarak alınması ve herhangi bir tanımın konusu yapılmaması gereken çok temel kavramlardır.[55] Ancak bu yazarların hepsi, *gerekli (ought)* ya da *ödev* fikrini temel bir fikir olarak kabul ederler ve *doğru* idesinin de *iyi* idesi kadar orijinal olduğunu öne sürerler. Sonrasında bu fikirlerin eşitliğinden ya da anlamlarının karşılıklığından bahsederler. Bu, Sidgwick ve Whewell'den önce Price'ın yapmış olduğu bir şeyse de Moore'un kesinlikle bunlardan haberi yoktu şeydi. Price'ın aşağıdaki iddiasını ele alalım:

> Doğru ve yanlış üzerine olan fikirlerimiz basit fikirlerdir ve bu nedenle insan zihnine bunları hemen algılamakla ilgili bazı güçler atfedilmelidir. Bundan şüphe duyan kişinin bunların tanımlarını vermeye çalışması yeterli olacaktır ki bunlar bu ifadelerin eşanlamlılarından daha fazla bir şey olmayacaktır... Şüphesiz nihayetinde onaylanan bazı eylemler vardır ve neden seçildiklerine hiç bir sebep gösterilemez ve tıpkı gerekçelendirmek için hiçbir neden tayin edilemeyen arzu edilmiş hedeflerin olması gibi. Eğer bu doğru olmasa; nedenler ve amaçların sonsuz bir ilerleyişi olurdu ve bu yüzden de hiçbir şey onaylanamaz veya arzu edilemez olurdu.[56]

Şimdi de Whewell tarafından ileri sürülen iddiaya göz atalım: "Ahlaki açıdan doğru olanı ve ilgili fikirleri ifade eden kelimeler farklı herhangi bir terimler ile yer değiştirilemezler. Doğru, ödev, ne yapmamız gerekir [...] gibi ifadeler sadece paydayı ele alan bir dile tercüme edilemezler tıpkı renklerin adlarının mekânın özelliklerini belirleyen adlar tarafından ifade edilemeyecekleri gibi [...] Bunun en ayırt edici olan örneği, ahlaki anlamda en basit ve en evrensel ifade gibi görünen gerekli (ought) kelimesidir." [57]

Bunlar tanıdık geliyor, değil mi? Özellikle *renklerin* adlarına yapılan gönderme, Moore okuyucuları için oldukça çarpıcıdır. Diğer insanların fikirlerini tekrar etmelerine ya da dürüst olmak gerekirse, daha önce zaten yapılmış keşifleri

---

54 Moore, *Principia Ethica*, "Preface".

55 Klasik ahlaki sezgicilik için bkz. Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche* (Rome: Carocci, 2007), Bölümler 6, 14 ve 16.

56 Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758), ed.David Daiches Raphael (Oxford: Clarendon, 1948), Bölüm 1, Kısım iii.

57 William Whewell, "Preface to MackIntosh", James Mackintosh, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (1830; Bristol: Thoemmes, 1991) içinde, xxvi, (vurgu bana ait)

yeniden yaparak boşuna zaman ve emek harcamalarına rağmen bazı ekollerin kurucularının bu role terfi ettiğini düşünmek için yeterince veri var gibi görünüyor. Sonuç olarak, Moore'un Sezgicilik terimini kullanmaktan tamamen kaçınabileceğini düşünmek için sebepler vardır. Nitekim bu haleflerini, hala çözülmekten uzak olan uzun bir dizi yanlış anlamadan korumuş olur.

9. Rashdall ve İdeal Faydacılık

Bir ahlak filozofu, Ortaçağ tarihçisi, rahip ve Oxford'da bir akademisyen olan Hastings Rashdall (1858-1924), Moore'un *Principia*'sından dört yıl sonra *The Theory of Good and Evil* (İyinin ve Kötünün Teorisini) yayınladı.[58] Bu eserinde o, ilk olarak işe sağduyunun zaten inandığı şeyin rasyonel bir yeniden inşasını sağlama kapasitesi temelinde sunulan etik teorisini gerekçelendirmekle başlar. İkinci olarak o, etikteki en önemli fikrin ne tanımlanabilir ne de Moore'un "iyi" yüklemine indirgenebilir olduğunu ancak aynı zamanda "doğru" ve "ödev" açısından da ifade edilebileceğini savunur. Üçüncü olarak, bu tür bir tanımlanamazlığın keşfinin Platon ile başlayan ve Ralph Cudworth'a ulaşan, uzun bir geçmişi olduğuna değinir. Dördüncü olarak, temel eylemlerin yargılandığı kriterin apaçık bir eylemin kuralları dizisi olmadığının daha ziyade en yüksek derecede iyiyi, insanların kendilerinin gerçekleştirmelerini sağlamaya dönük bir eğilimi yansıttığını vurgular.[59] Son olarak, Sidgwick'in mirasının önemini -Moore'dan daha fazla- vurgulayarak ve kendi öğretisini geçmişin büyük filozoflarının fikirlerinin bir savunusu meyanında sunarak faydacılık ve sezgicilik arasında bir üçüncü yol önermektedir.

Şimdi de bu unsurların ilkini inceleyelim. Aslında kendi teorisini savunmak için, sadece sağduyuya başvurmakla kalmaz, teorisinin onunla tutarlı olduğunu da göstermeye çalışır.[60] Mesela o, faydacılar tarafından açıkça daha az kabul edilebilir olan haz ve mutluluğu daha fazla vermesinin şüpheli olduğunda aşırı bir noktaya sevkedilse bile insanlara ve hayvanlara karşı insanca davranmak gibi ya da daha yüksek entelektüel ve estetik kabiliyetlerin tatbikini içeren diğer erdemler gibi ya da süfli dürtüleri kontrol etme kabiliyetinden oluşan erdemler gibi birçok erdemin rolünü de gerekçelendirmektedir.[61] Böylesi durumlarda bizim, bu erdemlerin tatbikinin sonuçları dışında kendi içinde de bir değeri olduğunu kabul etmemiz ve aynı zamanda "insan doğasının gerçek psikolojik yapısını ve onu tam olarak istediğimiz şekil ve derecede tamamen

58 Bkz. Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 2 vols. (1907; London: Oxford University Press, 1924).

59 Ahlak felsefesi üzerine diğer yayınlar şunlardır: *Ethics* (London: Jack, 1913); *Is Conscience an Emotion?* (Boston, MASS: Houghton Mifflin, 1914).

60 Anthony Skelton, "Ideal Utilitarianism: Rashdall and Moore", *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, ed. Thomas Hurka (Oxford: Oxford University Press, 2011) içinde, 45-65.

61 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Vol. 1, 189-204.

değiştirmenin imkânsızlığını göz önünde bulundurmamız gerekir." [62]

Genç Moore, kendisini *The Guardian*'ın eleştirmeninin istihzasına da maruz bırakan Sidgwick'i istisna tutarak, seleflerinin hepsinin bir ve aynı hatayı yapmış olduğunu söylediği çok da yeni olmayan bir strateji benimsemişti. Moore'dan bir kaç yaş daha büyük ve daha zengin bir felsefi okuma geçmişine sahip olan Rashdall, tam tersi bir stratejiyi - daha az yaygın ama bilinmez de olmayan bir stratejiyi, ilk faydacıların Sokrates ve İsa olduğunu "keşfettiğinde" John Stuart Mill tarafından kabul edilmiş olanın aynısını- benimser. Rashdall'ın teorisinin, düşüncenin antik ve etkili geleneğinin daha pekin versiyonundan başka bir şey olmadığını da ilan eder:

> Platon ve Aristoteles'in kavrayışında, her ne kadar ahlakı bireyin kendi mutluluğundan ibaret bir şey sayma eğilimi vardırsa da, hazcı olmayan bir tarzda anlaşıldığında özellikle Platon tarafından öne sürüldüğü şekliyle bireyin kendi iyiliği temelde toplumunkiyle bağlıdır. Bu Platonik ve Aristotelesçi geleneğin Hıristiyanlık tarafından evrensellik kazandırıldığı eski İngiliz ahlakçıların -Cambridge Platonistlerinden Clarke'ın ve (önemli ölçüde) Cumberland'ın- görüşüdür. Bu aynı şekilde Ahlaki Duyu (Moral Sense) okulunun görüşüdür [...], zira ünlü 'en fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu' ile formülünün sahibi Hutcheson'ın da, bazı hazlar ve bazı kişilerdeki üstün 'haysiyeti' kabul eder." [63]

Anlaşma, Sezgicilik ve Faydacılığın önerilen çözümün sentezci karakterinin ya da iki okul arasındaki bir üçüncü yolun vurgulandığı bir bağlam yerleştirilmesine yardımcı olan iki kapsamlı tartışmasını içerir. Moore'un Sezgicilik konusunda hiçbir şekilde açık olamamasıyla karşılaştırıldığında, Rashdall'ın kapsamlı tartışması övgüye değerdir. Ancak Rashdall'ın sezgiciliği eleştirenlerin, çoğu zaman "tekrar tekrar devirmek adına bostan korkuluğu" [64] inşa ettiklerini kabul ettiğini ve eleştirmenler tarafından bir hedef olarak alınan pozisyona Butler ve Reid'in daha yakın olduklarına inandığını da bir kenara not etmeliyiz. Bununla beraber Rashdall'ın kendisinin de gerçekten bu teorinin en makul versiyonlarını tartışıp tartışmadığı tam olarak açık değildir. Öte yandan, Price'ın saldırmak için daha az kolay bir yazar olduğunu belirtir ve onun *Değerlendirme*'si hakkında şu sözleri söyler: "Onun eseri Etik üzerine son zamanlara kadar yayınlanmış en iyi çalışmadır. Bu eser, Kant'ın karmaşıklığı olmaksızın Kantçı doktrinin özünü içerir".[65] Fakat öte yandan, bu onamanın akabinde Price'ı eleştirme görevinden "Yazarın kabulü öylesine geniştir ki, neredeyse tüm ödevleri hedonist anlamda olmayan bir Hayırseverliğe ve

62 A.g.e., 189.
63 A.g.e., 216.
64 A.g.e., 80 d.n. 1.
65 A.g.e.

Adalete bağlar." [66] diyerek kendini azade kılar. Diğer bir deyişle, o, doğru şeyler söyleyen bir Sezgici değildir, dahası o gerçekten bir Sezgici bile değil*dir*. (Çünkü benim bir Sezgici hakkındaki kendi tanımım şudur: Sezgici sonuçlarına kayıtsız mutlak kurallar olduğu yanlış çıkarımına ulaşmış bir ahlak filozofudur.) Rashdall Price'a yakın olan bir başka Sezgiciyi, yani Whewell'i, eleştirme görevinden de, basitçe onun varlığından habersiz olduğunu ortaya koyarak kendini muaf tutmaktadır. Rashdall'in kritik hedef olarak seçtiği kimseler rasyonalist Price ve Whewell değil, daha ziyade sağduyu savunucuları ve bunların başında da Thomas Reid'dir. Dahası – önceden de belirttiğimiz gibi - onun sezgicilik tanımı "eylemlerin sonuçları referans alınmadan a priori şekilde doğru ya da yanlış olarak belirlendiği bir teori" şeklindedir. [67] Böyle bir tanım temelinde, onun hatalı bir teori olduğu kolayca kanıtlanabilir bir görev, bir totoloji haline gelir. Nitekim Rashdall, bunun ödevler arasında muğlak sonuçlar ve çatışmalar ürettiğinin ve bu sonuçsalcılığı açıkça reddetmesine rağmen, şüpheli durumları veya ahlaki ikilemleri halletmek için sonuçlara başvurmanın ve aynı zamanda bir kuralı uygulayıp uygulamayacağımızı bilmek için her durumda sonuçları göz önünde bulundurmamız gerektiğini iddia eder. Böylece "yine de sonuçları referans almak gerçekte her ahlaki kuralda mevcuttur. Gerçekten de, bir eylemin mevcut veya öngörülebilir sonuçlarından tam olarak ayırt edemezsiniz." [68] Rashdall, *Principia*'nın "Ethics'in aynı bakış açısının çarpıcı bir ifadesi" [69] olduğuna inanmaktadır. Fakat burada Moore'a yönelik ileri sürülen iki itiraz vardır. Onun hatalarının ilki, kendi "keşfi" nin mutlak bir yenilik olduğuna inanması ve ikincisi de doğru, iyi ve *gerekli* kavramları arasındaki temel bağlantıyı gözden kaçırmış olmasıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Rashdall'a göre, natüralistçe yanıltmacanın keşfi ya da iyinin yükleminin tanımlanamazlığı devrim niteliğinde bir keşif değil, felsefenin kendisi kadar eski bir öğretidir. İlk olarak Platon ve daha sonra da diğer (artık onaylanmayan sezgicilerle mutabık olma eğiliminde olan) yazarlar tarafından dile getirilmiştir. Rashdall şöyle yazar: "Bay Moore ve benim gibi öğretiyi büyük ölçüde Sidgwick'ten öğrenen yazarlar bir yana, bu öğretinin (her ne kadar iyinin gerçek varlığı olduğunu göstermek amacında olduğu diğer girişimi akla getirilse de), Platon, Aristo ve kendi okullarında çalışmalar yapan bir dizi modern yazar – en çokta Cudworth üzerinde durmuştur bunun– tarafından yeterince açık bir şekilde öğretilmiş olduğunu belirtmem gerekir." [70]

Ayrıca, Moore " ' iyinin tanımlanamaz' olduğunu çok çarpıcı bir şekilde vur-

66 A.g.e.
67 A.g.e., 80.
68 A.g.e., 87.
69 A.g.e., 217 d.n. 2
70 A.g.e., 135 d.n. 1; krş. 133-138.

gulamayı başarmış" [71] olsa bile, bu bağlamda, bir eleştiri getirilebilir. O "aynı kavramın başka türlü de ifade edilebilir olmasını ve özellikle 'doğru' veya 'gerekli' kavramının bağıntısını görmezden gelir. Moore 'iyi'nin tanımlanamaz olduğu fikrine o kadar kapılmıştır ki, nihai fikirlerin durumunda mümkün olduğu gibi, bu fikri bu yönden açıklamak ve göstermek zahmetine dahi girmeyecektir." [72] Rashdall iyi veya değer fikrinin "mantıksal olarak birincil kavram olduğu, psikolojik olsa da 'doğru' fikrinin genellikle modern insanlarda daha açık bir şekilde gelişmiş olduğu sonucuna ulaşır. Eylem iyiyi meydana getirmek eğiliminde olduğunda doğrudur. Sonuçta burada tam olarak analiz edilemeyen 'gerekli'den kurtulmak için hiçbir girişimde bulunulmamaktadır. İyi, olması 'gerekli' olandır."[73]

Daha önce Rashdall'ın sezgiciliği reddettiği kadar kabul de ettiğini ileri sürmüştüm. Temel kabul aslen neyin iyi olduğu ya da hangi insan davranışının teşvik edilmesi gerektiğinin yargılarının sezgisel doğasına ilişkin olduğudur. *Eudemonia*'nın özünde iyi olduğu ve insan eyleminin nihai amacı olması gerektiğine dair evrensel yargı, başka şeylerden istidlal edilmemiş nihai bir bilgidir. Mesela, bilgi sahibi olmaktan alınan zevklerin yiyecek ve içeceğe göre daha yüksek olduğu yargısı nasıl meşrulaştırılabilir diye soran faydacıya verilecek cevap şöyledir: "Doğrusu ben böyle hüküm veririm: onun hakkında hükmümü derhal ve dahası a priori olarak veririm; mantığım böyle söyler: değer yargıları nihaidir ve faydacı ya da başka bir tür olsun hiçbir etik sav değer yargılarından başka bir şeye dayanamaz." [74] *Eudemonia*'nın kendisi vicdani bir içerikten oluşmaktadır, –Rashdall'ın her zaman tıpkı bir dönem genç Moore tarafından iddia edilene benzer bir tür subjektif idealizme riayet ettiğini unutmamalıyız, yani "duygular, istemler, heyecanlar, düşünceler, faaliyetler, bunların her biri sırasıyla ahlaki değerlendirmenin bir nesnesidirler."[75] Haz, *eudemonia*'nın bir unsurudur fakat *eudemonia*'nın içinde ayrıcalıklı bir rol oynar. Gerçekten de erdemlerin ve hatta fedakârlığın sadece bir araç ve bir sonuç olarak değil kendinde bir değerleri de vardır. Doğrunun türetildiği iyi, haz ve mutluluk değil, insanlığın bir bütün olarak iyiliğidir.

Faydacılığın temel fikrine göre iyi gerçekte doğrunun türediği şeydir, ancak aynı zamanda bu iyi, Sidgwick'e gelinceye değin hedonistlerin anlamış olduğu şey değildir, çünkü hedonizm sadece sağduyu ile çelişmez aynı zamanda yeni çelişkiler de oluşturur. Sidgwick'in cevapsız sorusu yani, bir kimsenin bu fedakârlığının ödüllendirileceğine ilişkin herhangi bir garantisi olmadan

71 A.g.e.
72 A.g.e.
73 A.g.e., 135 d.n. 1.
74 A.g.e., 78.
75 A.g.e., 94.

bencillik yerine evrensel bir hedonizm tarafından nasıl motive olabileceği sorusu, sadece hazzın değere sahip olduğu, fedakârlığın ise kendinde bir değeri olmadığı gibi yetersiz bir varsayımdan ortaya çıkmaktadır.[76] Bu yüzden ahlak ölçütü "bir esenlik ya da mutluluğu (εὐδαιμονία) geliştirme yönünde bir eylem temayülüdür ve hazzın yanı sıra diğer birçok iyi şeyleri de, ki bunların arasında erdem en büyüğüdür içerir. Bu unsurların insan hayatındaki değeri, Pratik Akıl tarafından sezgisel olarak, doğrudan ya da (eğer böyle söylemek istersek) *a priori* olarak belirlenir."[77]

Ahlaki yargılarımızın birbirine bağlı olmaya ve ortak bir düzenleyici fikre, yani "bir bütün olarak toplum için ideal bir iyi anlayışı ihtiva eden" ideal bir ahlaki yargıya ihtiyacı vardır.[78] Geleneksel eudemonist sistemlere kıyasla bu *eudemonia* kavramının avantajı, bu görüşe göre hem eylemlerin ve hem de sonuçların yargıya konu olmalarıdır ve artık "amaçlarla araçlar arasında mutlak bir ayrım" kabul etmemizde mümkün olamaz.[79]

Öğretisini, yaygın olarak paylaşılan fikirlerin yeni bir versiyonu olarak sunma seçimi ile tutarlı olarak Rashdall, Kantçı etik formalizmin oluşturduğu karışıklıktan sonra, fikir hareketlerinin, "eski on yedinci yüzyıl yazarlarının bakış açısına geri gitmek ve bu Ahlakı savunmak için gerçek insani iyiyi teşvik etme"[80] eğilimiyle meydana geldiğine inandığını beyan etmiştir.

Bu akımın savunucuları Paul Janet, Rudolph Hermann Lotze, Friedrich Paulsen, John McTaggart[81] gibi birkaç Hegelci ve Eduard von Hartmann'dır.[82] Önceden de örneklendiği gibi, "Etiğin ereksel (Teleolojik) olması gerektiğini söyleyen faydacı ilke ile hedonist olmayan ahlaki amaç görüşünü birleştirmektedir. Onun görüşüne göre, eylemlerin doğru ya da yanlış olması, tüm insanlık adına hazzı da içeren fakat onunla sınırlı olmayan bir ideal amaç veya iyiyi meydana getirme eğiliminde olup olmamasına bağlıdır."[83] Merkezi konum "Sağgörü, Hayırseverlik ve Adalet gibi üç aksiyom tarafından işgal edilmiştir."[84] Sidgwick tarafından da kabul edilmiş bu aynı zamanda üç ahlaki sezgidir ve Rashdall'da bunları, doğru üzerine a priori olarak gerekçelendirilmiş üç yargı olarak kabul etmiştir. Bunun sezgiciliğin artık kullanılmayan bir diğer temel unsuru olduğunu unutmamalıyız. İdeal Faydacılık eski tarz bir düşünme şekli-

76 A.g.e., 71-2
77 A.g.e., 94.
78 A.g.e., 96.
79 A.g.e.
80 A.g.e., 217.
81 A.g.e.
82 A.g.e., 217 d.n. 4.
83 A.g.e., 184.
84 A.g.e., 185.

ne verilen yeni bir isim olmuştur. Bu, mevcut diğer isimler arasında yanlış anlamalara muhtemelen en az sebebiyet verecek olandır. Diğer isimler formalist etiğe karşıt olarak koyulan İdealist Faydacılık ya da Ereksel (Teleolojik) Etik ile son olarak Faydacılığa fazlasıyla benzer olarak algılanma dezavantajına sahip Eudemonist Etik olabilirdi.[85]

Rashdall'ın bilimsel incelemesi sınırlı bir başarı kazandı.1924 yılında bir kez basıldı, bu arada *Principia* -Amerikan versiyonu dışında- 1922 ile 1959 yılları arasında yedi defa yeniden yayınlanmıştı. Moore'un kitabıyla ilgili yapılanlarla karşılaştırılabilir herhangi bir tartışma açılmadı üzerine.[86] Moore, coşkulu olmaktan uzak bir değerlendirme yazdı, hatta birkaç yıl sonra *Ethics*'inde okuma önerileri sunarken: "Bu kitap, sanırım, günümüzde hala tartışılmakta olan bazı sorular konusunda makul bir fikir verecektir."[87] Kırklı yıllara kadar Rashdall'ın rolünün bilincini canlı tutan, küçük bir İdeal Faydacılar akımı vardı, ancak bu da anti-bilişselcilik (non-cognitivism) giderek kendini kabul ettirirken ağır ağır ortadan kayboldu.

Burada cevaplanması gereken bir soru vardır, yani nasıl olup da aynı teori iki çağdaş eserde[88] önerilmiş olabilir. Biri önceki etik teoriler hakkında daha iyi bilgi sahibi olduğunu kanıtlarken, diğeri cebelleştiği belirsiz ontolojik etkilerden ortaya çıkan gereksiz sorunlardan azadeydi. Merkezi ahlaki kavramların tanımlanamazlığı tezi hakkındaki formülasyonunda daha doğrusal; iyi teorisinin formülasyonunda daha dikkatli ve makuldü. Kolay değildi ise bile, normatif sonuçsalcı etik formülasyonu kesinlikle diğerinden daha anlaşılırdı. Ancak ne olduysa öteki klasik haline gelirken, o unutulmaya yüz tuttu. Çeşitli cevaplar mevcuttur, fakat belki de felsefeden ziyade bilgi sosyolojisi tarafından verilirler: birincisi yirminci yüzyılın başlarında, Anglikan bir rahip olma olgusu, Britanya'daki okuyucular arasında artık pek de popüler olan bir şey değildi; ikincisi bir teolog olarak iyi bir üne sahip olmak, sekülerleşmiş halkın şüphesini çekiyor ve dahası ilerici bir teolog olmak da bir şekilde ayakta kalan Anglikan halkın şüpheyle yaklaşmasına sebep oluyordu, aynı zamanda ortaçağ tarihçisi olup da felsefe okumayanların arasında popüler olmak da avantaj olmaktan ziyade bir dezavantajdı. Ayrıca, Moore'un etiği, Bloomsbury çevresi dışında, Russell ve Wittgenstein'ın meslektaşı, "Defence of Common Sense"[89]

85 A.g.e., 217.

86 Tek istisna şudur: J.C. Riddell, "The New Intuitionism of Dr. Rashdall and Dr. Moore", *Philosophical Review*, 30, no. 6 (1921): 545-565.

87 Moore, *Ethics*, 254; krş., Moore, Review of H. Rashdall "A Theory of Good and Evil", *Hibbert Journal*, 6 (1907-1908): 446-451.

88 Bkz. Skelton, "Ideal Utilitarianism", 65.

89 Moore, "A Defence of Common Sense" (1925), *G. E. Moore: Selected Writings*, ed. T. Baldwin (London: Routledge, 1993) içinde, 106-33.

(Sağduyuyu Savunma) kitabı yazarı ve natüralistçe yanıltmacanın kaşifinin etik görüşleri olarak okunmuş ve olgu-değer ayrımını destekleyen son argüman olduğuna inanılmıştı.[90] Bunlar *Principia*'nın analitik-etik için bir paradigma olarak klasikleşmesinin çeşitli nedenleriydiler.

10. Analitik Etiğin Doğuşu

Moore, Russell ve Wittgenstein gibi iki Cambridge filozofu ile birlikte, Anglo-Sakson dünyanın ana görüşünü oluşturan ve ellilerden itibaren, analitik felsefe adıyla anılmaya başlayan bir akımın meşru kabul edilen üç kurucu babasından biri olarak varsayıldı. Tabii ki mesela meşru varsayılan babalar olduğunda gerçek hikâye kutsal yazılarda sistemleştirilmiş olandan her zaman daha dolambaçlıdır. Aslolan şuydu: yirmili ve otuzlu yıllarda Cambridge Okulu, Anglo-Sakson dünyada eşsiz bir otorite kazanmıştı; bu okulun temel taşları sağduyu ve olağan dil görüşleri tarafından sağlanmıştı; sonradan, Anglo-Sakson felsefesinin ana akımı imajı, "analitik felsefe" olarak yaygın kabul gördü ve farklı akımları Cambridge Okulu adı altında toplayan bu imaj sözde "kıta felsefesi"ne karşı bir muhalefet oluşturdu; aslında bu uyuşmaz öğelerden oluşmuş hayali bir felsefi hareket, kısaca bir çeşit bostan korkuluğu oluşturmak gibi bir şeydir.[91] Sadeleştirmeler ve yanlış anlamaların eşlik ettiği bu imajlar hakkında çok şeyler söylenmiştir, fakat bu aynı zamanda sözde "analitik etik" denilen felsefenin ortak zemini olduğuna inanılan şeyleri de hatırlatmaktadır. 1958'e kadar bu gelenek, ağırlıklı olarak etiğin meta-etiğe indirgenmesi şeklinde karakterize edildi. Bir olgu olarak felsefi etik alanının bu tanımı onu Moore tarafından belirlenen etiğin iki sorusundan ilkine verilen bir cevap ile özdeşleştirir. O dönemin Anglo-Sakson filozoflarının neden *Principia*'nın ilk bölümünde veya en fazla ilk dört bölümünde, bu okulun "paradigma"sını gördükleri yeterince açıktır. Besbelli ki, böylesi bir özdeşleştirme, Moore takipçilerinin yapmış oldukları okumaların, normatif etiğin başladığı yerde filozofun görevinin bittiği fikri ile çelişen bir bölüm olan V. bölümden ve – Moore'un takipçilerinin "kıta" felsefesi olarak damgaladıkları şeye iyi bir örnek teşkil eden- kesinlikle zor okunur belirsiz bir değerler ontolojisi ortaya koyan VI. bölümden kaçınarak, neden IV.bölümden öteye gitmediğini gösterir niteliktedir. Bir çalışmayı analitik etiğin paradigması veya timsali olarak tanımlamak yerine, daha mütevazi bir şekilde onun iddiasının kaynaklarını ve argüman tarzını belirlemeyi deneyebiliriz, ve bu deneme sonucunda Sidgwick, Whewell

90 Tom Regan, "A Hundred Years of *Principia Ethica*. An Interview with Tom Regan", *ethic@. Revista Internacional de Filosofia da Moral* 2, no. 1 (2003): 3-13, özellikle 3-4, http://www.cfh.ufsc.br/ethic@

91 Bkz. Cremaschi, "On Analytic and Continental Philosophy", *Manuscrito. Revista de filosofia* 25, no. 2 (2002): 51-80.

ve Price'ın eserlerine ulaşmak çok şaşırtıcı bir keşif olmayacaktır. Bu bizi, herkesin memnun olmayacağı bir doğal sonuca, yani analitik etiğin doğuşunda sezgiciliğin hâkim rolünü olduğuna götürecektir.

Böylece Moore'un etiği genellikle, natüralistçe yanıltmaca söz konusu olduğu sürece kabul görmüş ve ötekisi "Hume Yasası" ile bir arada ele alınıp, Moore'un anti-natüralist bilişselciliğine karşıt bir teori olan, anti-bilişselciliği destekleyen bir argüman haline gelmiştir. Bunun yerine onun normatif etiğindeki sonuçsalcı unsur çok fazla eleştiri almadan ve aynı zamanda olasılığa verilen merkezi rolden türeyen karmaşıklığı çok fazla fark edilmeden kabul gördü. Moore'un etiğinin geri kalanı ne anlaşılmış ne de bir tartışma konusu yapılmıştır, çünkü hiç kimsenin onunla gerçekten aynı fikirde olmamasına rağmen yine hiç kimse bir Kurucu Baba hakkında kötü konuşmak istememiştir.

Moore'un etiğinin alımlanışından miras kalan bir başka yanlış anlama da yakın zamana kadar devam ettirilmiş olan sezgicilik imajının belirsizliği oldu. Bu, hatalı bir tarihi yeniden inşanın teorik sözde sorunlar ürettiği tipik bir durumdur. Jerome Schneewind, Princeton'da bir öğrenci iken, hocalarından birinden Sidgwick'in ifadesini anlamak için yardım istediğini, özellikle "faydacılar ve sezgicileri uzlaştırmak" ifadesinde Sidgwick tarafından belirtilen sezgicilerin kimler olduğunu sorduğunda hocasının bu sezgicilerin açıkça "Moore ve Prichard" olduğuna dair pek de tatmin edici olmayan bir cevap aldığını yazar.[92] Kendi polemiğe dönük amaçları uğruna "dogmatik sezgicilik"[93] denilen şeyi uydurduğunda Sidgwick'in sezgicilere yönelik göstermiş olduğu unutulmuşluğun ve aynı zamanda Moore'un neden bahsettiğini bilmeksizin terimi kullanmasının yan etkilerinden biridir bu. Sonuç olarak bir yüzyıl boyunca Anglo-Sakson filozoflar aslında kimsenin bilmediği gizemli bir öğretiden şeytan çıkarmaya devam ettiler. Alan Donagan şöyle yazar: "Sezgiciliğe eğilimi olan filozoflar arasında Sidgwick'in öylesi bir otoritesi vardır ki bunlar arasında onun eski Sezgici sava getirdiği eleştiri belirleyiciydi. Böylece, onlar çürütüldüğünü düşündükleri bir fikri savunmaya çalışmak yerine Sidgwick'in istemlerine cevap verecek yeni bir sezgicilik oluşturmak için yola koyuldular."[94]

Moore'un etik alımlamasının üçüncü kalıcı etkisi hedonizm üzerindeki tartışmanın *geçici* olarak kapanması oldu. Algılanabilir ve ölçülebilir bir varlık olarak hazzın ampirik teorisine aslında William Whewell ve Francis Bradley tarafından getirilen eleştiri, *Principia* sayesinde yaygın bir tedavüle sahipti ve faydacılık hakkındaki tartışmanın gündemini değiştirmişti. Otuzlu yıllarda

92 Schneewind, "Sixty Years of Philosophy in a Life", *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association* 83, no. 2 (2009): 79-95, 84.

93 Cremaschi, "Nothing to Invite or to Reward a Separate Examination. Sidgwick and Whewell".

94 Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1977), 21.

Roy Harrod tarafından yazılan, meşhur bir makale, diğer şeylerin yanında, amaçlara "iyi" yüklemiyle atıfta bulunmayı terk edip bunu araçlara saklamayı önererek faydacılığın yeniden formüle edilmesini teklif etmektedir.[95] Bu Moorecu bir konumdan ziyade, gerçekte Moore'a yapılan acımasız bir Wittgensteincı eleştiriden ilham almış görünür, ancak sonuçta oluşan etkisi Moorecu anti-hedonizm ile uyumludur.

Dördüncü etkisi, gelecek nesillere sonuçsalcılığın etik akıl yürütmede tek mümkün yol olduğu fikrini aktarmak üzerine kuruludur. Onlara sonuçsalcılığın Sezgici, özellikle de Whewell'in ki gibi bir eleştirisi bulunduğunu ve hatta Sidgwick'in sonuçsalcılığın. sezgici nedenler için de kabul edilmiş normatif bir ilke ile başlama ihtiyacı duyduğu gibi bazı sınırlara sahip olduğu argümanını unutturmak yönünde olmuştur.

Değiştirerek, daha doğrusu sakatlayarak, Keynes'ın meşhur bir cümlesiyle sonuca varacak olursam Moore, "yirminci yüzyılda tek ayak üzerindeyken, on dokuzuncu yüzyılda iki ya da üç ayak üzerinde durdu", yani onun natüralistçe yanıltmaca argümanına yönelik formülasyonu, analitik etiğin temel konularından biri üzerine tartışmayı başlattıysa da sezgicilik, hedonizm, evrimcilik ve "metafizik" üzerine olan eleştirileri ve sözde Hegelci "organik birlik" kavramını kurtarışı ile tamamen on dokuzuncu yüzyıl söylemine batmıştı. Bir yüzyıl boyunca hiç kimsenin gerçekten anlamadığı Moore'un iddiaları üzerine bir tartışma, belki de, onun sorduğu soruların içinde biçimlendiği terimlerin bazı yeni ve son derece değerli ikincil literatür çalışmaları aracılığıyla sonunda doğru bir şekilde anlaşılması ile şimdi başlayabilir.

Kaynakça

Ayer, Alfred Julius. *Russell and Moore. The Analytic Tradition*. Cambridge, MASS: Harvard University Press, 1971.

Clifford, William Kingdon. *The Ethics of Belief and Other Essays*. New York: Prometheus Books, 1999.

Cremaschi, Sergio. "On analytic and continental philosophy". *Manuscrito. Revista de filosofia* 25, no. 2 (2002): 51-80.

- *L'etica del Novecento*. Rome: Carocci, 2005.
- "The Mill-Whewell controversy on ethics and its bequest to analytic philosophy". In Elvio

95 Roy Forbes Harrod, "Utilitarianism revised", *Mind* 45, no. 1 (1936): 137-56.

Baccarini, Snežana Prijić Samaržja (ed.), *Rationality in Belief and Action*, 45-62. Rijeka: University of Rijeka – Faculty of Arts and Sciences and Croatian Society for Analytic Philosophy, 2006.

- *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*. Rome: Carocci, 2007.

- "Naturalizzazione senza naturalismo: una prospettiva per la metaetica", *Etica e Politica \ Ethics &Politics* 9, no. 2 (2007): 201-217.

- "Nothing to invite or to reward a separate examination. Sidgwick and Whewell", *Etica&Politica \ Ethics&Politics* 10, no. 2 (2008): 137-81, retrievable at http://www2.units.it/~etica/2008_2/CREMASCHI.pdf

- "Like boys pursue the rainbow. Whewell's independent morality vs. Sidgwick's dogmatic intuitionism". In Placido Bucolo, Roger Crisp, and Bart Schultz (ed.), *Proceedings of the Second World Congress on Henry Sidgwick. Ethics, Psychics, Politics*. Catania: CUECM, 2011.

Donagan, Alan. *The Theory of Morality*. Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1977.
Harrod, Roy Forbes. "Utilitarianism revised". *Mind* 45, no. 1 (1936): 137-56.
Levy, Paul. *G.E. Moore and the Cambridge Apostles*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1979.
Moore, George Edward. "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology'", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2 (1901-1902), pp. 177-214.
- *Principia Ethica* (1903). Ed.Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *Ethics* (1912). Oxford: Oxford University Press, 1966.
- "Review of H. Rashdall A Theory of Good and Evil". *Hibbert Journal* 6 (1907-1908): 446-51.
- *Lectures on Philosophy*. Ed. Casimir Lewy. London: Allen & Unwin, 1966.
- *Philosophical Studies*. London: Routledge, 1970.
- *The Early Essays*. Ed.Tom Regan. Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1981.
- *G. E. Moore: Selected Writings*. Ed.Thomas Baldwin. London: Routledge, 1993.
- *Early Philosophical Writings*. Ed.Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- *The Elements of Ethics*. Ed.Tom Regan. Philadelphia, PENN: Temple University Press, 2003.
Price, Richard. *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758). Ed. David Daiches Raphael. Oxford: Clarendon, 1948.
Rashdall, Hastings. *Ethics*. London: Jack, 1913.
- *Is Conscience an Emotion?* Boston, MASS: Houghton Mifflin, 1914.
- *The Theory of Good and Evil*, 2 vols. (1907). London: Oxford University Press, 1924.
Regan, Tom. "A hundred years of *Principia Ethica*. An interview with Tom Regan", *ethic@. Revista Internacional de Filosofia da Moral* 2, no. 1 (2003): 3-13. http://www.cfh.ufsc.br/ethic@
- *Bloomsbury's Prophet*. Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1986.
Riddell, J.C., "The new intuitionism of Dr. Rashdall and Dr. Moore". *Philosophical Review* 30, no. 6 (1921): 545-65.
Schneewind, Jerome B. "Sixty years of philosophy in a life", *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association* 83, no. 2 (2009): 79-95.

Sidgwick, Arthur and Eleanor Mildred Sidgwick (ed.). *Henry Sidgwick: a Memoir*. Bristol: Thoemmes, 1996.

Skelton, Anthony. "Ideal Utilitarianism: Rashdall and Moore". In *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*. Ed.Th. Hurka. Oxford: Oxford University Press, 2011.

The Guardian, "Review of Principia Ethica", April 24, 1904.

The Philosophy of Bertrand Russell. Ed.Paul Arthur Schilpp, New York: Harper, 1963.

The Philosophy of G.E. Moore. Ed.Paul Arthur Schilpp. Evanston, ILL: The Free Press, 1942.

Warnock, Geoffrey James. *English Philosophy since 1900*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Whewell, William. "Preface to MackIntosh". In James Mackintosh. *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (1830). Bristol: Thoemmes, 1991.

WHO WAS THE FATHER OF ANALYTIC ETHICS? GEORGE EDWARD MOORE'S DNA TEST*

Sergio Cremaschi**

Abstract

I reconstruct the background of ideas, concerns and intentions out of which Moore's early essays, the preliminary version, and then the final version of *Principia Ethica* originated. I stress the role of religious concerns, as well as that of the Idealist legacy. I argue that *PE* is more a patchwork of rather diverging contributions than a unitary work, not to say the paradigm of a new school in Ethics. I add a comparison with Rashdall's almost contemporary ethical work, suggesting that the latter defends the same general claims in a different way, one that paves decisive objections in a more plausible way. I end by suggesting that the emergence of Analytic Ethics was a more ambiguous phenomenon than the received view would make us believe, and that the wheat (or some other gluten-free grain) of this tradition, that is, what logic can do for philosophy, has to be separated from the chaff, that is, the confused and mutually incompatible legacies of Utilitarianism and Idealism.

Key Words: George Edward Moore, Hastings Rashdall, analytic ethics, utilitarianism, naturalistic fallacy, religion.

1. Religion, morality, and a Victorian teenager

George Edward Moore, born in 1873, in the heydays of the Victorian era, grew up in an upper middle-class family. It was, in several respects, a family with typical features of the new urban elite that was replacing the older land-owning gentry. Worth noting are, first, a non-Anglican or Dissenter religious background, secondly, remarkable wealth, thirdly, a remarkable father, a renowned physician who, having retired early, was in a position to have a

* This essay will appear in Italian, in a slightly longer version, in G.E. Moore, Principia Ethica e altri scritti morali, preface by S. Cremaschi, postfaces by R. Mordacci and M. Reichlin (Milan: Bompiani 2014).

** Università Amedeo Avogadro, Dipartimento di Studi Umanistici; e-mail: sergio.cremaschi@lett.unipmn.it

special influence in his children's education and a rather problematic mother who, after having been committed for some time to giving birth once a year, was rather vulnerable in terms of psycho-physical health. It is worth adding that the children attended a day-school for middle-class offspring – moderately more progressive but also markedly more demanding than the famous boarding-schools for the aristocracy – in Dulwich, a London suburb where the family had moved precisely with this purpose in mind[3]. Both parents had, as mentioned, a Dissenting background, the mother from an outstanding Quaker family, the father from a Baptist one, and both had for a time some sympathy for the Evangelical movement, although at the time of George Edward's childhood their attitude to Evangelicalism had become less sanguine. Their families had connections with a network of Quaker, Evangelical, Unitarian, and radical families. Taking a closer look to such a kinship network, one meets names such as Thomas Sturge – with William Wilberforce one of the two leaders of the anti-slave trade campaign + and then the Darwins, the Sidgwicks, the Stephens, and other families whose scions were to show up in due time in George Edward's own life. This was at the time the new British aristocracy in professional and political life, the bearer of a set of values different from those of the Anglican and land-owning gentry. This new elite was the protagonist precisely of all those democratic reforms that in turn would have led – ironically – to its own disappearance as a social group in the first decades of the twentieth century.

The main elements of this new ethos were the importance of individual conscience, the sense of duty, and social responsibility. Such a legacy had come from different sources, mostly religious, but was shared by both believers and agnostics or atheists. Indeed, over the course of two or three generations there was a widespread shift from religion to agnosticism but a shift made while jealously preserving attitudes and vices from the previous religious tradition. Leslie Stephen, the father of novelist Virginia and painter Vanessa, a renowned historian of ideas and rather pedantic scholar, is an example of such kind of ésprit de serieux oblivious of its own *raison d'être*, which will undergo sharp derision by the Bloomsbury set, the informal group of intellectuals to which his own daughters belonged, not so much different from that manifested by Nietzsche, himself the son of a Lutheran pastor, against socialists and humanitarians, viewed as priests disguised in plain clothes[4].

Young George Edward grew up in an environment quite abiding to religious observance but also not so much traditionalist or backward. About the age of thirteen he had his own mystical crisis when he was converted by an itinerant

3 See Paul Levy, *G.E. Moore and the Cambridge Apostles* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1979), 28-45.
4 Levy, 19-27.

mission of young evangelicals. The crisis ended soon, under the influence of older brother Tom who was already an agnostic and put him under pressure requiring him to provide justified reasons for his own beliefs. George Edward emerged from this crisis with a persuasion to have a strict duty to find a justification for each belief he adopted, with a corresponding duty to abandon any conviction for which he could not find such a justification. The conjecture is rather plausible that such an attitude was in turn unknowingly determined, among other things, by the religious tradition in which young George Edward had been educated, namely the old Quaker doctrine of the Inner Light as the only guide for our conscience, as well as the more recent Evangelical obsession with continuous self-examination in order to check the authenticity of one's conversion from Sin to redeeming Faith in our Saviour[5].

2. A secret society

The *Apostles* was the name of a club, whose existence was kept secret, founded in Cambridge in 1820 by a group of twelve students (hence the name) under the leadership of George Tomlinson, then a student and later an Anglican clergyman and a member of the Evangelical movement. At weekly meetings one of the members used to present a report on a topic that was then discussed following precise rules. At the end the answer to a question formulated on the basis of the report and subsequent discussion was put to the vote. The wording of the question to be answered was to assume special importance in the Club's ritual. It was part of the society's ethos that every topic could be made the subject of discussion and freedom to argue should not meet with any limits[6]. These discussions, more than the lecture courses he had to attend, were the source of his philosophical vocation[7].

3. A run away from religion, through empiricism, idealism, and common sense

The young Moore had arrived at Cambridge looking for an alternative to the particular religious worldview in which he had grown up. He had become a sceptic in matters of religion and was tempted to look for answers to his own doubts in the progressive and anti-religious movements of ideas that had dominated or still dominated the British scene, namely Utilitarianism and Evolutionism. Within a couple of years, yet, he seems to be more and more

5 Levy, 42.

6 See Arthur Sidgwick, Eleanor Mildred Sidgwick, eds., *Henry Sidgwick: a Memoir* (Bristol: Thoemmes, 1996), 34-35; cf. George Edward Moore, "An autobiography", in Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston, ILL: The Free Press, 1942), 1-37, 12-13.

7 Moore, 13; see Levy, 62.

influenced by anti-empiricist and anti-hedonist critics of British idealism, particularly Francis Bradley and John McTaggart. The circumstance that the main concern in *Principia Ethica* was to exclude the possibility of reducing goodness to one set of empirical qualities may be easily accounted for as a result of the anti-empiricist reaction that had been arising in those years. Moore was convinced that Kant had finally refuted Hume's empiricism by proving the need for an active intervention by the knowing subject in shaping the given data. He was by then convinced that really existing things are not those which are the subject of our experience, but rather those belonging to a noumenal reality, accepting also the implication that time does not have any real existence, a claim that he would later qualify as "absolutely monstrous", but of whose truth he had let himself be convinced by McTaggart. He had also concluded that pleasure is not a possible subject of empirical knowledge because nobody ever wants to have pleasure in itself, but only those things by which pleasure is accompanied. It is in conjunction with this temporary switch to a kind of idealism whose Kant himself was supposed to be a proponent that Moore's concern developed for emancipation of individuals from philosophers or scientists who wanted to teach them what is right, or which ones are the "good things". The search for answers that would translate these concerns into precisely argued philosophical claims is well documented by the essays published before the *Principia* as well as by two dissertations on Kant submitted for graduation at Cambridge[8]. In these writings the doctrines most often discussed are those of Kant, Hegel, and neo-Hegelian idealists Bradley and McTaggart. In the second dissertation he put forth a theory of truth which elaborated on Bradley's coherentism[9]. Yet, he soon started working out a critique of idealism going towards the discovery of that kind of common-sense realism that became known as Moore's own philosophy in the Twenties and Thirties. In 1898 he was still writing that he had chosen to discuss the Kantian conception of freedom because he thought "that reference to the views of the philosopher, with whom you are more in agreement, is often the easiest way of explaining your own view"[10], but soon after he started a rebellion against Bradley and idealism in defence of the common-sense worldview[11].

8 See Tom Regan, "Introduction". In George Edward Moore. *The Early Essays*, ed. by T. Regan (Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1981), 1-13, 10.

9 George Edward Moore, "The 1898 Dissertation; the metaphysical basis of ethics", in *Early Philosophical Writings*, ed. by Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 117-237, 166.

10 Moore, "Freedom", *Mind*, new series 7 (1898), 179-204, 179.

11 See Bertrand Russell, "My mental development", in Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell* (New York: Harper, 1963), 1-18, 12.

4. The *Principia* and what is left of Idealism

The reviewer for the *Guardian* started his review of the *Principia* as follows: "Few things are so depressing as a man with a mission. Mr. Moore's mission is of the intellectual type, and takes the modest form of assuring almost all other philosophers since the world began that they have never even conceived the problem of ethics correctly, much less succeeded in solving it."[12]

To better appreciate this reaction, we may recall the circumstance that Moore was then 29 years old and had only two years philosophical studies behind. These circumstances may help in accounting for both doubts by professional commentators and enormous success among a wider public, if not immediately, at least from the Twenties, due perhaps to the Goddess Fortune's protection, whose task is assisting young men, especially the bold and foolhardy ones. Besides the Goddess's assistance, half of such success was due to the terrible simplification of previous ethical thinking that he was able to do just because of his candid ignorance about most of it.

Moore Scholars have access now to the text of the *Elements of Ethics*, a set of lectures delivered at the London School of Ethics and Social Philosophy, an institution founded in order to provide lifelong learning for the working class. The institution closed after only three years activity, not only because of financial problems but also because of failure in meeting its original goals due to too much success, a success that secured her an audience composed mainly of people who had already had access to higher education[13]. The *Elements* were first revised for publication, but then Moore dropped the project and decided to use instead part of the materials for a different book, with a simpler outlay and one closer to the original plan of the lecture course. Of the ten lessons from the *Elements*, lesson VII on "Free Will" was later published as a separate essay, the two on hedonism, lesson III and IV, became one chapter, while lesson VIII, on the ethics of inner life, was dropped, keeping some materials in chapter VI, while IX, "Practical applications" and X, "General Conclusions", were completely abandoned.

Moore's critical target was the late nineteenth-century British philosophical mainstream, that is, Mill, Spencer and their followers. What he wanted to prove is that these empiricist philosophers had no right to pose as teachers of a new "scientific" morality because, in order to support their claims, they are

12 *The Guardian*, April 24, 1904, quoted from Tom Regan, *Bloomsbury's Prophet* (Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1986), 19.

13 Tom Regan, "Editor's introduction", in Moore, *The Elements of Ethics*, edited by Tom Regan (Philadelphia, PENN: Temple University Press, 2003), xiii-xxxviii, particularly xv-xxii.

bound to lapse into a logical fallacy. Once this is proved, you get the result of liberating the second part of ethics – the one that really matters for life as far it aims at defining the good things, not just the meaning of the predicate "good" – from the protection of all philosophical theories and giving it back to the care of common sense. This second part of ethics is not a philosopher's task, at least beyond necessary clarification of methods and procedures, or, more precisely, it is so to some extent, as far as this part aims at answering the question about what is an intrinsic end, and it is not so when it tries and fails to answer the question about what ends should be pursued. With regard to the second question, philosophy ends with the conclusion that you cannot reach any justified conclusion and the only possible recommendation for human beings in flesh and bones is to follow common sense on current issues and, in more complex or uncertain matters, to rely on a choice based on consequences, although not consequences in the long term and not universal ones, but just those involving ourselves and our close relations.

In the light of the above, we can better understand the meaning and context of some statements from the *Principia*. The first is that ethics consists of two parts: a) a "science of morality" or "ethics", which is a discourse on the nature of intrinsic value; b) a "casuistry", which is a discourse on the determination of the right action and that is expected to answer two questions: i) what is an intrinsic end; ii) which particular actions should be performed and what specific purposes should be pursued[14]. The answer to the first question is the thesis of the impossibility to give a definition of the word "good". The answer to the second lies in the apparently odd doctrine of the Ideal from chapter VI, and in the peculiar consequentialist doctrine presented in chapter V. The crux of the answer is that, to answer this question we only need to get rid of all theories that teach us what things are good, and then everyone will see clearly what they really are, and indeed there will be agreement on this matter; there will be instead a large amount of uncertainty on the rather different question of what needs to be done in one given situation to achieve these good things, and we will have to acknowledge the existing disagreement.

The claim of impossibility of defining "good" is based – as it is well-known – on two arguments: the argument of the open question which says that, in front of each definition of good, it is still possible to ask, even when a thing has a property identified by the definition to goodness, whether it is actually good[15], and the so-called "naturalistic fallacy" argument according to which all moral

14 Moore, *Principia Ethica* (1903), edited by Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), §2 and 4.

15 Ibid., § 13.

philosophers up to now have lapsed into an invalid form of argument consisting of the unwarranted claim of being able to give a definition of the predicate "good" through enumeration of other qualities of things that are good, while this predicate instead "cannot be analysed"[16].

In order to understand what he actually means, it is worth recalling once again that the meaning of the term "natural" that Moore has in mind is equivalent to "empirical", and that "natural" properties are, according to him, those which the natural sciences and psychology are dealing with, namely, properties of material bodies such as colour, sound, physical structure, and elements of mental experience, such as feelings of pleasure and pain. The same thing could have been said in less ambiguous language, and would have turned out to be a comparatively trivial idea, as it is in fact[17]. Instead, value properties are not "components" of any entity existing in time and space but only "derivative" properties, and this is why they may be "non-natural" properties[18].

The "naturalistic fallacy" argument was later the subject of much criticism. It has been argued that the fallacy is not a real *fallacy* because it is not a mistaken inference but just the erroneous identification of two distinct properties, and also that it is not even *naturalistic* since it does not bear on "naturalist" positions more than on "metaphysical" ones, that is, the argument aims at ruling out identification of the predicate good's reference also with properties of objects existing in any supersensible "real" world.

Moore's argument is that a definition is the decomposition of a whole into its parts, but "'good' has no definition because it is simple and has no parts"[19]. It may be objected that the argument holds if you accept a very demanding notion of definition that identifies it with an analysis into simple components. Moore himself later brought to light the "paradox of analysis" unavoidably met by any kind of analysis thus understood, but forgot to add that the discovery of this paradox also made his own formulation of the idea of naturalistic fallacy indefensible[20].

The second question in ethics is: what things are good? The answer to this question consists of a definition of the good, which is possible despite the fact the predicate "good" is indefinable. The answer that Moore is trying to formulate is

16 Ibid., § 14.

17 See Sergio Cremaschi, "Naturalizzazione senza naturalismo: una prospettiva per la metaetica", *Etica e Politica \ Ethics &Politics*, 9, no. 2 (2007), 201-217.

18 Moore, "A reply to my critics", in *The Philosophy of G.E. Moore,* edited by Paul Arthur Schilpp (Evanston, ILL: The Free Press, 1942), 535-677, particularly 581-592.

19 Moore, *Principia Ethica*, § 10.

20 See Moore, "The justification of analysis", in *Lectures on Philosophy*, edited by Casimir Lewy (London: Allen & Unwin, 1966), 165-72.

that this part of the task of ethics is the decisive one, but also the most obvious, to the point that you do not need any theory to answer to this question, and indeed normal people, once liberated from erroneous theories, would be able to carry out this task by themselves, without any assistance by priests, metaphysicians, and scientists. In order for a quality to be good in a moral sense we need to be able to affirm not so much that it is accompanied by any other property, but that it would pass the test of "absolute isolation"[21], that it would have value even if nothing else in the world existed. The result of the absolute isolation procedure is a solution "so obvious as to run the risk of appearing trivial", that is, the most valuable things are "certain states of consciousness", or "the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects"[22]. In the *Elements* he had explained that good things consist in love for "other human minds" and in "knowledge of truth". Some years later, he will expand the list to encompass "knowledge, or wisdom, or virtue, or love"[23].

Last of all, even if the answer to the second question of ethics may be given without the assistance of any philosophical theory and indeed clearing the field from all such theories, the question about the status of the quality which is the subject of such immediate recognition is still legitimate. Goodness, unlike good things, does not exist in space and time, but this is not tantamount to saying that goodness does not exist. What does then Moore argue more precisely? As Regan aptly comments, "to believe in the reality of things which, by their very nature, do not exist in time, means adopting some of the spirit, if not every letter, of idealism. Is it possible then, for Moore to have it both ways, denying idealism on the one hand, and, on the other affirming an ethic that seems to rest on what appear to be idealistic presuppositions?"[24]

6. Between real-rule consequentialism and non-universalist act-consequentialism

The second part of ethics is what Moore calls "casuistry", a term he uses, probably because of lack of any direct acquaintance with classical casuistry, in a somewhat fancy way, corresponding to what is now called normative ethics. Having answered the question of what things are good, he believes we may proceed to the question of which one among all possible actions will produce the best "total complex of consequences", *i.e.* experiences of love and beauty, and that it is only on this basis that you can justify the existence of any duty, for

21 See Moore, *Ethics* (London: Williams & Norgate, 1912), ch. 7; *Principia Ethica*, § 112.
22 Moore, *Principia Ethica*, § 113.
23 Moore, *Ethics*, 247 .
24 Regan, "Introduction", in Moore, *The Early Essays*, 10.

"right" means "what will *not* cause *less* good than any possible alternative"[25].

To state that an action is a duty amounts to saying that, given certain circumstances, it will produce better results than any other, and thus the claim that something is a duty is never an obvious one, but it always requires some proofs. What we are able to do, yet, is just proving that certain actions generally produce better total results than those caused by any alternative action, and therefore "just in a few cases" it is possible to prove that some actions are duties. So, it is never possible to know with any certainty that something is our duty, and besides no moral law is absolute, for it has "the nature of a scientific law but not of a scientific *prediction*: and the latter is always merely probable, although the probability may be very great"[26]. The reason for that is that a moral law is a prediction concerning the amount of good that will be produced by an action, a prediction based, among other things, on uncertain factors, on effects of interaction between one action and other actions, on spatial and temporal distance between one action and its consequences, and so on.

There are two alternative interpretations of this statement. The first is the one according to which Moore would defend a "real-rule (ideal) utilitarianism", a view not unlike – at least in his theory of the right, if not in the theory of the good – Sidgwick's, according to which common-sense morality has selected rules that roughly comply with the proposed criterion of the right; in fact it seems possible to show that, as far as rules followed in our society are concerned, "it seems possible to prove a definite utility in most of those which are in general both recognised and practised"[27]; there are some limits, yet, to this conclusion, since a "a great part of ordinary moral exhortation and social discussion consists in the advocating of rules, which are *not* generally practised; and with regard to these it seems very doubtful whether a case for their general utility can ever be conclusively made out"[28].

The second interpretation is the one according to which, for those cases that really matter, *i.e.* all *new* cases, and besides all cases in which a *conflict of duties* arises, Moore would turn this position upside down in order to defend instead what might call a *restricted* (ideal) act-utilitarianism. The "restricted" character of such utilitarianism lies in the fact that in new or dubious cases we should, in principle, decide on the basis of the amount of intrinsic good carried by the consequences, but since the latter are extended indefinitely in time and space, such calculation dreamed of by utilitarians is impossible to

25 Moore, *Principia Ethica*, § 89.
26 Ibid., § 94.
27 Ibid., § 98.
28 Ibid., § 98.

carry out. Note that this is not an original discovery, and indeed it is one of the two main objections moved by William Whewell to Jeremy Bentham, which was then repeated by Sidgwick as if it were his own discovery[29]. So, since we cannot free ourselves from uncertainty, we will perhaps have more probability of doing the right action by sticking to a choice dictated by consideration of immediate effects of actions on ourselves and those who are closer to us than if we would let us be inspired by boundless benevolence[30]. Such almost random approach, to which we are allegedly bound, will perhaps – this is the only consolation – bring about more good than harm, because it will encourage *some* people to perform *certain* good actions, although it will not prompt all possible good actions by everybody. The traditional moralists' mistake is rather that of assuming that, with regard to duties and virtues, "it is desirable that every one should be alike"[31]. Instead, probably "the principle of division of labour, according to special capacity, which is recognised in respect of employments, would also give a better result in respect of virtues"[32], because the "extreme improbability that any general rule with regard to the utility of an action will be correct seems, in fact, to be the chief principle which should be taken into account in discussing how the individual should guide his choice"[33].

7. The *Principia* and what is left of religion

Contrary to what has been said by commentators until a few years ago[34], Moore had not lost his interest in religious issues when he was a teenager, but was still obsessed by these questions until the time of the *Principia*. Many of the essays presented in the sessions of the *Apostles* relate to religious issues[35], the review of McTaggart's *Studies in Hegelian Cosmology* discusses McTaggart's peculiar view of eternity[36]; the *Elements of Ethics* include a comparatively extensive discussion of religion[37], and thus – Regan concludes – it is "scarcely credible to

29 See Cremaschi, "The Mill-Whewell controversy on ethics and its bequest to analytic philosophy", in Elvio Baccarini, Snežana Prijić Samaržja, eds., *Rationality in Belief and Action* (Rijeka: University of Rijeka – Faculty of Arts and Sciences, Croatian Society for Analytic Philosophy, 2006), 45-62; "Nothing to invite or to reward a separate examination. Sidgwick and Whewell", *Etica&Politica \ Ethics&Politics*, 10, no. 2 (2008), 137-181, http://www2.units.it/~etica/2008_2/CREMASCHI.pdf

30 Moore, *Principia Ethica*, §§ 88-89; *Ethics*, ch. 5.

31 Moore, *Principia Ethica*, § 100

32 Ibid., § 100.

33 Ibid.

34 Alfred Julius Ayer, *Russell and Moore. The Analytic Tradition* (Cambridge, MASS: Harvard University Press, 1971), 138; Geoffrey James Warnock, *English Philosophy since 1900* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 10; Levy, *o cit.*, 40.

35 See Regan, *Bloomsbury's Prophet*, 40-41.

36 Moore, "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology'", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2 (1901-1902), 177-214.

37 Moore, *The Elements of Ethics*, ch. 9.

maintain, in view of the available evidence and notwithstanding Moore's professed agnosticism, that he lacked 'genuine interest for religious questions'"[38]. The main evidence for Moore's religious interests is an essay presented at an *Apostles* meeting on November 5 1899, "Religious belief", later published under the title "The value of religion"[39]. It should be noted that justification of religion is discussed at two levels: first by examining the probability of beliefs that can justify the rationality of their acceptance, and secondly by examining the admissibility of the choice to adhere to a belief that does not have enough chances to make its acceptance rational from a moral point of view. Note that Moore is recovering a debate of those years that had started with an essay by one of his "naturalist" opponents, William K. Clifford, namely "The ethics of belief"[40]. The decisive conclusion reached by Moore is that indulging in the kind of comfort deriving from adhesion to religion is morally unacceptable because we have a moral duty of refusing to believe in what is not sufficiently probable. But how can we meet our need for a sense of security and comfort? The solution adopted in "The Value of Religion" would allow us to have the best of what religion can offer, that is, comfort and security, without paying the price of believing in the existence of God. Moore says that we could abandon the search for a God whose existence cannot be proved and direct instead our feelings of love towards our fellow-beings, who are perhaps less good than God might be, but are worthy "of all the affections that we can feel". Note that this attempt to find a way out implies another price to pay: adopting the not entirely plausible assumption that the members of our species are really worthy of such affection. One can surmise that during the four years between "Religious belief" and the *Principia*, Moore's faith in this assumption began to falter, and the fact that Moore was careful in never reprinting "The value of religion" has something to do with this difficulty. His later effort at hiding behind the mask of a "professional philosopher" who discusses such "professional" issues as the real existence of the external world, is careful in never mentioning religion any more, and returned briefly to ethics only once after 1922 just because he was requested to respond to critics may reflect a disillusioned mood lacking even the scant comfort provided by veneration for human beings.

8. Common-sense philosophy and what is left of the *Principia*

One more important point to consider is that the trajectory followed between

38 Regan, *Bloomsbury's Prophet*, 41.

39 Moore, "The value of religion" (1901), in *The Early Essays*.

40 William Kingdon Clifford, "The ethics of belief" (1877), in *The Ethics of Belief and Other Essays* (New York: Protheus Books, 1999).

1889 and 1903, from religion to ethics, was continued between 1903 and 1922, going this time from ethics to the theory of language and of knowledge. In this period Moore, as already mentioned, published only a few essays on well-defined topics in ethics, occasioned by need to provide clarifications of his previous doctrines, and then, after 1922, he did not come back to ethics any more, unless in his 1942 "Reply to my critics"[41]. One may rather easily read in the two stages of this path an existential journey where a young man who had been educated to deep religious feeling finds an apparent final haven for his own voyage, through philosophy aimed at clarification of his inner life, in an ethic independent of religion, making due allowance for some temporary intoxication denounced by cult of states of conscience filled with love and beauty, an intoxication that could have been more easily avoided by somebody who, like Rashdall, had remained a sober practising Anglican. Without contradicting this plausible existential reading, we might rather interpret the path followed by Moore in the light of institutional changes in the academic world that saw a consolidation in the English-speaking world after World War I of a highly specialized philosophy as academic discipline going hand-in-hand with the final cut of any canal connecting Anglo-Saxon and German-speaking philosophy. In this context, Moore became a professional philosopher who did not publish any more anything that could be read by a non-professional public. The question remains, however, why did Moore abandon the study of ethics after 1922, while witnessing passively 36 years debate during which first Ross shook the very foundations of his doctrine, then the emotivists made the professional public forget the *pars construens* of his ethics by persuading them that Moore's contribution was the naturalistic-fallacy argument and, in the last two years of his life, Wittgenstein's pupils gave the *coup de grace* to the little that was left, by launching a new form of "naturalism", or better, "anti-non-naturalism"[42].

One answer may be that the *Principia* is, rather than a unified and consistent work that has provided the paradigm for analytic ethics, a patchwork made of at least three lines of discourse, incompatible with each other, namely idealism, consequentialism, and analytic philosophy. Moore's later production was, as mentioned, almost exclusively in the fields of the philosophy of mind and "metaphysics," and has a character markedly different from that of the *Principia* and earlier publications. The difference is that no later publication tries to provide any synthesis, and even less to give any teachings the general reader might take advantage of, limiting itself to technical treatment of individual problems as a part of a general theoretical strategy aimed at defending common-sense beliefs.

41 Moore, "A reply to my critics", in *The Philosophy of G.E. Moore*.

42 See Cremaschi, *L'etica del Novecento* (Rome: Carocci, 2005), 38-89.

A decisive circumstance to be kept in mind is that an important part of the discourse carried out in the *Principia* simply does not make any sense if the reader is unaware of the legacy of Idealism in the work. A different question is *how much* Idealism was left in the book. Ethical writings from the following two decades were perhaps trying to clear the ground of difficulties left by this legacy. "The conception of intrinsic value", for ex., insists on the distinction between objectivity and intrinsicity, contending that what is intrinsic is also objective, but not everything that is objective is also intrinsic, for intrinsic value does not depend on the laws of nature, but "*solely on the intrinsic nature of the thing in question*"[43]. It follows that what has value at a time may not possess it at another, and that whatever is exactly similar to the thing that has a certain value must possess the same amount of value "even if it had existed in a Universe in which the causal laws were quite different from what they are in this one"[44]. Intrinsic value is therefore an objective property, and it does not vary depending on time and space, and does not seem to consist in the expression of a psychological attitude[45]. A clarification that bears a number of interesting implications is that intrinsic value, being objective, is in a relationship different from that of *identity* – in turn, a concept which Moore declared incomprehensible – with other properties of one thing, that is, "though both yellowness and beauty are predicates which *depend* only on the intrinsic nature of what possesses them, yet while yellowness is itself an *intrinsic* predicate, *beauty* is not"[46], or, no value predicate is an "intrinsic property".

In his, until recently unpublished, "Preface" written in 1922, Moore himself raised the main objections that were raised by his critics in the following years. He admitted he had mistaken with each other two different kinds of criticism to previous philosophers: the first is in believing that they were able to analyze all moral concepts having in mind a definition of analysis in terms of reduction, the second is on claiming that moral concepts denote some natural or metaphysical property[47]. A few years later he admitted that, since there are characteristics of a natural event, such as eating caviar, whose pleasure is natural but not intrinsic, we should distinguish natural intrinsic properties from non-natural intrinsic properties, and the former are different from the latter "by the fact that, by ascribing a property of the first kind to a thing you are not describing it *in any way*, while, by ascribing a property of the second kind to

43 Moore, "The conception of intrinsic value" (1922), in *Philosophical Studies* (London: Routledge, 1970), 253-75, 260.

44 Ibid., 268.

45 See Moore, "The nature of moral philosophy" (1922), in *Philosophical Studies*, 310-39, 331-2

46 Moore, "The conception of intrinsic value", 272.

47 Moore, "Preface" (1922), in *Principia Ethica*.

a thing, you're always describing it *to a certain extent*"[48]. Thus, it appears that non-natural intrinsic properties are in relation to the set of properties possessed by one thing albeit not being one of its constituent parts, but they are neither arbitrarily superimposed to the component parts of the thing itself nor reducible to them. In the language of late twentieth-century neo-Intuitionism, it seems that value properties are "supervening".

9. The ambiguities of Intuitionism

The notion of good may be certainly defined in a denotative sense, that is, it is possible to indicate what the good things are, and indeed this is precisely the task of ethics. The meaning of the term "good", however, is the subject matter of intuition, that is, it cannot be established by analyzing the term into parts or reducing it to other terms. In this sense, and only in this, Moore professes to be an "Intuitionist". He writes: "when I call such propositions 'Intuitions,' I mean merely to assert that they are incapable of proof; I imply nothing whatever as to the manner or origin of our cognition of them. Still less do I imply (as most Intuitionists have done) that any proposition whatever is true, because we cognise it in a particular way or by the exercise of any particular faculty: I hold, on the contrary, that in every way in which it is possible to cognise a true proposition, it is also possible to cognise a false one."[49]

He adds that he is not "an 'Intuitionist', in the ordinary sense of the term"[50], but recognizes that ethical propositions of his own *first* class, namely those relating to the definition of the predicate "good", "are incapable of proof or disproof ", which does not apply to propositions of the second class, those that establish what things are good. He adds that he has "sometimes followed Sidgwick's usage in calling them 'Intuitions' ", but he also points out: "when I call such propositions 'Intuitions', I mean merely to assert that they are incapable of proof"[51]. I would dare to say that this is simply wrong, because Sidgwick had recognized the existence of "intuitions" about which actions are right, that is, the three principles of prudence, justice and benevolence, which are principles of normative ethics, not meta-ethics, and Moore is wrong in not recognizing that these are precisely propositions belonging to his own second class. For the fact of admitting the validity of these principles, Sidgwick was actually, no less than Whewell, an intuitionist. This was no less true even if went on condemning intuitionism in general and Whewell's philosophy in particular, sheltering himself behind the *ad hoc* distinction between a "philosophical" intuitionism,

48 Moore, "A Reply to my Critics", 591.
49 Moore, *Principia Ethica*, "Preface".
50 Ibid.
51 Ibid.

namely his own, and a "dogmatic" one, namely the one professed by previous intuitionists, what amounts to condoning sin while firmly condemning the sinner[52]. Sidgwick, thanks to his ad *hoc* distinction, claims instead a status different from that of dogmatic intuitions for his own hedonistic assumptions on the nature of goodness, and Moore criticizes Sidgwick on points at which he had not really understood what Sidgwick had said. Moore writes that "Sidgwick himself seems never to have been clearly aware of the immense importance of the difference which distinguishes his Intuitionism from the common doctrine, which has generally been called by that name. The Intuitionist proper is distinguished by maintaining that propositions of my second class – propositions which assert that a certain action is right or a duty – are incapable of proof or disproof by any enquiry into the results of such actions. I, on the contrary, am no less anxious to maintain that propositions of this kind are not 'Intuitions,' than to maintain that propositions of my first class are Intuitions."[53]

Moore is actually unknowingly repeating an idea deriving from different intuitionists, Ralph Cudworth, Richard Price, William Whewell, and repeated by Sidgwick himself. According to them, fundamental notions of ethics are so basic that they should be taken as a starting point and not made the subject of any definition[54]. All of these authors, however, used to take as a fundamental idea the idea of *ought* or *duty*, and to assume that the idea of *right* was as original as that of *good*, and then wanted to affirm the equivalence of these ideas or their reciprocal implication. This is what Price and Whewell had made before Sidgwick, although Moore certainly had never heard of them. Consider the following claim by Price:

our ideas of right and wrong are simple ideas, and must therefore be ascribed to some power of immediate perception in the human mind. He that doubts this, need only try to give definitions of them, which shall amount to more than synonymous expressions [...] There are, undoubtedly, some actions that are ultimately approved, and for justifying which no reason can be assigned, as there are some ends, which are ultimately desired, and for chusing which no reason can be given. Were not this true; there would be an infinite progression of reasons and ends, and therefore nothing could be at all approved or desired[55].

52 Cremaschi, "Like Boys Pursue the Rainbow. Whewell's Independent Morality vs. Sidgwick's Dogmatic Intuitionism", in Placido Bucolo, Roger Crisp, and Bart Schultz, eds., *Proceedings of the Second World Congress on Henry Sidgwick. Ethics, Psychics, Politics* (Catania: CUECM, 2011), 146-235.

53 Moore, *Principia Ethica*, Preface.

54 On classical ethical intuitionism see Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche* (Rome: Carocci, 2007), chs. 6, 14, and 16.

55 Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758), edited by David Daiches Raphael (Oxford: Clarendon, 1948), ch. 1, sect. iii.

And consider then the claim by Whewell:

The words which express what is morally right, and the related ideas, cannot be replaced by any different set of terms. Right, duty, what we ought to do [...] are as untranslatable into the language which contemplates utility alone, as the name of colours are incapable of being expressed by those denoting the properties of space [...] the most distinctive is the word ought, which appears to be the simplest and most universal expression of the moral sense.[56]

They sound familiar, don't they? And the reference to names of *colours* may be striking for any of Moore's readers. There is enough to suggest the irreverent musing that some founders of schools have been promoted to their role despite having repeated other people's ideas or, more honestly, having wasted time in making discoveries that had already been made. In conclusion, there are reasons to think that Moore could have altogether avoided the term Intuitionism, thus sparing his successors a long series of misunderstandings that are still far from dissolved.

10. The ambiguities of Intuitionism

Hastings Rashdall (1858-1924), a moral philosopher, medieval historian, divine, and a fellow at New College, Oxford, published, four years after Moore's *Principia*, *The Theory of Good and Evil* [57]. Here he first justifies his ethical theory presented on the basis of its capacity of providing a rational reconstruction of what common sense already knows. Secondly, he argues that the key-idea in ethics is neither definable nor can be reduced to Moore's predicate "good", but may be expressed in terms of "right" and "duty" as well. Thirdly, that the discovery of such undefinability has a long history starting with Plato and reaching Ralph Cudworth. Fourthly, that the criterion on which actions should be judged is not a set of self-evident rules of action, but rather their tendency to produce the greatest amount of good, or overall self-fulfilment, for human beings[58]. Finally, it proposes a third way between utilitarianism and intuitionism, stressing – more than Moore had done – the importance of Sidgwick's legacy, and presenting his own doctrine as a vindication of ideas from great philosophers of the past.

Let us examine the first of these elements. In order to defend his own the-

56 William Whewell, "Preface to MackIntosh", in James Mackintosh, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (1830; Bristol: Thoemmes, 1991), xxvi, emphasis added.

57 See Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 2 vols. (1907; London: Oxford University Press, 1924).

58 Other publications on ethics are: *Ethics* (London: Jack, 1913); *Is Conscience an Emotion?* (Boston, MASS: Houghton Mifflin, 1914).

ory, in fact, he appeals not only to evidence, but also to its consistency with common sense[59]. For example, he justifies the role of a number of virtues less obviously acceptable to utilitarians, such as humaneness towards humans and animals even when it is pushed to the point where it becomes doubtful whether it yields a surplus of pleasure or happiness, or other virtues such as those involving exercise of higher intellectual and aesthetic faculties or ability to control lower impulses[60]. In these cases, we should recognize that exercise of these virtues has a value in itself, besides that of their consequences, and also "that we must take into consideration the actual psychological constitutions of human nature, and the impossibility of modifying it exactly in the way and to the extent to which we please"[61].

The young Moore had adopted a not too new strategy by declaring that all his predecessors, exception being made for Sidgwick, had made one and the same error, thus exposing himself to the *Guardian* reviewer's sarcasm. Rashdall, a few years older and with a richer background of philosophical readings, adopts an opposite strategy – a less common one but not totally unknown, the same that had been adopted by John Stuart Mill when he had "discovered" Socrates and Jesus as the first utilitarians – consisting in declaring that his theory is nothing more than a more rigorous version of ancient and influential tradition of thought,

> the conception of Plato and Aristotle, though in them there is always a tendency to make morality consist in the individual's own well-being, unhedonistically understood, strongly as it was asserted, especially by Plato, that the individual's own good was essentially bound up with that of the society. It was the view of the older English Moralists, in whom Platonic and Aristotelian traditions were universalized by Christianity – the views of Cumberland, of the Cambridge Platonists, and (substantially) of Clarke. It was equally the view of the Moral Sense school [...] for Hutcheson, the author of the famous "greatest happiness of the greater number" formula, recognized the superior "dignity" of some pleasures and some persons[62].

The treaty includes two extensive discussions of Intuitionism and Utilitarianism that help in putting the solution proposed in a context such as to highlight its character of synthesis or third way between two schools. In comparison to

59 Anthony Skelton, "Ideal Utilitarianism: Rashdall and Moore", in *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, edited by Thomas Hurka, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 45-65.

60 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, vol. 1, 189-204.

61 Ibid., 189.

62 Ibid., 216.

Moore's total lack of clarity about Intuitionism, Rashdall's extensive discussion is commendable. It should be noted however that, even though Rashdall acknowledges that critics of intuitionism have most of the time built for them "a man of straw set up to be knocked down again"[63], he believes that Butler and Reid are rather close to the position taken as a target by critics. It is not entirely clear, however, whether Rashdall himself is committed to really discussing the most plausible versions of this theory. On the one hand, he admits that Price is the author less easy to attack, and indeed admits that the latter's *Review* is "the best work published on Ethics till quite recent times. It contains the gist of the Kantian doctrine without Kant's confusions"[64]. On the other, yet, after this acknowledgement, he exempts himself from the task of criticizing Price by declaring that "the writer's admissions are so ample that he ends by virtually resolving all duties into Benevolence, understood in non-hedonistic sense, and Justice"[65], and then – Rashdall seems implicitly to conclude – he does reach right conclusions, ones similar to mine, that is, he is not an intuitionist who says the right things notwithstanding the fact of being such, but instead he is *not* a real intuitionist (as far as my own definition of an intuitionist is that of a moral philosopher who reaches the wrong conclusion that there are absolute rules regardless of consequences). From the task of criticizing another intuitionist close to Price, namely Whewell, Rashdall exempts himself by simply proving to be ignorant of his existence. As a result, those whom Rashdall chooses as critical targets are not rationalist Price and Whewell, but rather advocates of common sense, Thomas Reid first among them. Moreover – as already noted – his definition of intuitionism is "the theory that actions are pronounced right or wrong a priori without reference to their consequences"[66]. On the basis of such a definition, proving it to be a faulty theory becomes a rather easy task, indeed a tautology. Rashdall in fact argues that it yields vague results and conflicts among duties, and that, despite the explicit rejection of consequentialism, it has recourse to consequences in order to settle doubtful cases or moral dilemmas, and also that we have to consider consequences in every case in order to know whether we should apply a rule or not, and thus, "after all some reference to consequences is really included in every morale rule. Indeed, you cannot really distinguish an act from its present or foreseeable consequences"[67]. Rashdall believes that the *Principia* are a "striking expression of the same view of Ethics"[68], but that there are, yet, two objections to

63 Rashdall, 80 fn 1.
64 Ibid.
65 Ibid.
66 Ibid., 80.
67 Ibid., 87.
68 Ibid., 217 fn 2

raise against Moore, namely that he is mistaken in believing that his "discovery" is an absolute novelty and in overlooking the basic connection between the good, the right, and the notion of *ought*.

As mentioned above, according to Rashdall, the discovery of the naturalistic fallacy, or the discovery that the predicate good is indefinable, is not a revolutionary discovery, but is instead a doctrine as old as philosophy itself, enunciated first by Plato and then by other authors (who tend to coincide with the deprecated intuitionists). He writes: "To say nothing of writers who (like Mr. Moore and myself) learned the doctrine largely from Sidgwick, I should contend that it was taught with sufficient distinctness by Plato (whatever may be thought of his further attempt to show that only the good has real existence), Aristotle and a host of modern writers who have studies in their school – by no one more emphatically than by Cudworth."[69]

Besides, even if Moore "has done well to emphasize in a very striking manner that 'good is indefinable' "[70], in this connection a criticism is that he "ignores the other ways in which the same notion may be expressed, and in particular the correlative notion of 'right' or 'ought'. He is so possessed with this idea that the 'good' is indefinable that he will not even trouble to expound and illustrate it in such ways as are possible in the case of ultimate ideas."[71] Rashdall concludes that the idea of good or value is "logically the primary conception, though psychologically the idea of 'right' may often in modern men be more explicitly developed. That action is right which tends to bring about the good. There is no attempt here to get rid of the ultimately unanalyzable "ought". The good is that which 'ought' to be."[72]

I have already suggested that Rashdall grants intuitionism as much as he denies. The main concession is that of the intuitive nature of judgments pertaining to what is intrinsically good, or what human conduct should promote. The universal judgment that *eudemonia* is intrinsically good, and that it should be the ultimate end of human action is an ultimate datum, not inferred from others. To the utilitarian who asks, for ex., how to justify the judgment that the pleasures of knowledge are higher than those of food and drink, the answer to be given is: "I do as a matter of fact so judge: I judge it immediately, and, so far, a priori; my reason pronounces: judgments of value are ultimate, and no ethical position, utilitarian or other, can rest on anything but judgments

69 Ibid., 135 fn 1; cf. 133-138.
70 Ibid.,
71 Ibid.,
72 Ibid., 135 fn 1.

of value"[73]. *Eudemonia* itself is made up of contents of conscience – note that Rashdall always adhered to a kind of subjective idealism similar to the one professed for a time by young Moore – that is, of "feelings, volitions, emotions, thoughts, activities, each of which is in turn an object of moral evaluation"[74]. Pleasure is an element of *eudemonia*, but it plays a privileged role within it, indeed the virtues and even sacrifice have value in themselves, not only as means, and, as a consequence, the good from which the right is derived is not pleasure or happiness but the human good as a whole.

The main idea of utilitarianism is that the good is indeed what the right derives from, but also that such good cannot be understood in the way hedonists up to Sidgwick used to understand it, because hedonism not only is conflicting with common sense, but it also generates contradictions. Sidgwick's question without an answer, namely how could one be motivated by universal hedonism rather than by selfishness without any warrant that sacrifice will be rewarded, arises from the unjustified assumption that pleasure only has value, and that sacrifice cannot have value in itself[75]. The criterion of morality is therefore "the tendency of an act to promote a well-being or εὐδαιμονία which includes many other good things besides pleasure, among which virtue is the greatest. The value of these elements in human life is determined by Practical Reason intuitively, immediately, or (if we like to say so) *a priori*" [76].

Our moral judgments need to be linked together and need a shared regulative idea, namely an ideal moral judgment that "implies a conception of the ideal good for society as a whole"[77]. The advantage of this conception of *eudemonia* compared to traditional eudemonist systems is that in this view both acts and consequences are the object of judgment, and we can no longer admit "an absolute distinction between means and ends"[78].

Consistent with the choice of presenting his doctrine as a new version of widely shared ideas, Rashdall declares he believes that, after the confusion generated by Kantian ethical formalism, a movement of ideas is taking place that tends "to come back to the view of the older seventeenth-century writers, and to assert that Morality consists in the promotion of true human good"[79].

Advocates of this trend are Paul Janet, Rudolph Hermann Lotze, Friedrich

73 Ibid., 78.
74 Ibid., 94.
75 Ibid., 71-2
76 Ibid., 94.
77 Ibid., 96.
78 Ibid., 96.
79 Ibid., 217.

Paulsen, a few Hegelians such as John McTaggart[80], and Eduard von Hartmann[81]. This view, as already illustrated, "combines the utilitarian principle that Ethics must be teleological with a non-hedonistic view of the ethical end. According to his view, actions are right or wrong according as they tend to produce for all mankind any ideal end or good, which includes, but is not limited to, pleasure"[82]. A central place "is occupied by the three axioms of Prudence, Benevolence, and Equity"[83], that is, by the three ethical intuitions accepted by Sidgwick, three judgments on the right that Rashdall himself admits as justified a priori. Note that this is one more basic element of deprecated intuitionism. Ideal Utilitarianism would be a new name for an old way of thinking. It would be, among other names available, the least likely to cause misunderstandings. Other names could have been Idealist Utilitarianism, or Teleological Ethics, as opposed to formalist ethics, and finally Eudemonist Ethics, which would have had the disadvantage of being perceived as too similar to Utilitarianism[84].

Rashdall's treatise met with limited success. It was reprinted once in 1924, while the *Principia* were reprinted – besides the American edition – seven times between 1922 and 1959. It was not the subject of any discussion comparable to the one opened by Moore's book[85]. Moore himself wrote a far-from-enthusiastic review, even if a few years later in *Ethics*, in his suggestions for further reading he declared: "This book will, I think, give a fair idea of the sort of questions which are still being discussed at the present day"[86]. There was, until the Forties, a tiny current of Ideal Utilitarians that kept the awareness of Rashdall's role alive, but it gradually disappeared as non-cognitivism increasingly established itself.

There is one question to answer, namely how did it happen that the same theory could be proposed in two contemporary works[87], one of which proved to be better informed about previous ethical theories, free from the dubious ontological implications that created unnecessary problems for the other one, more linear in its formulation of the thesis of undefinability of central ethical notions, more careful and plausible in its formulation of the theory of the good, not without difficulty, but certainly less cryptic than the other in the

80 Ibid., 217.
81 Ibid., 217 fn 4.
82 Ibid., 184.
83 Ibid., 185.
84 Ibid., 217.
85 One exception is J.C. Riddell, "The new intuitionism of Dr. Rashdall and Dr. Moore", *Philosophical Review*, 30, no. 6 (1921), 545-565.
86 Moore, *Ethics*, 254; cf. Moore, Review of H. Rashdall "A Theory of Good and Evil", *Hibbert Journal*, 6 (1907-1908), 446-451.
87 See Skelton, "Ideal Utilitarianism", 65.

formulation of a consequentialist normative ethics, and then the former fell into oblivion while the latter was becoming a classic. Answers are available, but perhaps coming, more than from philosophy, from the sociology of knowledge: one is that, in the early twentieth century, the fact of being an Anglican priest was no longer of any help for winning popularity among British readers, a second that a good reputation as a theologian, and therefore suspicious to the secularized public, and moreover as a progressive theologian, and accordingly slightly suspicious to the surviving Anglican public, and also as a medieval historian, and thus popular among those who do not read philosophy, could be a disadvantage rather than an asset. Moreover, outside the Bloomsbury circle, Moore's ethics was read as the ethics of the author of "Defence of Common Sense"[88], Russell's and Wittgenstein's colleague, and the discoverer of the naturalistic fallacy, believed in turn to the final argument supporting the fact-values division[89]. These are the various reasons why the *Principia* were canonized as the paradigm for analytic ethics.

11. The birth of analytic ethics

Moore was canonized, with two other Cambridge philosophers, Russell and Wittgenstein, as one of the three putative fathers of a current that became the mainstream in the Anglo-Saxon world and that, from the Fifties onwards, started being called analytic philosophy. As it is always the case when it comes to putative fathers, the real story is more tortuous than the one codified in holy writings. The facts are that the Cambridge school of the Twenties and Thirties won unique authority in the Anglo-Saxon world; the cornerstones of this school were provided by common sense and ordinary language; later on, the image of the mainstream of Anglo-Saxon philosophy as "analytic philosophy" became widely accepted, an image produced by assimilating different currents with the Cambridge school and generating an opposition to an alleged "continental philosophy", in fact a straw-man or a fancy philosophical movement made of rather incompatible elements[90]. Much has been said about simplifications and misunderstandings going with such images of continental philosophy, but it is as well to recall what was believed to be the common ground of so-called "analytic ethics". Up to 1958, this tradition was characterized mainly by its reduction of ethics to meta-ethics. This definition of the field of philo-

88 Moore, "A defence of common sense" (1925), in *G. E. Moore: Selected Writings*, edited by T. Baldwin (London: Routledge, 1993), 106-33.

89 Tom Regan, "A hundred years of *Principia Ethica*. An interview with Tom Regan", *ethic@. Revista Internacional de Filosofia da Moral* 2, no. 1 (2003), 3-13, particularly 3-4, http://www.cfh.ufsc.br/ethic@

90 See Cremaschi, "On Analytic and Continental Philosophy", *Manuscrito. Revista de filosofia* 25, no. 2 (2002), 51-80.

sophical ethics as a fact identifies it with the answer to the first of the two questions of ethics identified by Moore, and it is clear enough why Anglo-Saxon philosophers of the time saw in the first chapter of the *Principia*, or at most in the first four, the "paradigm" of this school. Obviously enough, such identification appeared all the more justified as the reading which Moore's followers have done did not go beyond the fourth chapter, carefully avoiding chapter v, a chapter that contradicted the idea that the philosopher's task ends where normative ethics starts, and even more decidedly the unreadable Chapter vi which presents an obscure ontology of values – indeed a fair example of what Moore's followers stigmatize as "continental" philosophy. If, instead of trying to identify a work as the paradigm or exemplar of analytic ethics, we would more modestly try to identify sources for its claims and style of argument, the not too surprising discovery would be that of Sidgwick, Whewell, and Price and it would carry a corollary that not everybody would appreciate, namely the prevailing role of intuitionism in the birth of analytic ethics.

Moore's ethics was thus generally adopted as far as the naturalistic fallacy was concerned, and the latter, combined with the "Hume's Law", became the argument supporting non-cognitivism, that is, a theory opposite to Moore's non-naturalist cognitivism. The consequentialist element in his normative ethics was accepted instead without much criticism but also without too much awareness of its complexity, deriving from the central role given to probability. The rest of Moore's ethics was neither understood nor made the subject of discussion because no one really agreed with his views but also no one wanted to speak ill of a Founding Father.

Another misunderstanding bequeathed by the reception of Moore's ethics was an ambiguity in the image of intuitionism that has been perpetuated until recently. It is a typical case in which an erroneous historical reconstruction has produced theoretical pseudo-problems. Jerome Schneewind writes that, when he was a student at Princeton, he asked one of his teachers to help him understand Sidgwick's statement that he wanted to "reconcile the utilitarians and the intuitionists", and in particular who the intuitionists Sidgwick had in mind were, and got the not really satisfactory answer that the intuitionists were obviously "Moore and Prichard"[91]. This was one the side-effects of the sentence to the penalty of oblivion pronounced against the intuitionists by Sidgwick when he invented for his own polemical purposes the category of "dogmatic intuitionism"[92], but also of Moore's use of the term without knowledge of what

91 Schneewind, "Sixty years of philosophy in a life", *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association* 83, no. 2 (2009), 79-95, 84.

92 Cremaschi, "Nothing to invite or to reward a separate examination. Sidgwick and Whewell".

he was talking about. The consequence was that for about one century Anglo-Saxon philosophers went on exorcising a mysterious doctrine that nobody knew. Alan Donagan writes: "Such was Sidgwick's authority among philosophers inclined towards intuitionism that they received his criticism of the old intuitionist position as decisive. And so, instead of trying to vindicate a view they thought exploded, they set out to construct a new intuitionism that would satisfy Sidgwick's conditions." [93]

A third lasting effect of the reception of Moore's ethics was the *pro tempore* closure of the discussion on hedonism. Criticism, in fact by William Whewell and Francis Bradley, to the empiricist theory of pleasure as perceptible and measurable entity enjoyed a wide circulation thanks to the *Principia* and changed the agenda of discussion on utilitarianism. A well-known essay by Roy Harrod from the Thirties proposes precisely a reformulation of utilitarianism which, among other things, proposes to abandon attribution of the predicate "good" to ends, reserving it to means[94]. It is not a Moorean position, indeed it seems inspired by ruthless Wittgensteinian criticism to Moore, but the effect resulting is aligned with Moorean anti-hedonism.

The fourth effect was that of transmitting to future generations the idea that consequentialism is the only possible way of reasoning in ethics, making them forget not only intuitionist criticism of consequentialism, particularly Whewell's, but even Sidgwick's argument on the limits of consequentialism according to which consequentialism too needs to start with a normative principle accepted for intuitionist reasons.

By way of conclusion, if I may modify, or rather maim, a famous sentence by Keynes, Moore stood "with one foot in the twentieth century, but with two or three in the nineteenth", that is, his formulation of the naturalistic fallacy argument opened the discussion of one of the main topics of analytic ethics, but by his criticism of intuitionism, hedonism, evolutionism, and "metaphysics" and his rescue of the quasi-Hegelian notion of "organic unity" was fully immersed in nineteenth-century discourse. A discussion of Moore's claims, which for almost one century no one really understood, can perhaps start just now, with a proper understanding of the terms in which the questions he was asking were being formulated, an understanding that has been made possible at last by some recent highly valuable secondary literature.

93 Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1977), 21.

94 Roy Forbes Harrod, "Utilitarianism revised", *Mind* 45, no. 1 (1936), 137-56.

Bibliography

Ayer, Alfred Julius. *Russell and Moore. The Analytic Tradition.* Cambridge, MASS: Harvard University Press, 1971.

Clifford, William Kingdon. *The Ethics of Belief and Other Essays.* New York: Protheus Books, 1999.

Cremaschi, Sergio. "On analytic and continental philosophy". *Manuscrito. Revista de filosofia* 25, no. 2 (2002): 51-80.

- *L'etica del Novecento.* Rome: Carocci, 2005.

- "The Mill-Whewell controversy on ethics and its bequest to analytic philosophy". In Elvio Baccarini, Snežana Prijić Samaržja (eds.), *Rationality in Belief and Action*, 45-62. Rijeka: University of Rijeka – Faculty of Arts and Sciences and Croatian Society for Analytic Philosophy, 2006.

- *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche.* Rome: Carocci, 2007.

- "Naturalizzazione senza naturalismo: una prospettiva per la metaetica", *Etica e Politica \ Ethics &Politics* 9, no. 2 (2007): 201-217.

- "Nothing to invite or to reward a separate examination. Sidgwick and Whewell", *Etica&Politica \ Ethics&Politics* 10, no. 2 (2008): 137-81, retrievable at http://www2.units.it/~etica/2008_2/CREMASCHI.pdf

- "Like boys pursue the rainbow. Whewell's independent morality vs. Sidgwick's dogmatic intuitionism". In Placido Bucolo, Roger Crisp, and Bart Schultz (eds.), *Proceedings of the Second World Congress on Henry Sidgwick. Ethics, Psychics, Politics.* Catania: CUECM, 2011.

Donagan, Alan. *The Theory of Morality*. Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1977.

Harrod, Roy Forbes. "Utilitarianism revised". *Mind* 45, no. 1 (1936): 137-56.

Levy, Paul. *G.E. Moore and the Cambridge Apostles.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1979.

Moore, George Edward. "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology'", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2 (1901-1902), pp. 177-214.

- *Principia Ethica* (1903), edited by Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- *Ethics* (1912). Oxford: Oxford University Press, 1966.

- "Review of H. Rashdall A Theory of Good and Evil". *Hibbert Journal* 6 (1907-1908): 446-51.

- *Lectures on Philosophy*, edited by Casimir Lewy. London: Allen & Unwin, 1966.

- *Philosophical Studies.* London: Routledge, 1970.

- *The Early Essays*, edited by Tom Regan. Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1981.

- *G. E. Moore: Selected Writings*, edited by Thomas Baldwin. London: Routledge, 1993.

- *Early Philosophical Writings*, edited by Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- *The Elements of Ethics*, edited by Tom Regan. Philadelphia, PENN: Temple University Press, 2003.

Price, Richard. *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758), edited by David Daiches Raphael. Oxford: Clarendon, 1948.

Rashdall, Hastings. *Ethics*. London: Jack, 1913.

- *Is Conscience an Emotion?* Boston, MASS: Houghton Mifflin, 1914.

- *The Theory of Good and Evil*, 2 vols. (1907). London: Oxford University Press, 1924.

Regan, Tom. "A hundred years of *Principia Ethica*. An interview with Tom Regan", *ethic@. Revista Internacional de Filosofia da Moral* 2, no. 1 (2003): 3-13. http://www.cfh.ufsc.br/ethic@

- *Bloomsbury's Prophet*. Philadelphia, PENN: Temple University Press, 1986.

Riddell, J.C., "The new intuitionism of Dr. Rashdall and Dr. Moore". *Philosophical Review* 30, no. 6 (1921): 545-65.

Schneewind, Jerome B. "Sixty years of philosophy in a life", *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association* 83, no. 2 (2009): 79-95.

Sidgwick, Arthur and Eleanor Mildred Sidgwick (eds.). *Henry Sidgwick: a Memoir*. Bristol: Thoemmes, 1996.

Skelton, Anthony. "Ideal Utilitarianism: Rashdall and Moore". In *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, edited by Th. Hurka. Oxford: Oxford University Press, 2011.

The Guardian, "Review of Principia Ethica", April 24, 1904.

The Philosophy of Bertrand Russell, edited by Paul Arthur Schilpp, New York: Harper, 1963.

The Philosophy of G.E. Moore, edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, ILL: The Free Press, 1942.

Warnock, Geoffrey James. *English Philosophy since 1900*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Whewell, William. "Preface to MackIntosh". In James Mackintosh. *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (1830). Bristol: Thoemmes, 1991.

GÜNÜMÜZ YAŞAMA ANLAYIŞLARINDA ETKİN BİR KAVRAM OLARAK FAYDACILIK VE "GENELİN MUTLULUĞU" İLKESİNİN SORUNSALLIĞI ÜZERİNE BİR DENEME

Çiğdem Demir*

AN ESSAY ON UTILITARISM AS AN EFFECTIVE CONCEPT IN TODAY'S SENSE OF LIFE AND PROBLEMATIQUES OF THE GREATEST PEOPLE'S HAPPINESS PRINCIPLE

Abstract

Utilitarian Moral Understanding which had started with Sophists evolved in the direction of the economical ideas of capitalism and following the Industrial Revolution it started to be interpreted in line with "laissez-faire". By involving concepts in it's structure such as "economical individualism", "self benefit", "passion for acquiring possession", "general happiness", the Utilitarianism undertook the defender role of the era's economical and political tendencies. As formed with the principle of "The Greatest Happiness for Greatest Number of People", Utilitarianism is seen as a philosophical approach focused on the happiness of the society rather than the individual. However, Utilitarianism handles the concept of "happiness" as it can somehow be measured quantitatively and "General Happiness" as a mathematical process: The sum of the each individual happiness leads us to the "The Greatest Happiness". The content of "General Happiness" concept is uncertain so it is very convenient for the political leaders to justify their decisions. "The Greatest Happiness

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü doktora öğrencisi; e-mail: attribitum@hotmail.com

for Greatest Number of People" brings the risk of consideration of human with cost-benefit analysis. Furthermore, Utilitarianism protects the principal of "Everything is doable" by not presenting any criterion but only itself for the concept of "uprightness". Thus, Utilitarianism has become philosophical substratums for the benefit groups or political leaders as to use force to get what they want; even our very near past has examples of violations of human rights by stating "Common Good or Benefit" as reason. Start up point of my research was to investigate an philosophical approach underlying the political understanding, mass culture and individualism of "advanced industrial societies" in our age. Today, the Utilitarianism and Pragmatic approach to individual and society offer convenient arguments that the concepts turn into "means" of alienation, consuming society and mass culture.

Key Words: Utilitarianism, John Stuart Mill, Jeremy Bentham, General Happiness, Hedonism

Özet

Sofistlerle başlayan Faydacı Ahlak görüşü kapitalizmin iktisadi idealleri doğrultusunda kabuk değiştirerek gelişimini sürdürmüş ve Sanayi Devrimi'yle birlikte "laissez-faire" doğrultusunda yorumlanmıştır. Faydacılık, bünyesinde "iktisadi bireycilik", "öz çıkar", "mal mülk edinme tutkusu", "Genelin Mutluluğu" gibi kavramlara yer verdikçe, dönemin egemen iktisadi ve siyasi yöneliminin savunuculuğunu üstlenmiştir. "En fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" prensibiyle şekillenen Faydacılığın, bireyin mutluluğuna değil, toplumun mutluluğuna odaklanan bir felsefe olduğu düşünülmektedir. Hâlbuki Faydacılık, "mutluluk" kavramını nicelleştirilebilir bir kavram olarak değerlendirir ve "Genelin Mutluluğu"nu da matematiksel bir işlemmiş gibi ele almaktadır: Tek tek bireylerin mutluluğunun toplamından genelin mutluluğuna ulaşılır. "Genelin Mutluluğu" içeriği belirsiz bir kavramdır; bu nedenle de siyasi liderlerin aldıkları kararları gerekçelendirmede kullanmalarına oldukça elverişlidir. "En fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" ilkesi insanın, maliyet-fayda analiziyle değerlendirilme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda Faydacılık "doğruluk" kavramı için kendisinden başka hiçbir kriter sunmayarak, "Her şey yapılabilir" ilkesini içtenlikle korumaktadır. Böylelikle, Faydacılık çıkar gruplarına ya da siyasi liderlere istediklerini elde etmek için güç kullanmada felsefi bir dayanak oluşturmaktadır; zira çok yakın tarihimiz bile, "Genelin Mutluluğu ya da Çıkarı" neden gösterilerek, insan haklan ihlallerinin haklı gösterilmeye çalışılmasının örneklerini içerir. Araştırmamın hareket noktası da günümüz "ileri sanayi toplumları"na egemen olan siyaset

anlayışının, kitle kültürünün, bireyciliğin temelinde bulunan bir felsefi anlayışı irdelemekti. Günümüzde Faydacı ve Pragmatik birey ve toplum anlayışı, yabancılaşma, tüketim toplumu ve kitle kültürüne, kavramların araç haline getirilmesine elverişli argümanlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Faydacılık, John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Genelin Mutluluğu, Hazcılık.

Giriş

Faydacılık, yalnızca 18. yüzyılda bilinen temsilcileri tarafından ortaya konan bir felsefe anlayışı değildir. Bu anlayışı, Antik Çağda, Sofistler'e kadar geri götürmek mümkündür. Sofistlerle başlayan bu çizgi, çağımıza hiç de yabancı olmayan içeriklere sahiptir; ancak "Faydacılık", Sanayi Devrimi'nden sonra "laissez-faire" doğrultusunda yorumlanmış; bünyesinde "iktisadi bireycilik", "öz çıkar", "mal mülk edinme tutkusu", "Genelin Mutluluğu" gibi kavramlara yer verdikçe, dönemin egemen iktisadi ve siyasi yöneliminin savunuculuğunu üstlenir hale gelmiştir. Bu nedenle, Sofistlerce kullanılan belli başlı kavramlardan biri olan "haz", artık para sevgisi, tüketim ve öz çıkarın korunması ile birlikte anılmaya başlanmıştır. Faydacılığın o tarihten bu yana hep bir tür ideolojiye, ya da iktisadi anlayışa dayanak sağlamak, iktisadi liberalizme temel kazandırmak kaygısıyla ilerlemesini, Faydacı felsefenin temsilcilerinden Jeremy Bentham'ın ve John Stuart Mill'in iktisadi felsefeye "fayda" kavramını getirerek, iktisadi liberalizme yeni bir yön kazandırmaları da desteklemiştir.

Faydacılar, bireyin "haz" duygusunun ölçülebilir olduğu ve ortak bir paydada temellendirilebileceği düşüncesinden hareketle "olabilecek en fazla sayıda insanın olabilecek en yüksek mutluluğu" ilkesini ortaya koydular. Bu ilke, bireylerin yaşam beklentileri ve "mutluluk" anlayışları arasında herhangi bir nitelik farkının olmadığı çıkarımına götürmektedir. Bireylerin tatminlerinin nitelik yönünden birbirinden farksız ve "fayda"nın da yalnızca nicelik bakımından karşılaştırılabilir olduğu görüşü, "modern iktisatta, iktisadi büyüme ve refah gibi toplumsal hedefler hakkındaki düşünceleri"[2] de temellendirmektedir.

İnsanlık tarihindeki her gelişme gibi Faydacılık da bir süreç sonunda ortaya çıkmıştır. Faydacı anlayışın arka planının belirlenmesi için "haz" kavramının piyasa davranışının karakteristiği olan öz çıkar kavramıyla ilişkisinin de kurulması gerekmektedir.[3] Günümüz Faydacılığının tarihsel arka planını görmek için Sanayi Devrimi ve idealleri yeniden düşünülmelidir.

---

2 Walter A. Weisskopf, *Yabancılaşma ve İktisat*, çev. Çağatay Koç, Yahya Madra, Değer Eryar, Kenan Erçel, Ceren Özselçuk, Alper Önder, Kemal Bodur (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1995), 65.

3 Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 24.

1. Faydacılığın Tarihsel Arka Planı

XVIII. yüzyılın ortalarında yaşanan Sanayi Devrimi'nin etkileri -nüfus artışı, sanayi üretimi ve üretim sistemlerinin makineleşmesi- İngiltere'de başlayarak Avrupa'nın diğer ülkelerine de hızla yayıldı. Değişim süreci Avrupa'daki kent sistemlerinde yeni bir çağ başlattı. Halk maddi değişikliklerinin hızını yakalamakta güçlük çekiyor; yeni olan her şey, "olumlu" ya da "olumsuz" gibi iki uç noktada yorumlanıyordu. Değişim ya tümden reddediliyor ya da büyüsüne kapılınarak istekle kucaklanıyordu. İnşaat ve yapının görünümünün görenekler doğrultusunda oluşturulması konusunda birey ile devlet arasında arabuluculuk yapan tüm yasal uygulamalar yavaş yavaş kaldırıldı.[4] Bu, yeni bir kent mimarisini, dolayısıyla kent yaşamında bir değişimi gösteriyordu. "laissez-faire" (Bırakınız Yapsınlar) miti ve ekonomik gelişmenin ürünleri sanayi kentlerini yaratmıştı. İdeal ile gerçeklik arasındaki kopukluk dönemin kent insanının yaşamında kendini gösteriyordu. Charles Dickens, İki Şehrin Hikayesi'nde kentin bireyde yarattığı çelişkili duyguları, eski-yeni karşıtlığını şöyle anlatır: "Tüm zamanların en iyisiydi bu...en kötüsü de! Bilgeliğin çağıydı. Aptallığın çağıydı. İnançların dönemiydi. İnançsızlığın da. Mevsim Aydınlığın mevsimiydi. Mevsim karanlığın mevsimiydi. Umut'un baharını, umutsuzluğun kışını yaşıyordu. Her şey geleceğindi. Gelecek hiçlikti. Hepimiz Cennet'e gidiyorduk; ya da tersine, Cehenneme. Gün bugüne o denli benziyordu ki, gürültücü yetkililerden kimi, karşılaştırmaların yalnızca üstünlük açısından yapılmasına direnir oldu."[5]

Girişimcilik, ekonominin diğer alanlarında olduğu gibi taşınmaz konusunda da piyasa yasalarına bağlı kaldı. Kamu müdahalesinin girişimleri engellediği, geçmişin bir uzantısı olduğu kabul edildi. Adam Smith, hükümetlere ellerindeki taşınmazlardan kurtulma çağrısı yapıyordu. Bu durum, şehirlerdeki düzenlemelerin azalmasına neden oldu. Yeni evlerin yapıldığı kenar mahalleler fabrikalarla karıştı, basit sağlık hizmetlerinin (akarsu, lağım ve çöplerin atılması vb.) yokluğu nedeniyle oturulamaz hale geldi. İngiltere'de XVIII. yüzyılda işçi sınıfı için evler yalnızca kırk yıl dayanmak üzere inşa edilmekteydi. Bu inşaat tarzı kapitalizme özgü tipik bir inşaat tarzı halini almıştı. En gösterişli malikânelerin ömrü dahi kırk yılı geçmemekteydi. Kapitalist gelişimin hızıyla yaşamın ve değerlerin sarsılarak darmadağın olması, yerini yeni değerlere bırakması ve değerler değişiminin bir süreklilik göstermesi gibi, binalar da artık tek kullanımlık olmaktaydı.[6]

---

4 Ayrıntılı bilgi için bkz: David Chaney, *Yaşam Tarzları*, (Ankara: Dost Kitabevi, 1999).

5 Charles Dickens, İki Şehrin Hikayesi, çev. Füsun Elioğlu (İstanbul: Oda Yayınları, 1993) , 5.

6 Marshall Bermann, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 178-180.

Avrupa'da önemli bir merkez olan Paris de değişimden etkilendi. 1830 ve 1848 Ayaklanmalarından sonra Alman mimar Hausmann, Paris'teki "stratejik güzelleştirme planı"na imza atan kişi oldu. Kent merkezinde ev kiralarının yükseltilmesiyle işçi sınıfı Paris'e yakın kentlere taşınmaya zorlandı. İşçilerin ayaklanmasını engellemenin bir başka yolu da sayıları hızla artan pasajlarla, işçilere "ait olma" hissini yaşatmaktı. Pasajlardaki lüks tüketim mallarını izlemeye gelen işçiler, zenginlik düşü içinde sınıf ayrımını göz ardı ederek, kendi sınıflarının tek sorunun maddi eksikliklere dayandığı izlenimine kapılıyorlardı. Pasajlar lüks eşya ticaretinin merkeziydi. Burjuva sınıfı için pasajlar, yaşadığı hayal aleminin sonsuza dek süreceğinin güvencesiydi: Yaşam, yeni ve lüks nesnelerle kendisini tekrar edecekti. Burjuva sınıfı ile işçi sınıfı arasındaki eşitsizlik, lüks tüketim malları her iki sınıfın da seyrine sunularak unutturulmaya çalışılmaktaydı. Pasajlara girip mağazalardaki kumaşları, giysileri, egzotik ürünleri seyredenlerden varlıklı olanlar bunları satın alırken, işçi sınıfı satın alabileceği günlerin yakın olduğu umuduyla yaşıyordu.[7]

Sanayileşme sonrası kentleşme ve iş bölümüyle insanlar arası sosyal ve ekonomik ilişkiler değişime uğradı. Hızlı değişime ayak uydurmak modern insan için çok güçtü. Tüm değerlerin yeni baştan düzenlendiği toplumda yaşam, yeniliklerin yarattığı kopukluklar şeklinde algılandı. Modern birey çağa ayak uydurabilmek için sistemin yarattığı imgeleri kabul etmek zorunda kaldı. Üretimin artması sonucu elde fazla mal birikmesiyle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren topluma yayılan "tüketim kültürü"ne geçildi. Tüketim toplumunun yarattığı imgeler de tüketilen metalardı. Birey kimliğini; dolayısıyla yaşama amacını, mutluluğunu sahip olduklarında buluyordu. Sahip olmak önemli bir yaşama amacıydı.[8] Böylece XX. yüzyıl sonlarında gelişerek XXI. yüzyıla girecek insanın ilk örneği çıkartılmış oluyordu: "Homo Consumens" (Tüketen İnsan) O, kendini sahip olduklarıyla güçlü gören; bu nedenle çalışan ve daha çok sahip olmak için uğraşan bir insan olarak somutlaştı. Fakat yaşamayı ağırlıklı olarak sahip olmakta biçimlendiren İnsanın Yaşamı değer bakımından koflaşır. Öyle de oluyordu. İnsan ancak bir şey satın alırken haz duyuyordu. Değerler boşluğu ve yaşamanın öz niteliklerini bastıran boşlukla, koflaşmanın verdiği iç sıkıntısı gündelik hazlarla gideriliyordu. Bu durum XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra daha da yoğunlaşarak artacaktı.

Uzmanlık dallarının gelişmesiyle bilim, ahlak ve sanat dalları birbirinden ayrılarak, kendi değer ölçütlerini geliştirmişlerdir. Farklı değer ölçütleri nedeniyle onları bir üst ilkede buluşturarak, ortak bir kabule ulaşmak mümkün

7 Chaney, *Yaşam Tarzları*, 60.

8 Ayrıntılı bilgi için bkz: Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, (İstanbul: Payel Yayınları, 1990).

olamamaktadır. Dünya tabloları parçalanmış, yaşamın her alanı kendi değerler silsilesini yaratmıştır. Bilimin, ahlakın ve sanatın içeriğinin kendi değerler sistemiyle belirlenmesiyle bu alanlar arasında değer çatışması kaçınılmaz hale gelir. Amaçlar sorgulanmadığından her bölüm diğer bölümle çatışma ya da birlik içinde yürüyebilir; ölçüt yoktur. Ekonominin kültürü bağımlılık altına almaması için ya da bilimin ekonomiye hizmet etmemesi için üst bir ilke sunulamaz; çünkü amaçlarla araçlar birbirine girmiştir. [9]

Meslek dallarındaki uzmanlaşma uygarlığın gelişiminde önemli rol oynamıştı; aynı zamanda "çoğulculuğun" da bir ilke olarak benimsenmesine yol açmıştır.[10] Çoğulculuğun felsefedeki yansıması faydacılığın "en fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" formülüdür. "En fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" ilkesi ahlakta maliyet-fayda analizini doğurur ki; bu da bireyin değerinin maliyet-fayda analiziyle değerlendirilmesine neden olabilir. Bireyin değerini ekonomik bir faaliyetin sonucuymuş gibi ele alan bu yaklaşım, toplumdaki eşitsizlikleri de meşrulaştırmaya zemin hazırlamaktadır.

Sanayileşmeyle birlikte yaşam mekanikleşmiş, insana ait olan her şey, insanın yaratıcılığı ve gücü tüketilerek; insan doğası "kişisel çıkar güdüsü", "varlığını devam ettirme güdüsü", "mal mülk edinme arzusu" ve "mübadele arzusu" tarafından belirlenmiştir. Bu güdülerin doğal olduğu insanın bazı davranış örüntülerinden çıkarsanarak ileri sürülmektedir.

Günümüzde, genel olarak toplumsal yaşama, siyasi ve bireysel ilişkilere egemen olan anlayış, "fayda" sağlama kaygısıyla beraber para, güç ve iktidar istemidir. Bu yönelim insanı, şeyleştirmiş, onu, çıkar ilişkilerinin, satın aldığı nesnelerin kölesi haline getirmiştir. Değer yitimi ve anlam yokluğu bireyi, pazarın işleyişine hizmet eden bir araç konumuna indirgerken, onun bireyselliğini de elinden almıştır. Kitleleşme, kişiliksizliği, yoksunluğu, vasatlığı, tekdüzeliği yaratmıştır; "kitle toplumu hâlâ birbiriyle ilişki içinde olan; ama hepsi için ortak bir dünyayı yitirmiş insanlar arasında otomatik olarak kurulan bir tür organize yaşamdan başka bir şey değildir"[11]. Sanayi Kapitalizmi ideali öz çıkarın yalnızca bireyin değil, toplumun da iyiliğine olduğu savıyla güçlenmiştir.

---

9 Günümüzde kültür, ekonominin hegemonyası altına girerek yozlaşmakta ve kimliğini yitirmektedir. Kelimelere verilen yapay içeriklerle kişi, belli yaşam biçimlerine yönlendirilir; gereksinimleri ve tüketim alışkanlıkları dışarıdan denetlenebilir. Kitle kültürü ya da Frankfurt Okulu'nun deyimiyle "kültür endüstrisi"yle bilim,sanat ve gündelik yaşamı ekonomik çıkarların hizmetine sunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Phil Slater, *Frankfurt Okulu Kökeni ve Önemi- Marksist Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Özden (İstanbul:Kabalcı Yayınları, 1998).

10 William H. McNell, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara, İmge Kitabevi, 2001), 501.

11 Hannah Arendt'ten akt: İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997), 155.

2. Sanayi Kapitalizmi İdeallerinin ve İktisadi Liberalizmin Felsefedeki Yansımaları: Faydacılıkta Haz ve Öz Çıkar Bağıntısı

Öz çıkarın yalnızca bireyin kendisi için değil, toplumsal iyiliğe de yol açtığı düşüncesi felsefe alanında Faydacılığın da temel görüşü olmuştur. "Eğer isteklerin tatmini mutluluk, çaba ya da acı olarak kabul edilirse ve mutluluğun acıdan daha çok olması yararı gösteriyorsa, o vakit öyle görünüyor ki; yarar, tam da piyasanın sağladığı ve yararcılık da piyasanın ihtiyaç duyduğu bir şeydir."[12]

Faydacılığın ilkesi, hazzın yaşamımızdaki yönlendirici etkisinde temellenir. "Fayda" ya da "en yüksek mutluluk" ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden Faydacılık, eylemleri doğurdukları mutluluk oranında "iyi" sayar. Faydacı Felsefe, insanın doğal olarak hazza yöneldiğini ve acıdan kaçtığını ifade ederek, insan eylemlerinin hedefleri ve sonuçları için geniş bir alan bıraktı. Stuart Mill'in ahlak öğretisinde insanın iyi durumda olması, haz ya da ıstırabın yokluğu şeklinde yorumlanmaktadır. "Fayda yahut **en büyük saadet** ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden görüş, hareketlerimizi, bize vermekte oldukları saadet nispetinde fena görünür. Saadetten haz yahut ıstırabın yokluğu kast olunur. Saadetsizlik kelimesiyle ıstırap ya da saadetin yokluğu anlaşılır."[13]

Bentham'a göre üzerinde durulması gereken nokta insanın insanla kurduğu ilişkisinin kendisinden çok sonucudur, yani ilişkinin veya eylemin hazza neden olup olmamasıdır.[14] Eylemlerinden iyi sonuç almak için kişi hazların ve acıların değerini, gücünü öğrenmek zorundadır. İnsan yaşamı boyunca hazzın peşindedir. İstenen hep daha büyük ya da en büyük hazdır. Beklentiler bu şekilde sınırlandırıldığına göre kişi, anılarını, yaşamını kendisine tattırdığı haz oranıyla değerlendirecektir. Ahlaksal eylemde bulunan kişi, eylemin doğru olduğuna karar vermek için eylemin ortaya çıkarması olanaklı haz ve acı miktarını hesaplamak zorundadır. Bentham'da "haz" kişinin kazançlı olmasına; yani onun öz çıkarına bağlanmıştır. Kişi öz çıkarının korunduğunu hissettiğinde haz duyar. Bu durum özellikle kişinin Tanrı'yla, dostlarıyla, toplumla ilişkisinde ortaya konmaktadır. "Haz" kavramı hem insanın arzularının tatmini için bir ana ilke olarak konuyor, hem de Sanayi Kapitalizminde insanın sahip olmaya çabalaması gereken tüketim ürünlerini zevk veren şeyler olarak yorumluyordu. "Zevk ilkesi" giderek sanayi kapitalizminin yücelttiği erdemleri olumlayan bir anlama sahip oldu. Bu durum, düşünce ve değerlerin öznel

12 Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 20.

13 John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Çoşkunlar (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 18. (Vurgu bana ait) "En yüksek mutluluk" Çoşkunlar çevirisinde "En büyük saadet" olarak yer almaktadır.

14 Jeremy Bentham, *An Introduction To The Principles of Morals and Legislation* (London: T.Payne and Son, 1879), 13.

araçsal akılla açıklanmasını da beraberinde getiriyordu. "Araçsal anlamdaki akıl, piyasa bireyinin davranışını biçimlendirir. Ancak akıl başka bir biçimde de var olur: Ticari toplum işleyişini kavrama ve bunları toplumun üyelerine açıklama biçimiyle"[15].

Faydacı ahlak piyasayla şu bağlamda ilgi kurulan bir ahlaktır: Piyasanın çok çeşitli üretim faaliyetleri olup; üretim faaliyetlerinin her birinin kendine özgü amaç ve işleyişi vardır. Birey, bir faaliyet alanından diğerine kaymaya hazır olmalıdır. Bireyin piyasa sistemine ayak uydurabilmesi için her faaliyet alanının kendine özgü amaçlarının kavranması yetmez; bu faaliyetler arasında türdeşliğin de sağlanması gerekir. Piyasadaki faaliyetlerin tümünün insanlık için ortak sayılan bir hedefe yönelmesi gerekir ki, bireyin eylemlerini yöneten bir ilke haline gelebilsin. Bu sorunu ilk olarak faydacılar, hazzın tüm arzuların, acının da tüm tiksintilerin nihai nesnesi olduğunu önererek çözerler. "Haz" ve "Acı", piyasadaki faaliyetlerin bir sonucu olan kâr ve zararla ilişkilendirilir. Örneğin Bentham bireyin hazzını ya da acısını sahip olduğu paranın miktarıyla ölçer: "Termometre havanın sıcaklığını ölçme aracıdır; barometre de havanın basıncını ölçer. Bu araçların kesinlik derecesinden tatmin olmayanların daha kesin olarak başka araçlar bulmaları ya da doğa felsefesine elveda demeleri gerekir. Para, acının ya da hazzın miktarını ölçme aracıdır. Bu aracın kesinliğinden tatmin olmayanların daha kesin olacak başka bir araç bulmaları ya da politika bilimine ve ahlak bilimine elveda demeleri gerekir."[16]

Günümüzde ilerleme ve büyüme hissi kişinin yaşadığını hissetmesinin tek yoludur. Birey, değişimin ve ilerlemenin yaşamın tek gerçek ilkesi olduğuna inanarak bundan haz duymak, toplumsal ilişkilerini ve yaşam koşullarını gelişmelere göre şekillendirmek zorundadır. Benzer şekilde Faydacı ve aynı zamanda Pragmatist Felsefe de bizi ileriye götüren her inancın, düşünce ve eylemin değerli olduğunu savunur. Bizi ileriye götüren şey "hakikattir". Tek bir düşüncenin, tek bir eylemin anlamı kendi başına kavranamaz, kendi eşsizliğinde değerlendirilemez. Böylece her yaşantı birbirine benzer, herkes birbirini andırır. Herkes değişime ayak uydurmalı, yaşamını kendisini geliştirmeye adamalıdır. Gelişim ise, piyasanın kullanabileceği özellik, güdü ve yeteneklerin ortaya konmasıdır. Bunun dışında, bir insan toplumunda yaşayanlar içinde bireye özgü her türlü nitelik zorbaca bastırılır. Buna koşut olarak, "Bentham'ın edinimci tutumu sürekli, daha fazla ve daha fazla tatmin için çabalamayı yansıtıyor. Eylemlerin amacı böylesine bir tatmin olsaydı, arzuların azaltılmasıyla elde edilebilirdi; ama amaç bu değildir. Bu zevk ve mutluluk olarak yorumla-

15 Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 22.

16 Bhikhu Parekh, *Bentham's Political Thoughts*, (İngiltere:Croom Holm Limited, 1973), 176.

nan daha fazlanın tatminidir ve mal mülk edinme tutkusuyla bağdaşır."[17]

3. İnsanları Erdemli Kılacak Yasalar Teorisi: "En Fazla Sayıda İnsanın Mutluluğu"

Faydacılığın yasası hazzı nesne edinir. Bentham'a göre faydacılığı sorgulayan sistemler "hissetmektense duymayı, sonuçtansa kaprisi, ışıktansa karanlığı"[18] yeğlerler. Bentham faydacılıktan grubun yararına göre mutluluğu azaltan ya da arttıran eylemleri anlar: "Fayda ile grubun yararına göre herhangi bir nesnedeki fayda, kazanç, haz, iyilik ya da mutluluk (hepsi de mevcut durumda aynı anlama gelir) ya da (yine aynı anlama gelen) zarar, acı, kötülük ya da mutsuzluğun önlenmesi kastedilmektedir. Eğer grup toplumsa kasıt toplumun mutluluğu, eğer özel bir şahsiyetse bireyin mutluluğudur."[19]

Bentham farklı ahlak anlayışlarının büyük çoğunluğunun topluluğun faydasını temel aldığını; ancak bunun anlamının net bir şekilde ortaya konmadığını düşünür. Bentham toplumu "bireysel insanlardan oluşan kurgulanmış bir yapı" olarak tanımlar.[20] Dolayısıyla toplumun faydası denildiğinde de anlaşılması gereken, toplumu oluşturanların faydalarının toplamıdır. Ancak bireyin yararının ne olduğu anlaşılmadan toplumun yararının ne olduğu bilinemez. Bireyin eylemi toplumun mutluluğunu azaltmaktan çok arttıran bir eylemse; devletin eğilimi de toplumun mutluluğunu azaltmaktan çok arttıran bir eğilimse, devletin faydacılığın ilkesine uygun olduğu söylenir. [21]

Bentham her ahlak kuramının faydacılık ilkesine en azından örtülü olarak başvurduğunu düşünür. İnsanlara neden belli bir eylemde bulunması gerektiği sorulacak olursa; yanıtlar her zaman faydacılık ilkesinin çevresinde dolaşacaktır. Bentham'a göre "doğru", "yanlış", "gereklilik" gibi terimler ancak bir eylemin faydacılık ilkesine göre değerlendirmesinde bir anlama sahiptir; yoksa bu terimlerin kendi başlarına herhangi bir değeri yoktur. Ahlak kuramları belli türden eyleme ilkelerini ortaya koysalar da, neden bu şekilde davranılması gerektiğini açıklayamazlar. Bentham'a göre yalnızca faydacılık doğru ve yanlışın ölçütünü verebilir.[22]

Faydacılığa yöneltilen eleştirilere karşı onun doğruluğunu ispatlayacak bir kanıt yoktur; ancak Bentham faydacılık için kanıt gösterilmesinin gereksiz

17 Walter A. Weisskopf, *Yabancılaşma ve İktisat*, çev. Çağatay Koç, Yahya Madra, Değer Eryar, Kenan Erçel, Ceren Özselçuk, Alper Önder, Kemal Bodur (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1995), 53.

18 Jeremy Bentham, *An Introduction To The Principles of Morals and Legislation*, (London: T.Payne and Son, 1879), 1.

19 A.g.e., 2.

20 A.g.e.

21 A.g.e., 3.

22 A.g.e., 4.

olduğunu düşünür. Faydacılık her şeyi ispatlar; ancak ilke olarak kendisinin ispatlanması mümkün değildir. Faydacılık ilkesiyle savaşmak isteyen biri karşı savlarıyla faydacılık prensibinin yanlış olduğunu değil ancak yanlış uygulandığını ortaya çıkarabilir. Bentham şöyle der: "Bir adamın dünyayı hareket ettirmesi mümkün müdür? Evet; ancak öncelikle üzerinde durabileceği yeni bir dünya bulmalıdır."[23]

Bentham'a göre bir prensip faydacılıktan ancak iki durumda farklı olabilir. Birincisi bu prensibin dayandığı ilkenin çilecilik olması halinde; diğerinde ise faydacılığa bazen karşıt olup, bazen olmadığı durumlar olan "sempati" ve "antipati" dir. [24]

Bentham toplumun faydasını tek tek bireylerin faydalarının toplamı şeklinde ele almıştır. Yalnızca ulusun, toplumun faydası olarak değil; tüm insanlığın, kuşağın faydası amaçlandığında da; bu, yine tek tek bireylerin faydalarının toplamı olarak düşünülmelidir. Bentham tek tek bireylerin faydalarının toplamının genelin faydasını belirleyeceğine inanır; bireyin faydası başkalarının faydasından fazla ya da eksik değildir. Jeremy Bentham, 1823 yılında kaleme aldığı *Anayasal Devletin Temel* İlkeleri'nde (Leading Principles to Constitutional Code) devletin amacını "en fazla sayıda kişiye en yüksek mutluluk" sağlamak olarak belirler: "Bu anayasa, ilk bakışta, bu devletin üyeleri içinde en yüksek sayıdaki kişiye en fazla mutluluk sağlama amacına; başka bir deyişle, onların çıkarlarını daha ileri götürmek ve arttırmak amacına sahiptir. Evrensel çıkarlar ile adı geçen bu çıkarların toplamı kast edilmektedir. Bu, diğer kanunlardaki çeşitli düzenlemelerin tamamlanmasında –bütünü kapsayan bir amaçtır. Devlet zor olmaksızın faaliyet gösteremez; mutsuzluk olmaksıın da zor olmaz. Devlet tarafından meydana getirilen mutlulukta net yekun –elde kalan mutluluk- mutsuzluktan yapılan tenzilattır." [25]

Fayda kavramı toplanır, eşitlenir; dolayısıyla "fayda" nicelleştirilebilen, sayıya vurulan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bentham, toplumu nicelleştirilebilir arzuların belirlediği faydayla, öz çıkarla güdülenen bireylerin toplamı olarak ortaya koyar. Göz önünde bulundurulması gereken nokta Bentham'ın toplum anlayışının bireysel ayrılıkları, tarihselliği, sosyolojik ve siyasi değişimleri yok sayan bir zeminde gelişmesidir. Toplumların ve değişen zamanın birey üzerindeki etkisi silinmiştir. Peki öyleyse toplumun kültürle biçimlenen yapısı Bentham'ın dizgesinde nasıl konumlanmaktadır? Bentham'ın felsefesi aslında gerçeklikle örtüşmez, gerçekliği yadsıyarak ve kendisini gerçekmiş gibi sunarak ilerler.

---

23 A.g.e., 5.

24 A.g.e., 7.

25 Jeremy Bentham, *Anayasal Devletin Temel İlkeleri*, Erişim Tarihi : 01. 09.2013. http://http://www.biriyilik.com/odevler-kaynaklar/iktisat-isletme-ve-ekonomi/jeremy-bentham-anayasal-devletin-temel-ilkeleri-30007.html

Bentham devlete bazı sorumluluklar yükler. Devletin ödevi, gereksiz yere insanların zarar görmesini engellemektir. Bu, yurttaşların tümüne en azından yaşamda kalmalarını sağlayacak kadar gelirin ve yabancı uluslara karşı güvenliğin sağlanmasıdır. Devlet, zenginliği ve nüfus artışını teşvik eder. Bentham nüfus artışını, yurt savunması için gerekli görür. Bentham'ın ideali özgürlük değil, güvenliktir. "Savaşlar ve fırtınalar bir şeyler öğrenmek için yararlıdır" der "barış ve sükunetler ise tahammül etmek için."[26] Ancak eğer zenginlik sabitse, nüfus artışıyla beraber zenginlikte bir azalma görülecektir. Devlet kamu çıkarlarıyla özel çıkarlar arasında uyuşma sağlayacak yasalar çıkarmalıdır. Toplum kurumları, hukuk yapısı ve bireysel ilişkiler öyle düzenlenmelidir ki; bireyin öz çıkarını koruyan bir davranış aynı zamanda genel için de faydalı olabilsin. Bentham toplumdaki her bireyin çıkarlarının arasında uyuşma olduğunu düşünür. Her kişi kendi mutluluğunuençokladığında (maksimum seviyeye çıkarttığında) toplumdaki bütün bireylerin mutluluğu daençoklanacaktır. Bentham'ın yargısı Adam Smith'in bireyin kendi çıkarını korumakla başkalarının çıkarını da koruyacağı düşüncesine paraleldir. Bentham'da da insan bencil bir varlık olduğu için her zaman kendi çıkarını kollar. Başkalarının iyiliğini düşündüğü zaman bile, aslında o, duyumsayacağı hazzı düşünmektedir. Bentham'a göre, insanın doğallığıyla toplum arasında dengeyi ceza kanunları ve mülkiyet hakkı koruyacaktır. Buna göre: "a) Kişisel kazancın, diğer kişiler veya kamuya zararlı olmaması için ceza kanunları koymalıydı. b) Üretim girdileri hizmeti için piyasanın ödediği getirinin her bireyin gelirinin kaynağı ve ölçüsü olması için mülkiyet hakkı korunmalıydı."[27] Devlet, bu yolla rekabetçi piyasanın kendiliğinden işlemesi için gerekli uyumu sağlayacaktı. Devlet piyasanın işleyişine müdahale etmemeliydi. "Kendiliğinden işleyişinde serbest kaldığı sürece optimal şartlar yaratılacağına göre, iktisat politikası laissez-faire olmalıydı." [28]

John Stuart Mill ise insanın yaşama sorununu ya da amacını, genel bir çerçeve içinde insanlığı ve yaşamı tanımlama gayreti içerisindeyken, Bentham'dan farklı olarak "haz" kavramı yerine "mutluluk" kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

Stuart Mill'e göre, eylemlerimizin doğruluğunun ölçütü eylemin mutlu olmamızı sağlayıp sağlamamasıdır. "Fayda" ilkesinin kaynağı, insan doğasının mutluluğa yönelten araçları elde etme isteğidir. Bentham gibi Stuart Mill de insanların doğaları gereği mutluluğa yöneldiğini ve acıdan kaçtıklarını düşünür. "Mutluluk" yaşamın en önemli amacıdır, her şey bu amaç için bir araçtır.

---

26 Bentham'dan akt., Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayınları, 1983), 763.

27 Gülten Kazgan, İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 61.

28 A.g.e.

"Saadet insan hareketinin biricik amacı, gayesidir, insanların gidişi hakkında hüküm verebilmek için üzerinde dayanılabilecek tek prensiptir. Bunun sonucu olarak da ahlakın ölçütü, mihengidir."[29] Mutluluğun bir iyilik olarak kabul edilmesi için kanıt, herkesin kendi mutluluğunu istemesidir. Herkesin kendi mutluluğunu arzuladığı söylendiğinde bundan, kişinin ne isterse istesin, istediği şeye kavuşmaktan haz duyacağı anlaşılır. Maclntyre, haz ve mutluluğun etkinlik ve durumlar için birer araç olan zihinsel haller olarak görülmesine karşı çıkar: "Eğer Bentham'ı ve Mill'i örnek alarak seçimlerimize, gelecekteki haz ve beklentilerimize göre yön verebileceğimiz söyleniyorsa, o zaman şöyle bir soru sorulabilir: "Ama hangi haz hangi mutluluk bana yol göstermeli?" çünkü birbirinden farklı sayısız sayıda haz alınabilir, etkinlik ve mutluluğun elde edilebileceği birbirinden farklı sayısız sayıda durum vardır. Ve haz veya mutluluk kendilerinin üretiminde bu etkinlik ve durumlar yalnızca birer amaç olan zihinsel haller ile bir değildir... Bir manastıra kapanmaya özgü mutluluk ile askeri yaşama özgü mutluluk bir değildir." [30]

Mill, bireyin mutluluğu yanında, kamu mutluluğunun da istenir ya da arzu edilir olduğunu gösteren bir neden ortaya konamayacağını kabul eder. Söylenebilecek tek şey, herkesin kendi mutluluğunu istediğidir ki; bu kanıt çürütülemez. Mutluluk biricik iyidir ve herkesin mutluluğu kendisi için bir iyiliktir. Kamu mutluluğu herkesin mutluluğu demektir. Mill, tek tek insanların mutluluğunun genelin mutluluğunu sağlayacağını düşünür. Genelin mutluluğu, neredeyse bir toplama işleminin sonucu gibidir; tek tek bireylerin mutluluğunun toplamı genelin mutluluğunu ifade eder. Faydacı ahlakın "genelin mutluluğu" ifadesi tikel mutlulukların kıyaslanabilir, nicelleştirilebilir parçalar olarak kavranması demektir. Böylece "mutluluk" onu oluşturan faaliyetlerden ve dış koşullardan bağımsız bir kavram olarak konumlandırılır. "Mutluluk" kavramı ne sorumlulukla, ne özgürlükle, ne de kişinin üretkenliğiyle bağlantılıdır.

Mill, topluluğun iyiliği adına bireyin fedakârlıktan kaçınmayacağını ileri sürer. İnsanlığın acılarının son bulması için girişilecek bir savaşımdan birey haz duyacaktır ve bu hazzı hiçbir şeye değişmeyecektir. Kişinin mutluluğundan vazgeçebilmesi bir amaca yöneldiği takdirde asil bir harekettir; ancak kişinin, yaşamından vazgeçmesi, kendini feda etme hazzı için yapılmamalıdır. Bu fedakârlık bir amaca hizmet etmelidir. Mill'e göre: "Eğer bize bu fedakârlık gayesinin saadetten daha yüce bir erdem olduğu söylenecek olursa, kahraman ve fedailerin kendi saadetlerini feda ederken buna karşılık diğer imtiyazlar kazanacaklarına kani olup olmadıklarını sorarım. Acaba, böyle bir adam, fedakârlığın kendi atisi için hiçbir

29 Mill, *Faydacılık*, 60.

30 Alasdair Maclntyre, *Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 104.

sermaye vermeyeceğini düşünseydi ve saadetini bedava terk etmiş bir adam durumuna düşeceğini bilseydi gene fedakarlığını yapacak mıydı?" [31]

Faydacı ahlak, ödev ahlakından farklı olarak belli bir eylemi değerlendirirken eyleyenin niyetini göz önünde bulundurmaz; önemli olan eylemin sonucudur. Eylemin değerini belirleyen eyleyenin niyeti değildir; eylemin doğurduğu fayda, yani eylemin işlevselliğidir. İnsanın değeri sağladığı yararla ölçülmektedir; oysaki Nietzsche'nin de söylediği gibi, "insanın değeri yarar sağlamasıyla ölçülmez. Çünkü yarar sağlayacağı tek kişi bile bulunmasaydı, sürecektir bu yarar." [32] Faydacı Ahlakın ilke olarak geliştirdiği "en fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" ilkesi değer göreceli ahlaka uygun olarak "İyi bir yaşam nasıl olmalıdır?" sorusunu yanıtlamamaktadır. Örneğin "adalet" kavramıyla ilgili olarak Mill, "adalet kavramı şahıslara göre değişir ve türlü şekillerinde daima fayda kavramı ile uyuşur"[33] der ve hatta daha da ileriye giderek "adalet kavramı yalnız milletlere, şahıslara göre değişmez. Aynı şahsın ruhunda bile adalet tek bir kaide, tek bir prensip, tek bir maksim değildir" [34] diye de ekler.

Mill'in faydalı olduğunu düşündüğü biricik fedakârlık, insanlığın kolektif çıkarlarıyla belirlenen sınırlar içinde bireylere ve insanlara gösterilen saygıdır. İnsanlığın kolektif çıkarlarının neyi amaçladığı, bireylerin hak ve özgürlüklerini koruyup korumadığı sorgulanmamaktadır. Oysaki, "...insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini, vb. yararlılık ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içerisinde sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır." [35]

Mill çağını inançtan mahrum; ancak şüphecilikten korkan bir çağ olarak değerlendirir. İnsanlar, düşüncelerinin doğru olup olmamasından değil, o düşünceler olmazsa ne yapacaklarını bilemediklerinden kaygılıdır. Geçerlikte olan düşünceyi benimsemek, insana kolaylık sağlar. Ancak, düşüncenin yanlışlığının kanıtlanması olasılığında insanın elinde onun yerine koyacak bir şeyi olmaması acı vericidir. İnsanlar hakikate, hataya gösterdikleri ilgiden daha fazla ilgi göstermezler. Hakikatin üstünlüğü, ne kadar susturulmaya çalışılırsa çalışılsın, onu tekrar keşfedeceklerin gelecek olmasıdır. Hakikat, onu yok etme girişimlerine karşı, yeryüzüne kök salmayı sürdürecektir. Mill, insanlık geliştikçe, artık üzerinde tartışılmayan ve ondan şüphe edilmeyen doktrinlerin sayısının azalacağına inanır. İnsanlığın mutluluğu da üzerinde tartışma gereği olmayan düşüncelerin çokluğu ile ölçülebilir.

---

31 Mill, *Faydacılık*, 25.
32 Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1997), 47.
33 Mill, *Faydacılık*, 72.
34 A.g.e., 86.
35 Marx'ın *Kapital* eserinden akt: Steven Lukes, *Bireycilik*, çev. İsmail Serin (Ankara: Ark Yayınları, 1995) , 155.

Sonuç

Faydacı Felsefenin "en fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" ilkesi, toplumu, birbirinden nitelik bakımından ayrılmayan insanlardan oluşan bir bütün ve "Mutluluk" kavramını ölçülebilir, toplanabilir, nicelleştirilebilir bir değer olarak ortaya koymaktadır. Bu yargı, Baudrillard'ın kitle toplumuna yönelik getirdiği en büyük eleştirilerinden birine ve kitlelerin aritmetik bir işlemin sonucu gibi, "1+1+1+1+..." şeklinde toplanabileceği yargısına da temel oluşturur. Baudrillard, kitlenin bir gerçekliği olmadığını; çünkü onun ayrıcalığı, yüklemi, niteliği ve göndereni olmadığı görüşündedir. Kitle manipüle edilen, dışarıdan denetlenebilen bir topluluk olduğu için dışarıdan denetlenmesi mümkündür. Kitle "toplumsalın içinde kaybolduğu bir karanlık deliktir."[36] Bugün kitlelerin istediği anlam değil, "fayda"dır, "araç"tır. Faydacılık felsefesinde, altı kalın çizgilerle çizilen bir Bireycilik düşüncesi hakimdir; ancak "Bireysellik" dışlanmıştır. Tek tek bireylerin mutluluğu birbirine benzer; yaşama ereği, bireyin kendi öz çıkarını koruma olarak belirlenirken, herkesin de bu yolla mutlu olduğu kabul edilir. Bireysel ayrılıklar yitirilmiştir. Faydacılık, "Genelin Mutluluğu" ya da "en fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" gibi muğlak kavramları yüceltirken, temelde bireyciliği geliştirmenin ve öz çıkarı korumanın önemini savunur. Faydacılığın benimsediği "Genelin Mutluluğu" ilkesi, herkesin kendi çıkarını koruması, kendisine haz getirecek araçların peşinde koşması ve bu yolla toplamda genelin mutluluğuna ulaşılacağı düşüncesine dayanmaktadır

Bentham'da kavramların içeriklerinin boşaltılarak işlevlerine göre aynı değer kalıpları içinde değerlendirilmeleri sorunu Mill'in düşüncelerinde de aynen görülmektedir. İlkin her şey hazza ulaştıracak bir araç olarak görülür, ancak araçlar biz farkında olmaksızın yaşamımızda öylesine önemli bir yer etmeye başlarlar ki; artık neyin amaç neyin araç olduğunu anlamaktan uzaklaşırız. Para sevgisi, paraya duyulan ihtiyaç da bu türdendir. Fayda, ahlaki değerin kaynağı kabul edildiğinde, her şeyin işlevselliğiyle değerlendirilmesi, amaçların araç olarak görülmesi çok doğaldır. Faydacı hazcılık da, böylelikle piyasanın kabul ettiği değerlere, onun değer atfettiği toplumsal kimliğe zemin hazırlar. Hazları yalnızca nicelik yönünden sınıflandıran Bentham'ın çizgisinden giderek bu yargıya daha da kolaylıkla ulaşırız. Tükettiği ölçüde var olduğunu hisseden birey anlayışı Bentham'ın felsefesinde kolayca yerini bulur. Faydacı perspektifte insan eylemliliğinin varlığı sorunlu hale gelir. 'Faydacılık tarafından kavrandığı haliyle birey, kendi isteklerinin pasif öznesinden, çeşitli isteklerin bir arada var oldukları bir yerden daha fazla bir şey değildir. Birey,

36 Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991), 9.

isteklerin öznesi olmaktan ziyade isteklerine tabidir.'[37]

"En fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu" ilkesi insanın, maliyet-fayda analiziyle değerlendirilme tehlikesini de beraberinde getirir. Faydacılığın "Her şey yapılabilir" ilkesini içtenlikle koruması, çıkar gruplarına ya da siyasi liderlere istediklerini elde etmek için güç kullanmada felsefi bir dayanak oluşturmaktadır; zira çok yakın tarihimiz bile, pragmatik nedenler ileri sürülerek, insan hakları ihlallerinin haklı gösterilmeye çalışılmasının örnekleriyle doludur.

Faydacı Ahlak, eylemin sonucunun genelin mutluluğunu sağlamaya ya da arttırmaya hizmet ettiği ölçüde iyi olduğunu savunur. İlke, çoğunluk için yararlı olsa dahi, azınlık için kötü sonuçlar doğurabilir. Tıp bilimi, gelecekte milyonlarca insanın yaşamını kurtarmak uğruna da olsa, insanlar üzerinde deney yaparak onları kobay olarak kullanma hakkına sahip olamaz. Çoğunluğun egemenliğinin kabul edildiği bir toplumda azınlık hakları nasıl korunur?

Faydacı Ahlakın toplumu nicelleştirilebilir mutluluklara sahip bireyler olarak betimlemesi, olayları nicel sonuçlarına göre bir karşılaştırma yaparak değerlendirme hatasını da beraberinde getirir. Örneğin ABD'nin Sudan'daki ilaç fabrikasını bombalaması ya da Irak'a ambargo koymasıyla, 11 Eylül olayı arasında yapılacak bir karşılaştırmada, belirleyici ölçüt, hangisinin ilk etapta daha fazla insan kaybına yol açtığı olacaktır.[38] Bu, olayları neden sonuç ilişkileri ve uzun süreli etkileriyle değil de tek bir boyutuyla ele almanın bir sonucudur. Öldürmek ile ölüme sebep olmak arasında bir karşılaştırma yapılabilir hale gelmiştir.

Faydacı Ahlak, insan yaşamının onun kendisine yarar sağlayacak araçları elde etme çabası olduğunu kabul eder. Amaca ulaşmada yarar getirecek şeyler iyidir. Amerikan'ın eski başkanı Eisenhower, atom silahlarının kullanılması hakkında şöyle demiştir : "Kanımca atom silahlarının kullanılması, aşağıdaki temel ilkeye göre olacaktır: Bir savaşa girdiğimde atom silahlarının kullanılması bana yarar getirecek mi?...Onları kullanmakla savaş kazanacağımı önceden kestirebilsem onları hemen kullanırdım."[39] Faydacılığın ve Pragmatizmin, bu cümlelerin karşısında olmak için tutunabileceği dal yoktur; çünkü Eisenhower tam da Faydacılığın ve Pragmatizmin kabulleriyle konuşmaktadır.

Bugün insanın, dünyanın bir ucunda yaşanan insanlık trajedisinden –salt in-

37 Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 54.

38 ABD'nin 1998 yılında Sudan'ın temel ilaç üretiminin %90'ının yapıldığı ilaç fabrikasını bombalamasından sonra, Sudan'da ilaç sıkıntısı nedeniyle onbinlerce insan-çoğu çocuk- sıtma ve verem gibi tedavisi mümkün olan hastalıklardan yaşamını yitirdi. Washington'ın bu eylemi yüzünden Sudan hala ilaç kıtlığı çekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Noam Chomsky, *11 Eylül*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Om Yayınları, 2002), 33-49.

39 Harry K.Wells, *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm/Hukukta Tarihte Psikolojide Eğitimde Ahlakta Din ve Dış Politikada İşbitiricilik Felsefesi*, çev. Tahsin Yılmaz (İstanbul: Sorun Yayınları,1986), 17.

san olmasından ötürü- kendisini sorumlu hissetmesi gerekliliği, yerini kitlesel bir çöküntüye bırakmış görünmektedir. Yaşam, her yönüyle nicelleştirilebilir bir değerdedir. Hiçbir kavram, düşünce, etkinlik kendi başına anlamlı ya da değerli değildir; ancak sağladığı yarar ölçüsünde değerli ya da değersiz görülmektedir. Kitlelerin istediği anlam değil, 'fayda'dır, 'araç'tır. 'Eylemler dünyasında hayvanları ya da insanları inşaat malzemesi gibi görmenin hep ters teptiğini ve felaketlere yol açtığını biliyoruz. Öyleyse bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlış değil midir?"[40] Bu bağlamda felsefe de düşünceyi egemen düşüncenin boyunduruğundan kurtarma için mücadele verdiği, yaşanılan olumsuzlukları analiz etme ve çözüm yolları arama çabasına girdiğinde gerçek hedefine ulaşacaktır.

Kaynakça

Baudrillard, Jean. *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.

Bentham, Jeremy. *An Introduction To The Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne and Son, 1879.

- *Anayasal Devletin Temel İlkeleri.*

http://http://www.biriyilik.com/odevler-kaynaklar/iktisat-isletme-ve-ekonomi/jeremy-bentham-anayasal-devletin-temel-ilkeleri-30007.html

Bermann, Marshall. *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. Ankara: Dost Kitabevi, Nisan 1999.

Chomsky, Noam. *11 Eylül*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Om Yayınları, 2002.

Dickens, Charles. İki Şehrin Hikayesi. çev. Füsun Elioğlu. İstanbul: Oda Yayınları, 1993.

Fromm, Erich. *Sağlıklı Toplum*. çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever. İstanbul: Payel Yayınları, Ocak 1990.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul, Metis Yayınları, Haziran 1998.

Kaufmann, Walter. *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Kazgan, Gülten. İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.

Lukes, Steven. *Bireycilik*. çev. İsmail Serin. Ankara: Ark Yayınları, 1995.

MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

McNell, William H. *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Nazmi Çoşkunlar. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.

Parekh, Bhikhu. *Bentham's Political Thoughts*. İngiltere: Croom Holm Limited, 1973.

Poole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları,1993.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Muammer Sencer. İstanbul:Say Yayınları, 1983.

Slater Phil. *Frankfurt Okulu Kökeni ve Önemi- Marksist Bir Yaklaşım*. çev. Ahmet Özden, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1998

Weisskopf, Walter A. *Yabancılaşma ve İktisat*. çev. Çağatay Koç, Yahya Madra, Değer Eryar, Kenan Erçel, Ceren Özselçuk, Alper Önder, Kemal Bodur. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1995.

Wells, Harry K. *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm/Hukukta Tarihte Psikolojide Eğitimde Ahlakta Din ve Dış Politikada İşbitiricilik Felsefesi*. çev. Tahsin Yılmaz. İstanbul: Sorun Yayınları,1986.

40 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 68.

ÖZGÜRLÜĞÜN VAAD EDİLMİŞ TOPRAKLARI VE "KENDİLİĞİNDEN DÜZEN" SERABI

D.G. Drosos*
*Çeviren: Gökhan Murteza***

THE PROMISED LAND OF LIBERTY AND THE MIRAGE OF "SPONTANEOUS ORDER"

Abstract

The idea of "spontaneous order" is of fundamental importance to the neoliberal conception of liberty, as construed by Hayek. Such an idea is supposed to provide a libertarian alternative to what Hayek names "constructivism" leading to totalitarianism, as a general organizational principle for a modern market society. In this conception, market provides the model *par excellence* for both the understanding and building of social order. The following paper, is an effort: a) to question the relevance of the neoliberal usage of the notion of "spontaneous order", exploring the origins of the idea, which hark back to theorizations conceived in substantially different contexts, b) to question the "spontaneity" of the aforementioned principle, i.e. its pretension that the market order could be self-sufficient, without any assistance from "constructivist" elements, namely government interventionism, and c) to question the "orderliness" of the outcome, suggesting that serious social disorders, destabilization, and democratic deficit are more likely to occur than general order, harmony and freedom.

Key Words: Neoliberalism, Spontaneous Order, Market Society, Hayek, Adam Smith

* Ioannina Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ahlak Felsefesi Profesörü; e-mail: drden25@gmail.com
** Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., gokhanmurteza@gmail.com

Özet

'Kendiliğinden düzen' düşüncesi, Hayek'in yorumladığı şekliyle, neoliberal özgürlük kavrayışında ana önemdedir. Böylesi bir düşünce, Hayek'in totalitarizme yol açan 'yapısalcılık' olarak isimlendirdiği şeye, modern pazar toplumunun genel yönetsel ilkesi olacak şekilde liberteryen bir alternatif olarak ortaya koyulmuştur. Bu kavrayışta, pazar, toplumsal düzenin hem anlaşılması hem de inşasında mükemmel bir model sağlamaktadır. Bu makalenin amacı, a) 'kendiliğinden düzen' kavramının neoliberal kullanımının uygunluğunu, bu düşüncenin bambaşka bağlamlarda ifade edilmiş teorileştirmelere kadar geri giden kaynaklarını keşfe çıkarak incelemek, b) söz konusu ilkenin 'kendiliğindenliği'ni, diğer bir deyişle pazarın düzeninin herhangi bir 'yapısalcı' öğenin yardımı, yani hükümet müdahaleciliği olmaksızın kendi kendine yeterliği iddiasını soruşturmak ve c) sonuçta ortaya çıkan şeyin 'düzenliliği'ni, ciddi toplumsal karışıklıklar, istikrarsızlaştırma ve demokratik açıkların da genel düzen, ahenk ve özgürlük ortamına nazaran oluşmasının daha büyük ihtimal olduğunu akılda tutarak sorgulamak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Neoliberalizm, Kendiliğinden Düzen, Pazar Toplumu, Hayek, Adam Smith

***

Michael Polanyi tarafından icat edilmiş olan "kendiliğinden düzen" kavramı, Hayek'in *Constitution of Liberty* (Özgürlük Anayasası) kitabından beri neoliberalizmin sloganı haline gelmiştir. Kurulmuş düzen (taxis)'e karşıt olarak kendiliğinden düzenin (kosmos), herhangi bir hükümet güdümlü plan ya da düzeltici müdahale olmaksızın, sadece piyasa tarafından oluşturulmuş toplumsal düzene işaret ettiği varsayılır.[3]

Hayek'de "kendiliğinden düzen", kökleri İskoç Aydınlanması'nda olan bir kavram olarak ortaya konulmuştur.[4] Gerçekten de böylesi bir fikir, Mandeville'in kamusal faydalar haline dönüşen bireysel zaaflar paradoksuna[5] ve Adam Smith'in ciddi bir analizini yaparak "amaçlanmamış sonuçlar" diye ifade ettiği şeye kadar geri götürülebilinir. Ancak yine de Adam Smith'in "amaçlanmamış

3 F.A.Hayek, *Law, Legislation and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy: Rules and Order*, Vol. 1 (London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982) 37, 156; d.n., 8, 9.

4 F.A.Hayek, *The Constitution of Liberty (*Chicago: University of Chicago Press, 1960), 160-161; F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (London: Routledge&Kegan Paul, 1949),33-56; F.A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 143-147.

5 Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits* (Indianapolis: Liberty Fund, 1988); bkz. F.A Hayek., "Dr Bernard Mandeville", *The Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: Chicago University Press, 1978), 249-266.

sonuçlar"ından Hayek'in "kendiliğinden düzen"ine geçişte eksik kalan bir halka mevcuttur. Gerçekte bu terimi ilk ortaya koyan Michael Polanyi olmuştur. Her ne kadar Polanyi'nin çalışmalarından haberdar olduğuna ilişkin açık kanıtlar mevcut ise de, Hayek ona olan bu borcunu asla itiraf etmemiştir.[6] İskoç Aydınlanması'ndan zerre kadar etkilenmemiş olan Polanyi ise "kendiliğinden düzen" icadını aslında Hayek'in kullanımının, sessizce ancak dikkat çekici ölçüde ayrı düştüğü bir yolda kullanmıştır. Bilimsel bilgi ve araştırmanın genel politik hedeflerden bağımsız olup olmaması gerektiği sorunuyla ilgilenirken Polanyi, özgür ve bağımsız bilimsel süreci savunur ve bilimsel topluluklara kendilerini araştırma konularına adama özgürlüğü verilmesi gerektiğini iddia eder. Bunun, fikirler ve bilginin veriminin karşılıklı olarak arttırılmasını sağlayan bir kendiliğinden sürece ve böylece de sonuçları tüm toplumu etkileyecek planlanmamış çıkarlara yol açacağını iddia eder. Üstelik bu gelişmeler sadece bilimsel araştırma ile sınırlı da değildir, umumi yasa üretimi, serbest piyasa değiş-tokuşu ve dillerin oluşumu gibi pek çok toplumsal etkinlik alanına uygulanabilir durumdadırlar. Bu anlayış açısından üç önemli öncül ayırıcı niteliktedir:

1- İkna çok önemlidir; kendiliğindenlik otomatik gelişen edilgen bir mekanizma olarak anlaşılmamaktadır, tersine argümanları biçimlendirmek ve topluluğun diğer üyelerini ikna etmek için katılımcıların etkin çabalarını gerektirmektedir. Bilim adamları hipotezlerini kamusal inceleme, kritik ve doğrulamaya açık inandırıcı argümanlarla biçimlendirmek mecburiyetindedirler. Hukukçular verdikleri yargılar için kendilerinden önce gelenlerin yorumlarına dayanan temeller sağlamak mecburiyetindedirler. Üreticiler, bir tam rekabet ortamında, tüketicileri ürünlerinin tam da onların ihtiyaçlarını karşılayacak şey olduğuna inandırmak mecburiyetindedirler vs. Böylesi ikna süreçlerinin, Smith'in duygudaşlık kavrayışına yakın ve hatta onu oluşturan şey olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

2- *Toplum*un kendisi asla bir "kendiliğinden düzen" olarak anlaşılmaz. Burada daha ziyade özgür toplum içinde iş başında olan ve kendiliğinden olma-

6 "Kendiliğinden düzen" teorisi ilk kez M.Polanyi'nin erken dönem eserlerinde açığa çıkmıştır: *Science, Faith, and Society* (1946; tekrar basım, Chicago: University Of Chicago Press, 1964) ve *The Logic of Liberty* (1951; tekrar basım,Indianapolis: Liberty Fund, 1998). Sonraki çalışmalarında [başlıca da, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press 1958); *The Tacit Dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1966) ve *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1976)'da] terim kullanılmaz olur, ancak yinede kavramın kendisi zımni şekilde iş başındadır. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Struan Jacobs,"Michael Polanyi and Spontaneous Order, 1941-1951", *Tradition and Discovery:The Polanyi Society Periodical*, Vol. 24 (2), (1997/1998):14-28, ve Struan Jacobs, "Michael Polanyi's Theory of Spontaneous Orders", *Review of Austrian Economics*, 11, (1999): 111–127. "Kendiliğinden düzen"in kökenini Hayek'e dayandıran alternatife klasik bir yaklaşım için ise bkz Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987). Terimin seceresini araştıran bir çalışma için bkz. Norman Barry, "The Tradition of Spontaneous Order," *Literature of Liberty* 5 (1982): 7-58. Ayrıca bkz. Craig Smith, *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order* (London: Routledge, 2006).

yan başka düzen örnekleri ile birlikte yer alan bir "kendiliğinden düzenler" çoğulluğu vardır. Polanyi için riskli olan şey tamamen planlı bir toplumun hem bireysel özgürlüğü hem de gerçeğin aranmasını tehlikeye atan bir şey olabileceğinin gösterilmesindedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, toplumun önceden belirlenmiş bir ortak gerçekliğe göstereceği genel itaat, çoğulcu "kendiliğinden düzenler"in serbest ilişkiler geliştirmesini engelleyerek bir tür tiranlıkla sonuçlanma riski taşıyacaktır. Yine de, Polanyi asla piyasa görünümünde oluşturulmuş tam bir "kendiliğinden düzen" modelinin planlanmış bir modele bir alternatif oluşturduğunu öne sürer gibi görünmez. Hiçbir şey kısmi ve çevresel *düzenler*in ister istemez tam bir sosyal kendiliğinden düzene yol açacağını garanti edemez.

3- Polanyi bireysel ve kamusal özgürlük arasında da bir ayrıma gitmektedir. Bireysel özgürlük, bireylerin faydalı olmalarına ya da en azından toplum için faydalı olup olmadığına bakmaksızın özgürce seçtikleri hedefler peşine düşmelerine işaret etmekteyken, kamusal özgürlük bireylerin özgür bir toplumu amaçlayarak kamusal değerler ve idealleri bilinçli olarak kabul edişine işaret ederler. Bu ikincisi tüm vatandaşların ahlaki ve toplumsal sorumluluk duygularına dayanmaktadır.

Burada ilginç olan, Polanyi'nin İskoç Aydınlanma geleneğini görmezden gelirken, bir yandan da genel ahenk ve düzenin mutluluk veren neticelerini serbest pazarın tek başına değil de ancak iş başındaki kısmi kendiliğinden düzenlerden biri olarak garanti edebileceğini söyleyen bir toplum düzenini şart koşmuş olmasıdır. Toplum bir pazar modeli olarak anlaşılmadığı gibi, her bencil davranış da kamusal faydalar için bir araç olarak görülüp tolere edilmez. Bu sonuncusu zaten kapsayıcı ve toplumu bir arada tutan bir sosyal bağ da olamaz. Smith'ten farklı bir yolla, Polanyi gerilimli şekilde bir arada işleyen ve hatta kriz içinde bir arada varolan kendiliğinden ve kendiliğinden olmayan düzenler –ya da pazarlar ve ortaklıklar[7]- arasındaki zorlu sorunu ele alır gibi görünmektedir.

Öte yandan Hayek, kendi içinde bir "kendiliğinden düzen" olarak anlaşılan bir serbest toplum vizyonu kurar. Böylesi bir kavrayışın temel taşı, genel toplumsal bağı yarattığı düşünülen pazar ve katalaksi[8] (politik mübadele) üzerinde biçimlendirilmiştir. "Para, insan tarafından icat edilmiş, en önemli özgürlük

7 Salt ve katışıksız "pazar toplumu" diye bir şey tarihsel olarak asla mevcut olmamıştır. Pazara her yerde, tarihsel olarak oluşturulmuş ortaklık biçimleri tarafından aracılık edilmiştir. "Ortaklıklar" derken, sadece mal değiş tokuşuna indirgenemeyecek geniş bir toplumsal ilişkiler demek istiyorum. Pazarlar her zaman toplumsal biçimlerin baskısı altında iş görmüşlerdir; ailevi bağlar, kültürler, gelenekler, diller, değerler, dinler, görgü, ahlak, bilgi ve hatta üretimin ve değiş-tokuşun alternatif biçimleri ile çoğunlukla politik kurumlar ve toplumsal ve medeni ilişkiler vb. Bu, toplumsal biçimlerin tüm çoğulculuklarının bir örnek ölçütlere –ister dinsel doktrinler isterse planlı projeler ya da hatta pazar düzeni olsun- indirgenebileceğine, daha da kötüsü indirgenmesi gerektiğini düşünmeye ve totalitarizme götüren bir yanılsamadır.

8 F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty: The Mirage of Social Justice*, Vol. 2; 108–9, 185; d.n., 4.

aracı"[9] olarak ele alındığında, özgür insanlar arasındaki her tür toplumsal ilişki de katalaksi'ye indirgenmiş olur. Katalaksi'ye aracılık eden, düzelten ve düzenleyen diğer her tür bağ özgürlüğün tahrifi, "kabile ahlakı"nın bir kalıntısı[10], kölelik ve totaliterlik ürünü bir "yapısalcılık"[11] olacaktır. Her tür ortaklık yıkılmalı ve bertaraf edilmelidir ki, sadece pazarlar toplumsal düzenin biricik düzenleyicileri olsunlar. Böylesi bir düzen Antik Yunanca *kosmos* kelimesiyle adlandırılmıştır ve yine Antik Yunancada diğer her tür kendiliğinden olmayan düzen için kullanılan *taxis* kelimesinin, yani özgür olamamanın tersidir. İş etiğe geldiğinde ise, ahlakilik, katalaksi sisteminin korunmasına önkoşul ve aracılık eden yasal bir sistemin negatif kurallarının gözetilmesine indirgenir. Hayek'in vizyonunun sadece tümden planlı ve kolektivist ekonomiye bir alternatif olarak görülmesi uygunsuz olacaktır. Böylesi bir sistem, pek çok sebeple, Hayek'in ilkeleriyle bağlantısı kurulmaksızın dahi uygunsuz ve modası geçmiş olarak düşünülebilir. Hayek'in gerçek hasmı ister bilinçli tasarlanmış isterse kendiliğinden olsun salt katalaksiyi bulandıran her tür karışımdır. Kendiliğinden *düzenler*in çakıştığı gerçekten çoğulcu bir sistemde, ortaklıklardan katalaksinin mantığına aykırı gelen kendiliğinden uygulamalar çıkabileceği kolaylıkla tasavvur edilebilir. Hayek bu tür olasılıkları "kabile ahlakı" olarak görüp kınamakta son derece kararlıdır. Böylesi uygulamalar ihtiyatla engellenmeli ve şiddetli şekilde bastırılmalıdır. Böylece Hayek'in kastettiği, kendiliğindenliğin yapısalcılığa karşıtlığı değil, belirli bir pazar kendiliğindenliği modelinin, kendiliğinden olsun olmasın diğer her toplumsallık biçimine karşı olması durumudur. Bu, her ne kadar serbestlik savunucusu biri için tuhaf kaçan bir tavır ise de, ironik şekilde onun sıkı sıkıya bağlı olduğu pazar serbestisini korumak için hiç de 'kendiliğinden' gibi durmayan bir takım buyurucu yönetimsel mevzuatlara başvurmasının da açıklaması gibi görünmektedir.[12] Hayek'in 'kendiliğinden düzen' kavrayışında hırslı radikal ve kuşatıcı bir teori ile sözde totaliter iddiaların işaretlerini keşfetmek mümkündür.

Hayek, Adam Smith'in mirasına sahip çıktığına göre, biz de onun "kendiliğinden düzen" kavrayışını, ondan iki yüzyıl önce tamamen farklı bir bağlamda açık bir şekilde ortaya koyulmuş bir teorinin arka planı ile karşılaştırma hakkına sahibiz demektir.

---

9 F.A. Hayek, *The Roadto Serfdom* (Londra: Routledge &Kegan Paul, 1979), 67.

10 F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty; Rules and Order*, Vol.1; 133,147.

11 F.A. Hayek,, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 3-22.

12 Hayek'in anayasal reform önerileri için Bkz. F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty; The Political Order of a Free People*, Vol.3; 113-149. Kendini en iyi belli edeni Şili'de, Pinochet diktatörlüğü sırasında yaptığı, otoriter rejimlerin pazar serbestliğini demokrasilerden daha iyi koruduğu hakkındaki konuşma olmuştur. El Mercurio, San Diago, Chile, 19 Nisan 1981, [Akt. Renato Cristi, *Le Liberalisme Conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel* (Paris: Editions Kime, 1993), 12).

Mandeville, bireyin yapıp etmelerinin kamu yararı adına ahlaki kaygılar gütmekten ziyade bencil tutkular ile güdümlendiğinde insani üretimin ilerleyebileceği ve ekonominin gelişebileceği fikrini ortaya atmıştır. Kullandığı arı kovanı meseli ile Mandeville insanların, ekonomik anlamdaki yapıp etmelerinin tüm topluma yararlı olabilmesi için, harekete geçmede aslında arılardan daha fazla ahlaki güdüye ihtiyaçları olmadığını söylemeye çalışmıştır. Çağdaşlarının kişisel çıkarlar ile erdemleri uzlaştırma çabalarına meydan okuyarak, Mandeville bir ticaret toplumunda, geleneksel ahlakiliğin lüzumsuz hale geldiğini, tam tersi hem ekonomik ilerleme hem de toplumsal düzenin üretimine zararlı olduğunu öne sürmüştür. Açık bir şekilde söyleyecek olursak, Mandeville'in çelişkili duygular taşıyan ironisi aslında erken dönem modernitesinin kördüğümüne kısa yoldan bir çözüm arayışıdır; eğer kamu yararı ekonomik gelişmeye indirgenebilirse, buna ulaşmanın en iyi yolu da, insani eylemleri gayrete getiren birey kibrinin engellenmemesini sağlamaktır.

Mandeville'in paradoksu İskoç Aydınlanması düşünürleri için oldukça ilgi çekici ve esinleyici olmuştur. Özellikle de Adam Smith onu farklı bir şekilde karşılamıştır. Mandeville'in paradoksunu yapısöküme uğratarak Smith ekonomik "kendiliğindenlik" fikrini ahlaki lüzumsuzluk fikrinden ayırmayı denemiştir.

Olabildiğince özet şeklinde söylemeye çalışacak olursak, Smith, *Milletlerin Zenginliği* (MZ) isimli kitabında öz-düzenli bir değiş tokuş ekonomisinin taslağını çizmektedir. Gelişmiş işbölümüne sahip bir ticaret toplumunda, herkes birer üretici gibi davranmakta ve yaşamını başkalarının ihtiyaçlarını tatmin etmek suretiyle kazanmaktadır, ancak asıl kaygıları yine de kendi çıkarlarıdır. Böylece, kişiliği söz konusu olmayan pazar güçlerinin etkileşimi aracılığıyla öngörülmemiş bir düzen ortaya çıkarılmış olur. Bu yolla, erdemli bir rekabet alanı, kaynakların dağıtımı, üretim ve verimlilikte artma ve malların ucuzlaması, toplumun en alt kesimleri dâhil herkesin yararına olmaktadır. Buraya kadar, Hayek'in Adam Smith'in mirasına sahip çıkışı haklı ve doğru görünmektedir. Ancak daha geniş bir perspektiften bakacak olursak, işler değişmeye başlar. Smith'in eleştirisi ne planlı bir ekonomik sisteme ne de herhangi bir toplumsal adalet ilkesi ile düzenlenmiş olan karma bir ekonomiye yönelikti ve tarihsel olarak böyle olması da zaten mümkün olamazdı. Asıl hedefinin ne olduğu ise kendisi tarafından açık bir şekilde ortaya konulmuştur. *Milletlerin Zenginliği*'nde bir kitap (IV) tamamen "Merkantilist Sistem" eleştirisine adanmıştır. Peki "Merkantilist Sistem" nedir ve Smith'e göre onda yanlış olan şey neydi? Teoride, merkantilist öğreti, bir milletin zenginliğinin sahip olduğu altın miktarı ile ölçüldüğü fikrine dayanmaktadır. Pratikte ise, bu sistem tüm ekonomik sektörlerin büyük şirketlerce, hükümet politikalarının da yardımıyla tekelleştirilmesini içeriyordu. Smith'e kötü görünen şey ise, ekonomik gücün

sadece birkaç elde toplanmış olması ve bunun politik karşılığının da hükümetin tekellerin belirli çıkarlarına boyun eğmesi anlamına gelmesiydi. Kişisel açgözlülük ve umumi yozlaşmanın bu korkunç bileşkesine karşı Smith, engelsiz ekonomik rekabet ve sadece belirli iş adamlarının değil ticaretin hizmetindeki tarafsız hükümet temeline dayalı kendi "doğal özgürlük sistemi" fikrini ileri sürmüştür.[13]

Bundan başka, *Theory of Moral Sentiments (Ahlaki Duygular Teorisi)* kitabında Smith, Mandeville'in ticarette ilerlemenin ahlaki kaygılar olmadan da mümkün olduğu fikrini ağır şekilde eleştirmiştir. Smith, duygudaşlığa dayalı sonu gelmez bir karşılıklı tanıma, ahlaki sağduyu ve sorumluluk sürecine dayalı yeni bir ahlak anlayışı ileri sürer. Burada her fail kişi aynı zamanda hem kendinin hem de başkalarının davranışlarının gözlemcisidir. Diğerlerinin onamasını kazanmak arzusu ile harekete geçmiş olan –ki bu Smith'e göre insan eyleminin en güçlü güdüleyicisidir- her fail kendi doğal önceliklerini kendi adına yatıştırmakla ilgilenir ve bir çeşit "pazarlık" içine girerek hem kendi öz-sevgisini hem de diğerlerinin onamasını sağlayacak uzlaşıların peşine düşer. Bu "duygudaşlık ticareti" ve karşılıklı ahlaki yargılar aracılığıyla, tarafsız gözlemci olarak isimlendirilen ahlaki yargının hayali bir üst yargıcı, her failin sorumlu olduğu "içimizde ikamet eden"[14] bir güç fikri oluşmuştur. Bu ikna, hayal gücü ve öz-denetim etkileşimi ile bir dizi ahlaki ölçüt belirlenmiş ve bundan yola çıkılarak da adalet kuralları oluşturulmuştur. Böylece Adam Smith, pazar ilişkileriyle uyumlu ancak ona indirgenemez olan bir ahlaki gelişim açıklaması getirmiştir. Bu, "kendiliğinden" pazar düzeninin sıkıntısız işlemesi için *a priori* olarak kurulmuş bir kurallar dizisi değil, kendiliğindenliğin kuralcılığa dönüştüğü bir alandaki, ahlaki gelişmenin karmaşık paralel sürecidir. Böylesi bir "ahlaki düzen"in, faillerin hem tüccar hem de kişi sıfatıyla belirlenmiş olduğu özneler arası sürekli bir bağlantı üzerine kurulu olması dolayısıyla, "pazar düzenine" indirgenemeyeceği gözden kaçmamalıdır. Sadece pazarlar değil ortaklıkların kendisi de duygudaşlık mayası ile organize olur ve düzenlenirler. İkna, hayal gücü ve öz-denetim bölünmez şekilde ortak olanı, yani dili, değerleri, ahlaki standartları ilgilendirir ve bunları yeniden düzenler.

Smith bize ahlaki toplumun, kurulu hiyerarşiler ve bağlayıcı zorunluluklar temeline dayanan geleneksel toplumun tersine, bağımsız bireyler arasındaki karşılıklı tanınmaya dayalı modern bir kavranışını sunar gibi görünmektedir.

Dahası, Smith doğal özgürlük projesi içinde yer alan failin ahlaki ve entelektüel yeterliliklerine de büyük önem atfediyordu. Kitabında sözde "yabancılaşma

13 Adam Smith, *Wealth of Nations*, IV. vii.c.63.
14 Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, III, iii.

pasajı"[15] diye adlandırılan yerde kamusal eğitim sistemini, işleri gün boyunca mekanik bir takım hareketleri tekrarlamaktan ibaret olan çalışan insanlar güruhundaki büyüyen yetersizliğe, onların hayal güçlerini geliştirici, diyaloga sokucu ve duygudaşlık içeren ahlaki hisleri paylaşmaya iten bir çare olarak sunmasının sebebi de buydu. *Ticaret* toplumu, medeni bir toplum (bu iki kavram sık sık birbirleri yerine kullanılır) olarak savunuluyordu, zira ekonomik ilerlemeye bağımsız ve sorumlu bireylerin ahlaki gelişimleri eşlik eder gözüyle bakılmaktaydı. Ekonomik bağlamının doğasını, yani her bir bireyin bir diğerine hem mal sahibi hem de ahlaki bir fail olarak bağlı olduğu özel mülkiyete dayalı basit reel mal üretimini kavramadan, Smith'in bu hükmünü anlamamız da tam olarak mümkün olamaz.

Toparlayacak olursak, Smith'in "amaçlanmamış sonuçlar"ı, ayrıntılı bir ahlak teorisine bağlı karmaşık bir toplumsallık kavrayışıdır. Smith için planlanmamış toplumsal düzenin ön-gereklilikleri şunlardır:

a) Endüstri devrimi öncesi bir ticaret toplumu, diğer değişle insanların birer tüccar olarak birbirleriyle eşit değerdeki ticari gereçleri (malları ve hizmetleri), karşılıklı ihtiyaçlarını gidermek üzere değiş tokuş etmeleri aracılığıyla ilişkili oldukları bir toplum;

b) Ekonomik değiş tokuşun failleri, yani tam da sözü edilen ahlaki failler, diğer bir değişle birbirleriyle ekonomik ve ahlaki olarak ilişkili olan gerçek kişiler;

c) Ekonomik ve politik güçler üzerindeki tekellerin kaldırılması ve mükemmel rekabetin egemen olması;

d) Ticari mal haline getirilememiş eğitim, kültür, bilgi gibi ortak malların ve hizmetlerin devlet tarafından himaye edilmesi, böylece de toplumun her bir üyesinin entelektüel ve ahlaki olarak, diğerleriyle duygudaşlık kurma aracılığıyla kendi bencilliğini denetleyebilecek genel bir süreçte eşit derecede yer alabilme kapasitesine sahip olması;

e) Doğal bir özgürlük sistemi içinde, genel refahı hedef alacak ve ahlaki gelişime izin verecek ölçüde hem kendiliğinden hem de niyet edilmiş düzeltici süreçlerin kullanılması.

Bu ön-gerekliliklerden hiç biri Hayek'in "kendiliğinden düzen" kavrayışı ile uyuşmamaktadır:

15 Adam Smith, *Wealth of Nations*, II, V.i.f. 50.

a) Modern post-neoliberal karşı-devrim ekonomisindeki finans ve bankacılık sermayesi saltanatında, gerçek mallardan ziyade metalaştırılmış finansal ürünler üretilip değiş tokuş edilir;

b) Değiş tokuş gerçek kişiler değil tüzel kişiler arasında meydana gelir ve ahlakilik hukuki sistemin kurallarına indirgenmiştir.

c) Pazarlar, dev firmaların hükümetin karar alma ve düzenleme mekanizmalarına ayrıcalıklı erişimi olacak şekilde tekelleşmiştir;

d) Alt toplum seviyelerindekilerin kamusal ahlak ve entelektüel eğitimine dönük kaygılar göz önüne alınmamakta ve bunlar pazarların sözde serbest işlemelerine kabul edilemez müdahaleler olarak görünmektedir;

e) Her ne kadar "kendiliğinden düzen" neoliberal retoriğin sevilen bir savaş narası ise de, politikaları yürütme merciindeki büyük bir iktidar yoğunlaşması ve her anlamıyla demokratik, toplumsal ya da ahlaki dengelere küçümsemeyi gerektiren vahşi ve önceden görülmemiş bir hükümet müdahaleciliği aracılığıyla dayatılmaktadır.[16]

Bu arka plana dayalı olarak, Hayek'in "kendiliğinden düzen" ideali vahim çelişkiler kısır döngüsüne dolanmış gibi görünmektedir. "Kamu sektörünü" kötülerken bir yandan da kaynakların bankacılık, serbest (hedge) yatırım fonları ve her çeşitten sanal ekonomik hizmetlerin lehine yeniden dağıtımını sağlayan bir mekanizma olarak iş görür. Bir yandan pazar güçlerinin kendiliğindenliği ve bireysel inisiyatifler övülürken, ekonomik aktiviteye "giriş ve çıkış bariyerleri" hiçbir zaman olmadığı kadar yükselmiştir; aynı zamanda rekabeti koruyan tüm anti-tekel politikalar da yasaklanmıştır.[17] Müdahalecilik karşıtı hükümet politikaları tarafından korunan kaynakların liberal ve "kendiliğinden" tahsisi yerine, gerçekte, Adam Smith'in eleştiri oklarına hedef olan merkantilizmin bir çeşit yeniden ihyasına tanık oluruz. Bu durumu "laissez-faire" diye adlandırmak ironik kaçar. Dahası, bu yönetim şeklinden herhangi bir tür "düzen" de ortaya çıkmaz; sanal ekonominin boşboğazlığı küresel ekonomik sistemi her zaman olduğundan daha da kırılgan ve krize meyilli hale getirir. Hatta, geçerli kriz karşıtı politikalar, neoliberal yönetimlerin sınırları konusunda daha da

16 Pazarın kendi kendini dengeleme becerisine fazlaca güvenme ve tüm toplumsal ilişkileri tek bir ilkeye indirgeme, sadece toplumsal adalet için değil demokrasi için de bir hoşnutsuzluğa dönüşmüştür. (Devlet mekanizması değil de) Demokrasi pazarın engelsiz çalışmasına mani olan şeydir. Bu konuda bkz. Colin Crouch, *Post-Democracy*, (Cambridge: Polity, 2004); Dani Rodrick, *The Globalization Paradox: Why Global Markets, States and Democracy can't Coexist* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Craig Smith ve Tom Miers, *Democracy and the Fall of the West* (UK&USA: Imprint Academic, 2011).

17 Pazar kendiliğindenliğinin sözdeliğine ilişkin zengin deneysel kanıtlar sağlayan bir analiz için, bkz. see Ha-Joon Chang, *23 Things They Don't Tell You About Capitalism* (NY:Bloomsbury Press 2012).

açıklayıcıdır. En uç şekliyle "başka alternatif yok" söylemleri, iflas etmiş finans sektörünün, devlet müdahaleciliği aracılığıyla kurtarılma çabası gibi görünür.[18] Eğer refah devletinin yürürlükten kaldırılması ve her türlü toplumsal adalet kaygısının karalanması şaşırtıcı değilse bile en azından bireysel mülkiyet ilkesinin tehlikeye atılması ve sıklıkla da ihmal edilmesi ilginçtir. Aslında ironik olan, neoliberal dogmacılığın Adam Smith'in mirasıyla, yani onun ticaret toplumundaki medenileşmiş ortaklıklar ile dengelenmiş olan bireysel özgürlüğe ilişkin ılımlı sentezinin sonu gelmez bir şekilde özneler arası ve açık bir ahlaki bağ sayesinde yeniden biçimlenmesiyle arasının önemli boyutta açık olduğudur.

Yine bu arka plana dayalı olarak, "pazar-devlet karşıtlığı" dilemması yanıltıcı bir hal almaya başlar ve gerçek yüzleşme çizgisi "finans kurumları ve devlet ile ortaklıklar karşıtlığı" gibi görünmeye başlar.[19]

Hayek'in teorisini, ekonomik realitedeki değişimlere bakarak suçlamamız gerektiği söylenebilir. Bununla beraber, böylesi bir savunma, modası geçmiş Sovyet-yanlısı "teori mükemmeldi, sadece uygulamada bazı 'eksikler' vardı" diyen savunulardan daha ikna edici de olmaz. Toplumsal fikirler gerçek tarihsel bağlamlara demir atarlar; aksi takdirde sadece zihin jimnastiği olurlardı. "Kendiliğinden düzen" anlatısı – ideolojiler cağının bu özgün ürünü- 18. yüzyıl İskoçyası ve 21. Yüzyıl Wall Street ekonomisi gibi farklı bağlamlar içinde tamamen farklı anlamlara sahiptir. Söz konusu ikinci bağlamda, ne "kendiliğindenlik" ne de "düzen" el değmemiş bir distopyanın gizemli bir hava verilmiş edebikelâmından başka bir şey değildir.

Ekonomik düzensizlik, Smith'in doğal özgürlük sistemi rüyasından ziyade, Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'ine (herkesin herkese karşı savaşı) uyacak bir toplumsal çözülmeyi ve daimi bir ahlaki krizi getirir.

Kaynakça

Barry, Norman. "The Tradition of Spontaneous Order," in *Literature of Liberty* 5 (1982):7-58.

Hamowy Ronald, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order,* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.

18 Bu konuda yapılmış mükemmel bir analiz için bkz. Yanis Varufakis, *The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy* (Londra&NY:Zed Books, 2011).

19 Neoliberalizme devlet düşmanı muamelesi yapmanın neden modası geçmiş ve yanıltıcı olduğuna ilişkin bir analiz için bkz. Colin Crouch, *The Strange Non-death of Neo-liberalism* (UK&USA: Polity, 2011). Pazarı özgürlük ile ve devleti de tersiyle tanımlamanın yanlışlığı üzerine ve pazarın özünde düzenleme ve baskı ile ilişkili olduğu konusunda bkz. Bernard Harcourt, *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order* (USA: Harvard University Press, 2012).

Chang, Ha-Joon. *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*, NY:Bloomsbury Press 2012.

Harcourt, Bernard. *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order*, Harvard: Harvard University Press, 2012.

Hayek, F.A. *Law, Legislation and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. op.cit., Vol. 1. *Rules and Order*. London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.

- *Law, Legislation and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. op.cit. Vol.2. *The Mirage of Social Justice*, Vol. 2. London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- *Law, Legislation, and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. op.cit. Vol.3. *The Political Order of a Free People*, London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- *Individualism and Economic Order*. London: Routledge&Kegan Paul, 1949.
- *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- "Dr Bernard Mandeville". *The Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago: Chicago University Press, 1978.
- *The Road to Serfdom*. Londra: Routledge &Kegan Paul, 1979.
- *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Crouch, Colin. *Post-Democracy*, Cambridge: Polity, 2004.

–*The Strange Non-death of Neo-liberalism*, UK&USA: Polity, 2011.

Cristi, Renato. *Le Liberalisme Conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*. Paris: Editions Kime, 1993.

Jacobs, Struan. "Michael Polanyi and Spontaneous Order, 1941-1951" in *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, Vol.24(2), (1997/1998): 14-28,

- "Michael Polanyi's Theory of Spontaneous Orders", *Review of Austrian Economics*, 11,(1999): 111–127.

Polanyi, Michael. *Science, Faith, and Society*, Chicago:University Of Chicago Press, 1964

- *The Logic of Liberty*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press 1958.
- *The Tacit Dimension*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- *Meaning*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Rodrick, Dani. *The Globalization Paradox: Why Global Markets, States and Democracy can't Coexist*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. II, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, Indianapolis: Liberty Fund, 1981.

- *The Theory of Moral Sentiments*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. I. ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

Smith, Craig. *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order* London: Routledge, 2006.

Smith, Craig and Miers, Tom. *Democracy and the Fall of the West* (UK&USA: Imprint Academic, 2011.

Varufakis, Yanis. *The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*, London & NY: Zed Books, 2013.

THE PROMISED LAND OF LIBERTY AND THE MIRAGE OF "SPONTANEOUS ORDER"

D.G. Drosos*

Abstract

The idea of "spontaneous order" is of fundamental importance to the neoliberal conception of liberty, as construed by Hayek. Such an idea is supposed to provide a libertarian alternative to what Hayek names "constructivism" leading to totalitarianism, as a general organizational principle for a modern market society. In this conception, market provides the model *par excellence* for both the understanding and building of social order. The following paper, is an effort: a) to question the relevance of the neoliberal usage of the notion of "spontaneous order", exploring the origins of the idea, which hark back to theorizations conceived in substantially different contexts, b) to question the "spontaneity" of the aforementioned principle, i.e. its pretension that the market order could be self-sufficient, without any assistance from "constructivist" elements, namely government interventionism, and c) to question the "orderliness" of the outcome, suggesting that serious social disorders, destabilization, and democratic deficit are more likely to occur than general order, harmony and freedom.

Key Words: Neoliberalism, Spontaneous Order, Market Society, Hayek, Adam Smith

***

The concept of "spontaneous order", a notion coined by Michael Polanyi, has become after Hayek's *Constitution of Liberty*, the shibboleth of neoliberalism. As opposed to constructed order (taxis), spontaneous order (kosmos) is supposed to denote the social order produced by market alone, without any government directed plan or corrective intervention.[1]

Hayek's notion of "spontaneous order" is presented by him as having its roots

* Ioannina Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ahlak Felsefesi Profesörü; e-mail: drden25@gmail.com

1 F.A.Hayek, *Law, Legislation and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, op.cit., vol. 1, *Rules and Order* (London, Melbourne and Henley,Routledge & Kegan Paul, 1982), 37, 156; fn 8, 9.

in Scottish Enlightenment. [3] Indeed, the sources of such an idea can be traced back to Mandeville's paradox of private vices turned into public benefits,[4] and to Adam Smith's critical reformulation of it into what he called "unintended consequences". Yet in the transition from Adam Smith's "unintended consequences" to Hayek's "spontaneous order" there is a missing link. Actually it was Michael Polanyi who first coined this notion. Hayek, although there is clear evidence that he was acquainted with Polanyi's work, has never acknowledged his indebtedness to him.[5] Polanyi, with no influence from Scottish Enlightenment whatsoever, has made use of the device of "spontaneous order" in a way, from which Hayek's usage silently but distinctively departs. Dealing with the problem whether scientific knowledge and research should or not be independent from political overall aims, Polanyi defends the freedom and independence of scientific process, and claims that scientific communities should be given freedom to commit themselves to their particular research interests. This would result, so he claims, to a spontaneous process of mutual fertilization of ideas and knowledge, which would result to an unplanned benefit for society at large. Such development is not conceived as limited to scientific research alone, but it is applicable to many fields of social activities, such as the production of common law, the free market exchanges, and the formation of languages. Three very important premises are distinctive of this conception:

1- *Persuasion* is crucial; spontaneity is not conceived as an automatic passive mechanism, but entails the active endeavor of the participants to formulate arguments and persuade the other members of the communities. Scientists are obliged to formulate their hypotheses in convincing arguments exposed to public scrutiny, critique and verification. Lawyers are obliged to provide

---

3 F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 160-161; F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (London: Routledge & KeganPaul, 1949), 33-56; F.A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 143-147.

4 Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits, in two volumes*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1988). See also F.A. Hayek, "Dr Bernard Mandeville" in *The Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, (Chicago: Chicago University Press, 1978), 249-266.

5 The theory of "spontaneous order" is exposed for the first time in M.Polanyi's earlier works: *Science, Faith, and Society* (1946;repr., Chicago:University Of Chicago Press, 1964) and *The Logic of Liberty* (1951; repr., Indianapolis: Liberty Fund, 1998). In his later work [mainly, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press 1958); *The Tacit Dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1966) and *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1976)] the term is not used any more, but the notion remains tacitly at work. On this issue see Struan Jacobs, "Michael Polanyi and Spontaneous Order, 1941-1951" in *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, Vol.24(2), (1997/1998): 14-28, and Struan Jacobs, "Michael Polanyi's Theory of Spontaneous Orders", *Review of Austrian Economics*, 11,(1999): 111–127. For a classical alternative approach, attributing the paternity of "spontaneous order" to Hayek, see Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987). For an account of the genealogy of the term, see Norman Barry, "The Tradition of Spontaneous Order," *Literature of Liberty* 5 (1982):7-58. See also Craig Smith, *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order* (London: Routledge, 2006).

foundations for their judgments, based on the interpretation of precedents. Producers are obliged to persuade consumers that their commodities meet their needs, in a context of a perfect competition, etc. It is worth noting that such processes of persuasion are akin to and even form the keystone of Smith's conception of sympathy.

2- *Society* at large is never conceived as a "spontaneous order" in itself. There is rather a pluralism of "spontaneous orders" at work in free society, together with other instances of orders that are not spontaneous. What is at stake for Polanyi is to show that a totally planed society would be detrimental both to individual freedom and to the search for truth. To put it in other words, the overall commitment of society to a predetermined common claim of truth, would risk to result in a tyranny, inhibiting the free intercourse of plural "spontaneous orders". Yet, he never seems to suggest that a model of overall "spontaneous order", forged at the image of marketplace, for instance, should be an eligible self-sufficient alternative to a planned model. Nothing could guarantee that partial and peripheral spontaneous *orders* would necessarily result to an overall social spontaneous order.

3- Polanyi introduces a distinction between *private* and *public* freedom. Private freedom refers to the free pursuit of individuals' free chosen aims, irrespectively of their being beneficial or not to society, while public freedom refers to the conscious commitment of individuals to public values and ideals aiming to a free society. The latter relies on the moral and civic responsibility of all citizens.

Interestingly, Polanyi, while ignoring the Scottish Enlightenment tradition, provides a scheme of society, where free markets alone cannot guarantee the felicitous outcome of a general harmony and order, being just one of the partial spontaneous orders at work. Society is not to be conceived at the model of markets, and not all selfish attitudes are to be tolerated, even less, vindicated, as a vehicle of public benefits. Public responsibility is imperatively required, and this is not a mechanic outcome of the spontaneity of the markets. The latter could and should not be considered as *the* general model for any social bond tying society together. Polanyi seems to put his finger on the awkward problem of spontaneous and not spontaneous orders- or markets and commons[6]-

6 Such thing as a pure, and unmixed "market society" historically has never existed. Markets are everywhere mediated by historically constituted forms of commons. By the conventional notion "commons" I mean, all the range of social relations, not totally reducible to marketisation. Markets have always been functioning mediated, limited or animated by social forms such as politics, familial ties, cultures, traditions, languages, values, religions, manners, morals, knowledges and even alternative forms of production and exchange, and mostly political institutions and civil and civic relations. Such relations are not immune to marketisation, and the borderline between marketised and non-marketised sphere is perpetually subject to changes. Such changes are never indisputable and never without leaving a heterogeneous remainder of non-marketised relations. Even market itself cannot work without a set of rules and regulations, the implementation and observance of which is a political issue. It would be an illusion akin to totalitarian rather than to liberal thinking, to imagine that all

working together in a tension, and even crisis ridden cohabitation.

Hayek, on the other hand, promotes a vision of free society conceived as *a* "spontaneous order" in itself. The keystone of such conception is modeled on the market place and catallaxy,[7] as the general social bond. As "money is one of the greatest instruments of freedom ever invented by man",[8] any social relation between free people is reduced to catallaxy. Any other bond mediating, correcting or regulating catallaxy would be a falsification of freedom, a remnant of "tribal ethics",[9] an offspring of "constructivism"[10] leading to serfdom and totalitarianism. Any sense of commons should be extinguished and eliminated, so that markets alone be the one and only regulator of social order. Such order is named by the Greek word *kosmos*, as opposed to any other not spontaneous order, named by the also Greek word *taxis*, which is tantamount to unfreedom. When it comes to ethics, morality is reduced to the observance of the negative rules of a legal system, devised as a prerequisite and a means for the protection of the catallaxy system. It would be inaccurate to see Hayek's vision at his nominal value, as just an alternative to a completely planned and collectivist economy. Such a system could be considered, for so many reasons, as ineligible and obsolete, without having to adhere to Hayek's principles. Hayek's real enemy is any intermingling with *pure* catallaxy, whether consciously intended or even spontaneous. In a really pluralistic system of overlapping spontaneous *orders*, one could easily imagine of spontaneous practices coming from the sphere of "commons" against the logic of, or even inventing alternatives to, catallaxy. Hayek is adamant in condemning such eventualities, as marks of spontaneous "tribal ethics". Such practices should be cautiously prevented and severely oppressed. Thus, it not spontaneity against constructivism, but a particular model of spontaneity (that of the markets) against any other mode of sociability, spontaneous or not, what Hayek aims at. This attitude seems to ironically account for his, deliberate, as much as awkward for a champion of liberty, recourse to a series authoritative, anything but "spontaneous" administrative regulations for the safeguarding of his cherished freedom of markets.[11] We can detect in Hayek's conception of "spontaneous order" the marks of an ambitious

plurality of social forms could, or even worst, *should* be reduced to a uniform canon, be it a religious doctrine, a planification project, or even the "pure" market order.

7 F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, op.cit., Vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, 108–9, 185; fn 4.

8 F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Londra: Routledge &Kegan Paul, 1979), 67.

9 F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, op.cit., Vol. 1, *Rules and Order*, 133,147.

10 F.A. Hayek,, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 3-22.

11 See Hayek suggestions for a constitutional reform, in F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, op.cit., Vol.3, *The Political Order of a Free People*, 113-149. Very telling has been his speech in Chile, during Pinochet's dictatorship, in favor of authoritarian regimes protecting markets' liberties better than democracies. El Mercurio, San Diago, Chile 19 Avril,1981, [cited by Renato Cristi, *Le Liberalisme Conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel* (Paris: Editions Kime, 1993) 12).

radical and all-embracing theory, with *quasi* totalitarian pretensions.

As Hayek claims the heritage of Adam Smith, one is entitled to check his conception of "spontaneous order" against the background of a theory articulated two centuries before him in a totally different context.

Mandeville has put forward the idea that human industry could thrive and economy flourish, when individual action is fueled by selfish passions rather than moral concerns for the public interest. Using the parable of a hive, Mandeville meant to show that humans need, no more than bees, to be moved by lofty moral motives, so that the outcome of their economic actions be beneficial to the whole society. Challenging, his contemporaries' efforts to reconcile private interests and virtues, Mandeville argued that in a commercial society, traditional morality was made redundant, if not detrimental to the producing of both economic improvement and social order. To put it bluntly, Mandeville's ambivalent irony cut through the Gordian knot of early modernity; if public benefit is reduced to economic flourishing, then the best way to achieve this, is to let private vanity unimpeded to stimulate human actions.

Mandeville's paradox has proved very intriguing and inspiring for the thinkers of Scottish Enlightenment. Adam Smith in particular gave it a nuanced reception. Deconstructing Mandeville's paradox, Smith tried to divorce the idea of economic "spontaneity" from the idea of moral redundancy.

To put it as briefly as we can, in his *Wealth of Nations* (WN), Smith draws indeed a sketch of a self-regulated exchange economy. In a commercial society with extended division of labour, everyone acts as a commodity producer, and earns his living by satisfying the needs of the others, while his main concern is his own interest. Thus an unintended order is produced, *via* the interplay of impersonal forces of the market. In this way, a virtuous circle of competition, allocation of resources, increase of industry and productivity, and cheapening of commodities, results to the benefit of all, the lower ranks of society included. Thus far, Hayek's claims to Adam Smith's legacy seem to be vindicated and justified. But if we look at the big image, things begin to change. The target of Smith's critique was not, and historically could not be, neither a system of planned economy nor a mixed economy regulated by any principles of social justice. What his target really was, is stated explicitly by him. An entire book (IV) of the WN is dedicated to the critique of the "Mercantile System". What is the "Mercantile System" and what is wrong with it, according to Smith? In theory, the mercantilist doctrine maintained that the wealth of a nation consisted in the amount of gold possessed by it. In practice, this system consisted in the monopolization of entire sectors of the economy by great companies, assisted by government policies. What was obnoxious to A.Smith's eyes, was the concentration of economic power in few hands, and its political counterpart,

the subordination of the government to the particular interests of the monopolies. Against this hideous combination of private rapaciousness and public corruption, Smith articulates his idea of a "system of natural liberty", based on unimpeded economic competition and impartial government at the service of commerce and not of particular shopkeepers. [12]

Furthermore, in his *Theory of Moral Sentiments* (TMS), Smith addresses a severe critique against Mandeville's idea that improvement in commerce dispenses with all morality whatsoever. Smith provides a new understanding of morality, based on an unending process of mutual recognition, moral judgment and accountability, through sympathy. Any agent is at the same time a spectator of the conduct of others and of his own. Moved by his/her desire to gain the approbation of others- which, for Smith, is the strongest motive of human action- any agent is interested in moderating his/her natural preference for him/herself and is engaged in a kind of "bargaining", searching for compromises that would accommodate his/her self-love *and* the recognition of others, by benefiting them. Through this "commerce of sympathy" and mutual moral judgment, it is formed the idea of an impartial spectator, a kind of imaginary higher tribune of moral judgment, an "inmate of the breast", [13]to whom any actor is accountable. By this interplay of persuasion, imagination and self-command, a set of moral standards is established, and inductively the rules of justice are produced. Thus, A.Smith provides an account of moral development, which may be compatible, but not reducible to the market relations. This is not a set of *a priori* constructed rules for the smooth function of the "spontaneous" market order, but a parallel complex process of moral development, where spontaneity results into normativity and so on. It is noteworthy that such "moral order" is not reducible to the "market order", as it is built on a continuum of intersubjective intercourse, in which agents are engaged both *qua* merchants and *qua* persons. In a civilized society of independent and propertied individuals, is not just *markets*, but also *commons* that are partly organized and regulated through the workings of sympathy. Persuasion, imagination, and self-command entail and reform what is indivisibly common: language, values, moral standards.

Smith seems to provide a modern understanding of moral community, on the basis of mutual recognition between independent individuals, unlike the traditional community, based on pre-established hierarchies and bonds of dependence.

Moreover, Smith seems to ascribe great importance to the agent's moral and intellectual competences, as a requirement for his project of natural liberty.

12 Adam Smith, *Wealth of Nations*, IV. vii.c.63.

13 Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, III, iii.

That is why, in the so called "alienation passage"[14] he suggests a public education system as remedy for the growing incapacity of the bulk of working mankind, doing the same repetitive, mechanical movements all day; as a means to practice their imagination, to engage in dialogue, and to partake in sympathetic moral sentiments. *Commercial* society is vindicated as a *civilized* society (the terms being used interchangeably), in the measure that economic improvement is attended by moral development of independent and responsible individuals. We cannot fully understand this Smithian *proviso*, unless we realize the nature of its economic context; simple *real* commodity production, based on private property, where each individual relates to the others both as commodity owner and as moral agent.

Summing up, Smith's "unintended consequences" was a complex conception of sociability, entailing an elaborated moral theory. For Smith, the prerequisites for an unplanned social order are:

a) a commercial society, before industrial revolution i.e. a society where individuals related to each other as merchants exchanging *real* commodities (goods and services) of equal value, serving each others needs;

b) the agents of economic exchanges are the very moral agents, i.e. they are natural persons related to each other both economically and morally;

c) monopolies of economic and political power are to be eliminated, and perfect competition prevails;

d) shared uncommodifiable goods and services, such as education, culture, intelligence, are to be safeguarded by the state, so that every member be intellectually and morally capable to partake on equal basis in an overall process of checking his/her selfishness, through sympathizing with others;

e) in a system of natural liberty, both spontaneous and intended corrective process are engaged, aiming to general welfare and permitting moral development.

Not a single one of such preconditions is met in Hayek's conception of "spontaneous order":

a) in modern post neoliberal counter-revolution economy, under the reign of financial and banking capital, commodified financial products rather than *real* commodities are produced and exchanged;

b) exchange takes place between impersonalized corporations and not individ-

14 Adam Smith, *Wealth of Nations*, WN II, V.i.f. 50.

ual persons, and morality is reduced to the rules of the legal system;

c) markets are monopolized, where giant firms have privileged access to the government decision making and regulation;

d) any concern for the public moral and intellectual education of the lower ranks is severely ruled out, as unacceptable encroachments to the supposedly free function of the markets;

e) while "spontaneous order" is the cherished war cry of neoliberal rhetoric, its policies are imposed *via* a ferocious and unprecedented government interventionism, entailing a tremendous concentration of power in the executive, and disrespecting any sense of democratic, social, or moral balance. [15]

Against this background, Hayek's ideal of "spontaneous order" seems to get entangled in a vicious circle of fatal contradictions. While demonizing the "public sector", the latter turns to actually function as a mechanism of redistribution of resources in favor of banking, hedge funds, and all sorts of virtual economy services. While spontaneousness of market forces and individual initiative is eulogized, the "barriers of entry" and the "barriers of exit" in economic activity never were raised so high; at the same time, all anti-trust policies protecting competition are banned.[16] Instead of liberal and "spontaneous" allocation of resources, safeguarded by non interventionist government policies, what we see in reality is a kind of restoration of mercantilism, which has been the main target of A.Smith's critique. It sounds ironic to call such state of affairs a "laissez-faire" policy. What is more, no kind of "order" seems to result from this regime; the speculative bubbles of virtual economy render global economic system more vulnerable and crisis ridden than ever. Even more, the prevailing anti-crisis policies are very revealing of the limits of neoliberal regime. The ultimate ratio of such "there-is-no-alternative" policies seems to be the salvation of a bankrupt financial sector, through state interventionism.[17] And while both the dismantling of welfare state and the defamation of any concern about social justice are not unexpected, being the deliberate targets both in theory in practice, what is more interesting is that even the principle of individual property itself is jeopardized and very often openly disregarded. This is

15 Over-trusting the market self-balancing automatisms, and reducing all social relations to one and only principle, results into an aversion not only for social justice, but even for democracy. Democracy (and not state mechanism) is an obstacle to the unimpeded workings of the markets. See on this issue, Colin Crouch, *Post-Democracy* (Cambridge: Polity, 2004); Dani Rodrick, *The Globalization Paradox: Why Global Markets, States and Democracy can't Coexist* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Craig Smith and Tom Miers, *Democracy and the Fall of the West* (UK&USA: Imprint Academic, 2011).

16 For an analysis providing rich empirical evidence against the alleged spontaneousness of the markets, see Ha-Joon Chang, *23 Things They Don't Tell You About Capitalism* (NY:Bloomsbury Press 2012).

17 On this issue, see the excellent analysis of Yanis Varufakis, *The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy* (London&NY:Zed Books, 2013).

evidenced in cases of fiscal "emergency" (as it is actually the case in Southern Europe), when real estate property is overtaxed, and as a result considerable part of homeowners run the risk of becoming homeless, after having been jobless. Thus, while taxation is *in principle* blamed as an unfair interference in the working of markets, *in actu* taxation turns to be a salutary measure, whenever the government is called to rescue the banks from bankruptcy, i.e. from the free working of the laws of the market.

Ironically enough, neoliberal dogmatism is at odds with a crucial dimension of A.Smith's legacy, i.e. his moderate synthesis of individual freedom in commercial society, balanced by civilized sociability, never totally reduced to market exchange, and perpetually evolving through a dynamic nexus of intersubjective and open morality.

Against this background, the dilemma "markets vs. state" turns to sound misleading, and the real line of confrontation seems to be "financial corporations and state vs commons".[18]

It could be argued that we should not blame Hayek's theory for the vicissitudes of economic reality. Such a line of defense, nevertheless, would be no more convincing than the outdated pro-soviet apologetics: "the theory is perfect but there are some "weaknesses" in the application". Social ideas have an anchoring in real historical context; otherwise they are just mind games. And the narrative of "spontaneous order" - a genuine offspring of a century of ideologies - has a totally different meaning in so different contexts such as 18th century Scotland and 21st century Wall street economics. In the latter case, neither "spontaneity" nor any "order" sound as anything but as euphemisms, mystifying a wasteland of dystopia.

The resulting economic disorder is commonly attended by social disintegration and a permanent moral crisis, which is less reminiscent of the smithian dream of a system of natural liberty, than of the Hobbesian nightmare of *bellum omnium contra omnes*.

18 For an analysis why is it outdated and misleading to treat neoliberalism as an enemy of the state, see Colin Crouch, *The Strange Non-death of Neo-liberalism* (UK&USA: Polity, 2011). On the fallacy of identifying markets with freedom and state with unfreedom, and the inherent relation of markets with regulation and coercion, see Bernard Harcourt, *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order* (USA: Harvard University Press, 2012).

Bibliography

Barry Norman, "The Tradition of Spontaneous Order," in *Literature of Liberty* 5 (1982):7-58.
Hamowy Ronald, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.
Ha-Joon Chang, *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*, NY:Bloomsbury Press 2012.
Harcourt Bernard, *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order*, Harvard: Harvard University Press, 2012.
Hayek, F.A. *Law, Legislation and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. op.cit., Vol. 1. *Rules and Order*. London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- *Law, Legislation and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. op.cit. Vol.2. *The Mirage of Social Justice*, Vol. 2. London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- *Law, Legislation, and Liberty A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. op.cit. Vol.3. *The Political Order of a Free People*, London, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- *Individualism and Economic Order*. London: Routledge&Kegan Paul, 1949.
- *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- "Dr Bernard Mandeville". *The Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago: Chicago University Press, 1978.
- *The Road to Serfdom*. Londra: Routledge &Kegan Paul, 1979.
- *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
Crouch Colin, *Post-Democracy*, Cambridge: Polity, 2004.
- *The Strange Non-death of Neo-liberalism*, UK&USA: Polity, 2011.
Cristi, Renato, *Le Liberalisme Conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*. Paris: Editions Kime, 1993.
Jacobs Struan, "Michael Polanyi and Spontaneous Order, 1941-1951" in *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, Vol.24(2), (1997/1998): 14-28,
- "Michael Polanyi's Theory of Spontaneous Orders", *Review of Austrian Economics*, 11,(1999): 111–127.
Polanyi, Michael. *Science, Faith, and Society*, Chicago:University Of Chicago Press, 1964
- *The Logic of Liberty*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press 1958.
- *The Tacit Dimension*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- *Meaning*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Rodrick Dani, *The Globalization Paradox: Why Global Markets, States and Democracy can't Coexist*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. II, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, Indianapolis: Liberty Fund, 1981
- *The Theory of Moral Sentiments*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. I. ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
Smith Craig, *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order* London: Routledge, 2006.
Smith Craig and Miers Tom, *Democracy and the Fall of the West* (UK&USA: Imprint Academic, 2011.
Varufakis Yanis, *The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*, London & NY: Zed Books, 2013.

THOMAS HOBBES'TAN ADAM SMITH'E ADALET KURAMININ AYDINLANMACI HAREKETTE DÜNYEVİLEŞTİRİLMESİ VE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ*

Doğan Göçmen**

THE SECULARISATION AND TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF JUSTICE IN THE ENLIGHTENMENT FROM THOMAS HOBBES TO ADAM SMITH

Abstract

The aim of the paper is to gain a positive understanding of the Enlightenment. The paper tries to realise this by presenting the Enlightenment as a movement of freedom. From Enlightenment's point of view, the precondition for being free and liberating is that humans have a secular view of the world. How did the Enlightenment secularised and transformed the concept of justice? In the paper, I tried to give an answer to this question by placing it into this framework and by closer looking at Thomas Hobbes's and Adam Smith's work. There is a tension between David Hume and Adam Smith concerning future perspective, which I tried to make productive for further debates.

Key Words: Enlightenment, liberty, justice, utopia, secularisation

---

* Bu çalışma, 11. Mersin Felsefe Günleri (12-13 Ekim 2013) çerçevesinde yapılan sunumdan hareketle geliştirilmiştir. Düzenleyici arkadaşlarıma burada da nazik davetlerinden dolayı çok teşekkür ediyorum. Çalışmanın önemli bir bölümü, Temmuz ile Eylül 2013 tarihleri arasında Glasgow Üniversitesi'nde Adam Smith üzerine yapmış olduğum araştırma sırasında son halini almıştır. Araştırmanın gerçekleşmesi için beni Glasgow Üniversitesi'ne davet eden ve bütün olanaklarıyla destekleyen Dr. Craig Smith'e çok teşekkür ederim. Yazı, akademik çalışmalarımı uzun yıllardan beri moralman destekleyen ve bu araştırmam sırasında evini bana sonuna kadar açan arkadaşım Rüstem Demir'e atfediyorum.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr.; e-mail: dgn.gcmn@gmail.com

Özet

Yazının amacı Aydınlanmacılığa ilişkin olumlu bir kavrayış kazanmaktır. Bu, yazıda Aydınlanmacılık özgürlükçü bir hareket olarak ortaya konarak gerçekleştirilmeye çalışılıyor. Aydınlanmacı hareket açısından dünyada özgür olmanın ve özgürlükçü olabilmenin önkoşulu, insanın dünyaya bakışının dünyevileştirilmesidir. Aydınlanmacı hareket, adalet kuramını nasıl dünyevileştirmiştir ve dönüştürmüştür? Bu sorunun yanıtı, yazıda bu genel çerçeveye oturtularak ve Thomas Hobbes'un ve Adam Smith'in belli başlı eserlerine yakından bakılarak verilmeye çalışılır. Bu bağlamda özellikle David Hume ile Adam Smith arasında gelecek perspektifi konusunda gözlenen gerilim, daha ileri tartışmalar için verimli kılınmaya çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Aydınlanmacılık, özgürlük, adalet, ütopya, dünyevileştirme

***

Rüstem Demir için...

Şiddeti artarak yayılan "paylaşım savaşları", bu durumdan nasıl çıkılacağına dair soruya yanıt arayişlarını da dünya çapında artırdı. Bu, verilecek yanıtın bütün insanlık için önemli ve acil olmaya başladığına işaret ediyor. Bu arayışa elbette birçok açıdan bakmak mümkündür. Fakat bunlar kuramsal perspektif ve pratik stratejik-taktiksel yönelim olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Bu yazıda daha çok kuramsal perspektife ilişkin bir katkı sunulacaktır. Kuramsal perspektif söz konusu olduğunda birbirine karşı rekabet eden birçok öneriyle karşılaşıyoruz. Bu kuramların niteliği ve cevabı, aranan söz konusu soruya ne oranda yanıt verdiği konusunda doğru bir karar alabilmek için birçok kıstas önerilebilir. Burada ben en belirleyici kıstas olarak adalet kuramını önermek istiyorum. Buna göre, önerilen herhangi bir kuramın, herkese kendisinin olanın toplum tarafından sunulmasını ve herkesin kendisinin olanı toplumun sunabildiği olanak ve seçenekler çerçevesinde serbestçe almasını nasıl öngördüğüne bakmak gerekecektir. Bu, insanın kendisini gerçekleştirmesinin ön koşulu olan özgürlük ve mutluluk gibi temel kavramları doğrudan ilgilendirmektedir.

Bu çalışmada, kuramsal perspektife ilişkin tarihsel olarak oluşmuş bir projeyi betimlemeye çalışacağım. Diğer bir deyişle yazıda Aydınlanmacı hareketin adalet düşüncesini nasıl dünyevileştirdiğini ve dönüştürdüğünü özellikle, Thomas Hobbes, David Hume ve Adam Smith'in konuya katkılarını merkeze alarak göstereceğim. Ortaya koyacağım teorik perspektifin, konu bağlamında yürütülen güncel kuramsal tartışmalar için son derece önemli olduğu ve en azından çıkış noktası olarak ciddiye alınması gerektiği kanısındayım. Bu

perspektif, Rönesans ile birlikte 16. yüzyıldan itibaren bir dizi özgürlükçü ve özgürleştirici atılımlarda ve dalgalarda ortaya çıkıp Aydınlanmacı harekette en son şeklini almıştır. İnsanlık haline dair bu yeni yaklaşımı, her bakımdan (ilahi düşüncede bile) dünyevileşme ve dünyevileştirme hareketi olarak betimleyebiliriz. Bunun adalet kuramına yansımasını kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Aydınlanmacılıkta adalet kuramına yaklaşım, aşağıda birazdan sergileyeceğim özgürlüğe dair dünyevi bir yaklaşımın doğal bir sonucu olarak kendini belli eder. Aydınlanmacılık, "adalet nedir?" sorusunu, Ortaçağa özgü insanı pasifleştiren, onu biçare bir varlık olarak gören bakıştan kaynaklanan ilahi içerik ve çağrışımlarından kurtarmış ve soruyu dünyevi bir soru olarak yeniden tanımlamıştır. Böylelikle Aydınlanmacılık, adalet sorusunu ve sorununu aynı zamanda insanın kendi etki alanında olan bir özgürlük ve özgürleşme sorunu olarak ortaya koymuştur.[3]

Aydınlanmacı düşünürlerin adalet kuramları ele alınırken bunlar genellikle birbirinden koparılır. Sanki aralarında içerik bakımından pek bir ilişki yokmuş gibi davranılır ve ortaya konarken sıkça birbirinden kopuk olarak ele alınır. Aralarında ilişki kurmaya çalışanların da, bunu genellikle en fazla kronolojik sıralamayı dikkate alarak yaptığı gözlenmektedir. Kronolojik sıralamaya uygun olarak öğretileri peş peşe sıralanır. Örneğin "Hume'da adalet kavramı", "Kant'ın adalet kuramı" gibi. Bunun sonucu olarak Aydınlanmacı toplum ve devlet projesine ve özel olarak da Aydınlanmacı adalet kuramına dair ortaya iç bütünlüğü ve birliği olmayan kocaman karmaşa bir tablo çıkar. Bu durum doğal olarak akla "Aydınlanmacı filozoflar arasında acaba adalet konusunda paylaştıkları hiç mi ortak bir şey yoktu(r)?" sorusunu getirir. Bu çalışmada yukarıda andığım filozofların bazılarına bakıp, konumuz bağlamında onların bazı temel ortak sorularını ve kaygılarını ortaya koymaya çalışacağım. Böylelikle bu düşünürlerin her birinin kendi başına yanıtını aradığı sorunun, hepsinin ortak sorusu ve kaygılarının aynı kaygı olduğunu göstereceğimi umuyorum. Bu, Aydınlanmacılar arasında en azından adaletin neliğine dair yürütülen tartışmanın sunduğu, ilk bakışta bir karmaşa gibi görünen tablonun birleştirici bir iç düzeninin olduğunu ortaya koyacaktır. Çalışmayla aynı zamanda modern adalet kuramında gözlenen (ve muhtemelen bütün adalet kuramı tarihi boyunca farklı şekillerde süren) yasacı yaklaşım ile ahlakçı yaklaşım arasındaki büyük yarılmaya dair tarihsel-perspektifsel bir çözüm önereceğim.

---

3 Aydınlanmacılık genellikle Batı'ya has ve Doğu'ya yabancı bir dünya görüşü, Doğu düşünce tipine uymayan felsefi bir duruş olarak gösterilmeye çalışılır. Fakat bu büyük bir mitostur. Bu mitosun Batı ülkelerindeki savunucuları, felsefi düşüncede saklı, insanlığın büyük bilimsel mirasının takipçilerinin kendileri olduğunu iddia etmek ve böylelikle dünyanın geri kalanı üzerinde kurdukları hâkimiyetlerini güçlendirip sürdürmek amacını güder. Mitosun Doğu ülkelerindeki savunucuları ise, içinde bulundukları toplumun hâkim kesimlerinin ideolojik gereksinimlerine uygun olarak mitosçu-gelenekçi düşünce tipini muhafaza etmeyi amaçlar.

Yazının başında, başlıkta bir araya getirilen son derece yoğun anlam yükleri olan "Aydınlanmacılık" ve "adalet" kavramlarına dair açıklayıcı bir tanım önermek kuşkusuz yerinde olacaktır. Yazının konusu, doğrudan adalet kuramı olduğu için, ortaya koyacağımız düşüncelerin ilerleyen safhalarında adalet kavramına ilişkin genel bir fikir zaten oluşacaktır. Bu nedenle adalet kavramını burada ayrıca uzun uzadıya tanımlamaya girişmek yerine adalet kuramı çerçevesinde neyin araştırıldığına işaret etmekle yetineceğim. Fakat Aydınlanmacılık kavramına dair bazı ön açıklamalar yapmak, aşağıda dile getirilecek düşüncelerin daha kolay takip edilmesi için yerinde olabilir. Bunu Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanmacılığa ilişkin "totalitarizm" iddiasından hareketle, fakat özellikle Michel Foucault'nun Aydınlanmacılığa ilişkin (Adorno ve Horkheimer'in iddiasını kuramlaştıran) negatif kavrayışını tartışarak yapmak istiyorum. Yazının sonunda okur, hem Aydınlanmacılığa dair bugün yaygın olan olumsuz kavrayışa karşı olumlu bir kavrayış kazanabilirse ve neredeyse son elli yıldır John Rawls ve Robert Nozick'in belirlediği adalet kuramına ilişkin tartışmalar yeni bir bakış açısı yakalayabilirse, çabam amacına ulaşmıştır.

1. Adalet Kavramına İlişkin Kısa Bir Ön Açıklama: Adalet Kuramı Çerçevesinde Ne Araştırılmaktadır?

Eğer bir ön tanım yapmamız gerekiyorsa, buna "adalet" diye adlandırılan hem teorik hem de pratik uğraşımızda hangi soruya yanıt arandığını belirterek başlamamız belki en doğrusu olacaktır. Adalet kuramı çerçevesinde neyi araştırıyoruz? Adalet kuramı çerçevesinde, ortak toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak getirdiği yükleri ve sorumlulukları, ortak toplumsal yaşamın doğal olarak yarattığı "iyileri" ("zevkleri" ve "hazları") herkese en uygun ve en iyi bir şekilde nasıl dağıtabiliriz? İkinci olarak; bu konuda karar verirken, yani yükleri ve sorumlulukları, zevkleri ve hazları dağıtırken temel alacağımız yön verici ilkemiz ne olacaktır? Fark edileceği gibi, "adalet nedir?" sorusu çerçevesinde yanıt aradığımız sorular sonunda bizi "iyi yaşam nedir?", "mümkün iyi bir toplum örgütlenmesi nasıl olabilir?" ve "iyi bir yönetim nedir/ne olabilir?" sorularına götürür. O halde, "adalet nedir?" sorusuna yanıt aranırken aslında bu soruda saklı olan "nasıl yaşamak istiyoruz?" sorusuna da yanıt aranmaktadır. Durum bu olunca karşımıza daha temel bir soru çıkıyor: "Acaba bütün bu soruların yanıtının, adalet fikrinden hareketle ve adalet kuramı çerçevesinde kalarak verilmesi mümkün müdür?". Yazının sonunda bu sorulara dair en azından herkesin üzerinde düşünmeye değer bulduğu bazı mümkün yanıtlara işaret eden hareket noktalarının ortaya çıkacağını umuyorum.

2. Adorno/Horkheimer ve Foucault'nun Aydınlanmacılık Eleştirisi ya da Aydınlanmacılığın Anlamı Nedir?

Aydınlanmacılık kavramının bir geniş ve bir de dar anlamı vardır. Aydınlanmacılık yerine bazen "akıl çağı" kavramı da kullanılır. Akıl çağı kavramı genellikle 17. ve 18. yüzyılı kapsar. Fakat bu kavram bazen sadece 18. yüzyılı betimlemek üzere de kullanılır. Kavramın sadece 18. yüzyılı kapsayacak şekilde kullanılması, onun dar anlamına işaret eder. Bu nedenle 18. yüzyıla bazen "akıl çağı" yerine "Aydınlanmacı çağ" ya da "felsefe çağı" da denir. Diğer taraftan Aydınlanmacılık kavramı, Rönesans ve Reformasyon'u, yani neredeyse 300 yılı kapsayacak şekilde de kurgulanabilir. Kavramın bu şekilde geniş anlamda kullanıldığı durumlarda, kaynaklarda 16. yüzyılın ikinci yarısında 18. yüzyılın başlarına kadar olan dönemde ortaya çıkan Aydınlanmacı hareketler için bazen "erken Aydınlanmacılık" kavramının kullanıldığına da rastlanır. Bu, Aydınlanmacılık kavramının geniş anlamıdır. Kanımca bu kavramların karşı karşıya getirilmesi gerekmiyor. Tersine, duruma göre her iki kavram da birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanılabilir. Bu çalışmada ben, Aydınlanmacılığın tam olarak hangi döneme tekabül ettiğine dair bugün artık iyice ayrıntılı bir hal almış olan tartışmaya girmeden, kavramı genellikle 17. ve 18. yüzyılı kapsayacak şekilde kullanıyorum.

Descartes'ın *cogito ergo sum* özdeyişi, haklı olarak Aydınlanmacı hareketin kökenine yerleştirilir. Bu, bu özdeyişte saklı evrensel ve aynı anda hem bireyi hem de toplumu kapsayan özgürlükçü potansiyelden kaynaklanmaktadır. Öyle ki; her ülkede oluşan Aydınlanmacı hareket, ister Descartes'ı eleştirsin isterse düşüncelerini koşulsuz üstlenmiş olsun, kendisini teker teker koşulsuz onun başlatmış olduğu özgürlükçü gelenek içinde tanımlamıştır. Descartes'ı, rasyonalist bilgi kuramı çerçevesinde ifade ettiği doğuştan gelen ideler kuramından dolayı en köklü eleştiriye tabi tutan Gassendi, Hobbes ve Locke gibi büyük empiristler bile, onun bu belirlemesinde saklı, bireyin özgürlüğünün toplumsal özgürlüğün önkoşulu olduğuna dair düşüncesini neredeyse koşulsuz, olduğu gibi üstlenmişlerdir. Zira bir toplum, ancak bireylerini özgürleştirebildiği, onlara kendi akıllarına göre düşünme, kendi vicdanlarına göre yargılama, kendi akıllarına ve kendi anlayışlarına göre davranabilme olanağı sunduğu oranda özgürleşebilir. Aydınlanmacılık, insanın özgürleşmesini bir süreç olarak kavrar ve kendi çağını bu özgürleşme sürecinin başlangıcı olarak görür. Aydınlanmacılığın, kısaca, anlamı budur. Kant'ın, Aydınlanmacılığa dair önermiş olduğu "Aydınlanmacılık, insanın kendisinin sebep olduğu reşit olmama durumundan çıkıştır"[4] tanımının klasikleşmesinin nedeni, Aydınlan-

4 I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung", Werkausgabe, yay. Wilhelm Weischedel, c. 11 içinde (Frankfurt

macı özgürlük projesinin bu üç yanını (bireyin özgürlüğü, toplumun özgürlüğü ve birbirini şart koşan bu iki boyutun gerçekleşmesinin bir süreç olarak kavranması) aynı anda ifade ediyor olmasıdır.

Fakat bu özgürlükçü miras, son yıllarda yaygın bir şekilde "despot" ve "totaliter" olan bir mirasmış gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu dönüşümün teorik kaynağı söz konusu olduğunda akla sıklıkla Nietzsche ve Heidegger gelir. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmacılığın Diyalektiği*[5] başlığı altında bir kitapta topladıkları fragmanları ve Foucault'nun bir yerde bütün eserlerinin içeriğini özetleyen "Aydınlanmacılık Nedir?"[6] yazısı farklı biçimde bu geleneği sürdürür. Yazının bu bölümünde Foucault ve Adorno/Horkheimer'in Aydınlanmacılığa dair iddialarını eleştirel olarak tartışıp, Aydınlanmacılığa dair tarihsel açıdan olumlu bir kavram kazanmaya çalışacağım; çünkü yukarıda işaret ettiğim gibi, ancak bu dikkate alındığı oranda Aydınlanmacılık çerçevesinde oluşan adalet kavramının neden başka bir biçimde değil de o şekilde oluştuğu anlaşılabilir.

Foucault ve Frankfurt Okulu'nun yazarlarının Aydınlanmacılığa yaklaşımı arasında ilk bakışta bir ilişki ve pek bir benzerlik yok gibi görünür. Oysa gerek Adorno ve Horkheimer'in gerekse Foucault'nun Aydınlanmacılığa yönelik yıkıcı eleştirisinin hem beslendiği kaynaklar hem de amaçları birçok bakımdan aynıdır. Her iki eleştiri de felsefe tarihinde felsefenin oluşmasına ve gelişmesine karşı oluşan ve gelişen, 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden şekillenen ve Comte, Mill, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Heidegger ve Gadamer gibi birçok yazarın düşüncelerinde farklı biçimlerde ifadesini bulan anti-felsefi ve özgürlük karşıtı hareketten, diğer bir deyimle irrasyonalizmden beslenmektedir. Bu, göreliliği ve öznel olanı mutlaklaştıran hareket, felsefi olarak metafiziği, dolayısıyla felsefe yıkıcılığını temel alır -ki bu, kendini ancak bütünlüklü bakışta ortaya koyabilecek olan anlam sorusundan ve özgürlükçü arayıştan vazgeçmek demektir.

Bu vazgeçme kendini, Frankfurt Okulu'nun yazarlarının keyfi bir Aydınlanmacılık kavramından hareketle felsefeye yönelik yaptıkları mitosçu eleştiride dışa vurur. Foucault, "Aydınlanmacılık Nedir?" başlıklı yazısında Aydınlanmacılığı tartışmaktan çok, bütün kuramsal duruşunu özetleyen (zira Kant da kendi "Aydınlanmacılık" yazısında aynısını yapmıştır) yeni bir "aydınlanmacılık" kavramı ortaya koymayı amaç edinir. Yazısında tam da Kant'ın metafiziği yeni-

a.M.: Suhrkamp Verlag, 1977), 53. Metnin Türkçe çevirisi için bkz: "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Kant* içinde, yay. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 261-273.

5 M. Horkheimer. ve T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (*Aydınlanmacılığın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*) (Frankfurt a. M.:Fischer Taschenbuch Verlag, 1988)

6 M. Foucault, "What is Enlightenment?" ("Aydınlanmacılık Nedir?"), *The Foucault Reader* (*Foucault Derlemesi*) içinde, yay. Paul Rabinow, (New York: Vintage Books, 2010), 32-50.

den kurma çabasına karşı olduğunu açıklar –ki bu, Foucault'nun bütün kuramsal çabasının anlamını özetler.[7] Foucault, Aydınlanmacılığı hem bir "davranış" (*attitude*)[8] biçimi hem de bir "olay veya olaylar dizisi" (*event*)[9] olarak tanımlar. Bir davranış biçimi olarak Aydınlanmacılığın, "sürekli eleştiri" (*permanent critique*)[10] olarak kavranması gerekmektedir. Zira "Aydınlanmacılık, eleştiri çağıdır"[11] ve eleştiri, Aydınlanmacı hareket içinde büyüyen "aklın kullanma kılavuzudur".[12] Bir "olaylar dizisi" olarak Aydınlanmacılık "zor ve karmaşık tarihsel süreçlerdir" ve süreçler, "toplumsal dönüşüm unsurlarını, siyasi kurum türlerini, bilgi biçimlerini, bilginin akla göre düzenlenmesine (*rationalization*) ve pratiğe dair projeleri, teknolojik mutasyonları içermektedir."[13] Foucault için bu Aydınlanmacılık betimlemesi, bir "karşı program" işlevi görür ve özellikle 20. yüzyılda oldukça yaygınlaşan "Aydınlanmacılık totaliterdir" belirlemesinden hareketle "yeni" dediği kendi "aydınlanmacılık" programını ortaya koyar.

Metafiziği, diğer bir deyişle felsefeyi yeniden kurmak isteyen ve bunun için sürekli eleştiri silahına başvuran Aydınlanmacı hareketin, bu felsefi amacına uygun bir de siyasi amacı vardır. Aydınlanmacılığın siyasi amacı, "totaliter" olarak tanımlandı. Kökleri çok eskilere varan bu iddiayı, 20. yüzyılda güçlü bir şekilde Adorno ve Horkheimer dillendirdi. Foucault açıkça ifade etmese de Frankfurt Okulu'nun yazarları ile bu konuda hem fikirdir. Elbette Adorno ve Horkheimer daha açıktır: "Aydınlanmacılık totaliterdir"[14]. Fakat Foucault, Frankfurt Okulu'nun yazarlarının Aydınlanmacılığın siyasi niteliğine ilişkin ileri sürmüş olduğu bu iddiayı olduğu gibi paylaşır. Bu kendisini Foucault'nun "yeni aydınlanmacılık" kavramını ortaya koyarken sergilediği metafizik karşıtı duruşunda ifade eder. Adorno ve Horkheimer'e göre Aydınlanmacılığın "totaliter" olmasının nedeni, öngelen düşünce sistemleri ile olan ilişkisinde –ki Adorno ve Horkheimer bundan mitleri ya da mitosa dayalı düşünce biçimlerini anlamaktadır- "yıkıcı rasyonalite ilkesini" temel almasıdır.[15] Diğer bir deyişle, Aydınlanmacılık, kendisine öngelen mitosçu düşünce tiplerine karşı radikal felsefi bir tutum sergilemektedir. Aydınlanmacılık, bu hâkim düşünce tipini, aklın ilkelerini temel alarak köklü bir şekilde değiştirmek istemektedir.

---

7 Axel Honnet ve Martin Sar, Foucault'nun felsefi duruşunu, Gary Gutting'den hareketle, doğru olarak, "spesifik olanın" ve "marjinal olanın" sentezi olarak tanımlar (bkz: Axel Honnet/Martin Sar, "Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik", Foucault, M., *Die Hauptwerke* içinde (Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 2008), 1651-1682.

8 Foucault, "What is Enlightenment?", 38.

9 A.g.e., 43.

10 A.g.e., 42.

11 A.g.e., 38.

12 A.g.e.

13 A.g.e., 43.

14 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 12.

15 A.g.e., 12.

Diğer bir deyişle Aydınlanmacılık, düşüncede de devrimci bir harekettir ve bu nedenle mitoscu hâkim düşünce biçimini bir bütün olarak aklın ilkelerini temel alarak köklü ve kapsayıcı bir şekilde değiştirmek istemektedir. İşte, Adorno ve Horkheimer'e göre, Aydınlanmacılığı "totaliter" yapan bu evrensel devrimci özelliğidir.

Aydınlanmacılığa bu radikalliği kazandıran, onun, Ortaçağa özgü teolojik/mitolojik düşünce karşısında bütünlüklü bir dünyevi dünya görüşüne sahip olmasıdır. Aydınlanmacılık ancak bu şekilde kendisine öngelen düşünce tiplerine karşı "çürütücü" (*zersetzende*) rasyonalite geliştirebilir. Fakat Aydınlanmacı projeye bütünlük kazandıran tam da Foucault'nun yıkmak istediği metafizikçi yaklaşımdır, yeni bir metafizik kurma çabasıdır. İşte bu noktada Frakfurt Okulu yazarlarıyla Foucault buluşur. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmacılığı söz konusu radikalliğinden dolayı "totaliter" ilan eder. Foucault ise aynı sonuca, metafiziği yıkarak ya da metafiziği yeniden kurma amacından vazgeçerek, "global veya radikal" değişim taleplerinin temelini ortadan kaldırmak istemesi yönünden varır. Adorno, Hegel tarafından Kant'ın diyalektik anlayışının eleştirisi üzerinden kurulan ileri bakışı mümkün kılan pozitif diyalektiği, tekrar negatif diyalektiğe dönüştürmek istemektedir. Bu yeni "negatif diyalektik", Kant'ın örneğin antinomiler çerçevesinde ortaya koyduğu gözlemlerinde saklı, Hegel'in son derece önemsediği potansiyel pozitif diyalektiği de yıkmak istemektedir. Foucault ise, tanımlamak istediği "yeni aydınlanmacılık" için, aklın kullanılmasına kılavuzluk eden eleştiriyi yeni baştan tanımlar. Böylelikle geleceğe dair eleştirel-olumlu perspektif ve köklü değişimi amaç edinen eleştiriden vazgeçilmiş olur. Hem Frankfurt Okulu yazarları hem de Foucault, sonunda sistemin genel mantığını sorgulamaktan kaçınan minimalist-pozitivist düşünme tipinde buluşur.

Metafizik karşıtı ya da daha yaygın kullanılan kavramla belirtecek olursak "post yapısalcı" duruşuyla uyumlu olarak Foucault, "yeni eleştiri"nin sınırını ve amacını şöyle betimler: "Bu eleştiri artık evrensel değerlere sahip biçimsel yapıların aranması için değil, fakat daha çok, kendimizi, yaptığımızın, düşündüğümüzün, söylediğimizin öznesi olarak kurduğumuz ve tanıdığımız olayları tarihsel sorgulayan olarak uygulanacaktır, Bu anlamda bu eleştiri, aşkınsal değildir ve amacı metafiziği mümkün kılmak değildir..."[16]

Foucault'nun bu söylediklerinin tam olarak ne anlama geldiğini görebilmek için, önermiş olduğu "yeni eleştiri" kavramını nasıl somutlaştırdığına bakmak gerekmektedir. Tasarım bakımından "kökensel" ya da "kökenden gelen" (*genealogical*) ve yöntem bakımından "arkeolojik" olarak tanımladığı eleştirinin

16 Foucault, "What is Enlightenment", 46.

amacı, örneğin Aydınlanmacı harekette olduğu gibi, "bütün bilginin evrensel yapılarını veya mümkün bütün ahlaki eylemin" ve politik değişimin evrensel yapısal önkoşullarını araştırıp belirlemek değildir.[17] Zira önerilen eleştirinin arkeolojik tasarımı bunu gerektirmektedir. Bizim ne olduğumuzu (insanın doğasını) ve neyi bilip bilemeyeceğimizi belirleyip, bundan bazı sonuçlar çıkarmak da değildir yeni eleştirinin hedeflediği; çünkü onun yönteminin kökensel oluşu bunu şart koşmaktadır. O halde, nedir bu yeni eleştirinin amacı ve gerçekleştirmek istediği siyasi değişimin hedefi? Kanımca burada sözü Foucault'nun kendisine bırakmak, en doğrusu olacaktır. Zira onun Aydınlanmacılık karşıtı düşüncesi, bu noktada bütün haliyle en somut şeklini almaktadır: "Bu, kendi ontolojik kuruluşumuzun, genel ya da radikal olduğunu ileri süren bütün projelere sırt çevirmesi anlamına gelmektedir. Aslında tecrübe ile öğrendiğimiz gibi, mevcut hakikati sisteminden kurtulup, başka bir toplum, başka bir düşünme biçimi, başka bir kültür, başka bir dünya görüşü için genel programlar yapmak, yalnızca en tehlikeli geleneklerin geri dönüşüne götürdü."[18]

Foucault'nun burada "en tehlikeli gelenekler" ile kastettiği, 17. yüzyıldan beri gözlenen büyük devrimci ve karşı devrimci hareketlerdir. Yazılı tarihimizin büyük bir bölümü bu güçler arasında süren mücadele ve kavgalarla doludur. Tarihte büyük değişiklikler perspektifinden vazgeçmek, bu "en tehlikeli gelenekler"in geri dönüşünü engellememektedir. Zira o güçler zaten vardır ve kendisini sürekli farklı biçimlerde ve farklı araç ve yöntemlere başvurarak ifade etmektedir. Frankfurt Okulu'nun yazarları Foucault'nun bu konuda ileri sürdüğü her düşüncesine katılmayabilir. Fakat onları Foucault ile ilkesel olarak buluşturan, felsefede metafizikten kaçış ve pratik eylemde temel toplumsal ve köklü siyasi değişimlere karşı duruştur. Her üç düşünürün de Aydınlanmacılığın büyük tarihi mirasının yıkıcılığını hedeflerken, teorik ve pratik olarak ulaştıkları sonuç budur. Yukarıda işaret ettiğim gibi, bu, felsefenin varlığını anlamlı kılan anlam sorusundan vazgeçmek demektir.

Foucault'ya göre "yeni bir insan"[19] yaratma programları, "en kötü siyasi sistemlerin"[20] ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu nedenle "yeni insan" yaratma çabası anlamsız bir uğraştır. Diğer bir deyişle piyasa toplumuna has, yalancı ve entrikacı, dolandırıcı ve sadece kendi kişisel günlük çıkarları peşinde koşan, dar kafalı ve miyop, her yemini yeni bir yalanın başlangıcı olan, kendi kişisel çıkarlarını her fırsatta herkesin çıkarıymış gibi gösteren; felsefeyi, bilimi, sanatı, kültürü ve uygarlığı sadece maddi (parasal) bir anlamı ve değeri olan olgular

17 A.g.e.
18 A.g.e.
19 A.g.e., 47.
20 A.g.e.

olarak gören insan tipine karşı ahlaklı, yeni bir insan yaratma çabası boşunadır.[21] Bunun karşısında Foucault, "tarihsel-pratik test olarak kendi kendimizin eleştirel ontolojisi"[22] olarak tanımladığı bir açıdan sürekli sınırlarımızın ötesine geçmek için, "kendimizi parça ve yerel"[23] olan çabalar ile sınırlamalıyız diye önerir. O halde, Foucault açısından büyük, köklü ve genel değişim projeleri, gerçekleştirmek için peşinden koşulacak perspektifler değildirler.

Görüldüğü gibi Foucault, Aydınlanmacılığın metafiziği yeniden kurma çabası karşısında sergilemiş olduğu negatif tavrından hareketle yapmış olduğu siyasi çıkarımında sadece yerel olanın ve salt parçanın reformlarla yavaş yavaş dönüştürülmesi için programlar yapılmasını önermektedir. Bu ise en başta sistemin iç mantığına içkin olmayı, yani sistemin en temel özelliklerini en baştan kabul etmeyi şart koşmaktadır. Ancak bu koşulla kendini *sadece* yerellikle sınırlayan siyasi reform programları geliştirilebilir. Diğer taraftan Foucault, yerellik ile genelliği karşı karşıya getirirken büyük bir ontolojik-mantıksal hata yapmaktadır. Zira felsefe tarihinde Anaksimandros'tan beri teorik olarak bildiğimize ve en son Aydınlanmacı felsefe ve bilimlerin gelişmesiyle bilimsel olarak da kanıtlandığına göre, her tikel içinde evrenseli, her yerel içinde geneli, her parça içinde bütünü barındırmaktadır. Bu nedenle değişim perspektifini yerellikle sınırlamak mümkün değildir. Tersine, değişim perspektifine yerellik ve genellik aynı anda dâhil edilebildiği oranda başarı şansı olacaktır.

Foucault'nun kendi belirlemelerinden de görüldüğü gibi, Aydınlanmacılık, insanlık tarihinde bir döneme tek başına damgasını vurmuş özgürlükçü ve eşitlikçi felsefi ve bilimsel, toplumsal ve siyasi, sanatsal ve kültürel bir harekettir. Kavramı ister dar anlamında alalım isterse yukarıda belirtmiş olduğum geniş anlamında alalım, Aydınlanmacılığı, Rönesans ve Reformasyon'un hazırladığı ve *insanın kurtuluşunu* (*"reşit" olabilmesi için gerekli koşulların sağlanmasını*) amaçlayan dönüştürücü bir hareket olarak tanımlamak gerekmektedir. Aydınlanmacılığın bu özelliği kendisini, bütün çelişkileriyle yoğunlaşmış bir şekilde büyük Fransız Devrimi'nde dışa vurur. Foucault'ya göre, Aydınlanmacılık ilkesel olarak yenilikçidir. Her şeyin her bakımdan daha insancıl bir şekilde yeni baştan kurulmasını amaçlamaktadır; bu nedenle Aydınlanmacılık, tarihsel-perspektifsel olarak köklü değişimlerin peşinde olan ilerici bir harekettir. Aydınlanmacılık, insanlığın kurtuluşunu, uzun tarihsel bir süreç olarak düşünmektedir. Bu süreç, Fransız Devrimi ile sadece bir ara üst uğrağa ulaşmıştır, bitmemiştir. Kısacası Aydınlanmacılık; sağlıklı düşünme yetisine sahip her bir insan bireyinin ilkesel olarak iyi ve akıllı, dolayısıyla özgür ve ahlaklı olabi-

21 A.g.e.
22 A.g.e.
23 A.g.e.

leceği düşüncesinden hareketle köhnemiş eski rejime özgü toplumsal ve siyasi ilişkileri köklü bir şekilde değiştirip, her şeyi özgürlük ilkesine dayalı olarak yeni baştan kurmayı amaçlayan bir harekettir.[24] Buna ister Adorno ve Horkheimer'in iddia ettiği gibi "totaliter" diyelim, isterse Foucault gibi "en kötü siyasi sistemlerin" geri dönüşü diyelim, Aydınlanmacılığa bu dönüştürücü özelliği kazandıran, 17. yüzyılda oluşan ve Hegel'in Mantık Bilimi'nde diyalektik mantık çerçevesine yerleştirilen belli bir metafiziksel anlayışı temel alan bütünlüklü dünya görüşüdür.

3. Adalet kuramını dünyevileştirme hareketi olarak Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanmacılık

Aydınlanmacılık aynı zamanda büyük ve kapsamlı bir epistemolojik dünyevileştirme hareketidir. İnsanın özgürleşebilmesi için, doğanın kendine içkin, insan tarafından keşfedilebilir ve yaşam koşullarını iyileştirmek için kendi gereksinimlerine göre işletilebilir yasalarının olduğundan hareket etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde insanın, yaşamının kaynağı olan doğayı aynı zamanda özgürlüğünün kaynağı olarak kavraması mümkün değildir. Zira insan ancak keşfedip bildiği yasalara hükmedebilir ve onları kendi gereksinimlerini gidermek için işlevli kılabilir. İnsan, yerçekimi yasasını keşfedip, bunu uçmak için kendisine yararlı hale getirebiliyorsa, aynı şeyi doğanın tüm diğer yasaları bağlamında da yapabilir. Yoksa uçmak, insanın hep haz veren tatlı rüyası olagelmiştir. Fakat insan bu rüyasını gerçekleştirmek üzerine ancak yerçekimi yasasını keşfedip hesaplayabildikten sonra ciddi ciddi düşünebilmiştir. Zira eğer insan, yere düşen elmanın göğe doğru uçmayıp da yere düşmesini, birtakım doğaüstü güçlerin bir hikmeti olarak görmeye devam etseydi, ne yerçekimini keşfedip hesaplayabilirdi, ne de uçak yapıp uçabilirdi.

Aydınlanmacılığın söz konusu dünyevileştirme eylemi, ontolojiden epistemolojiye, ahlaktan siyasete, astronomiden teleolojiye (teoloji de dâhil) insan yaşamının bütün alanlarını kapsamaktadır. Bu dünyevileştirme hareketi elbette en başta Skolastik teolojinin temellerini hedef almaktadır. Aydınlanmacı düşünürler; Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi ontolojide, Locke ve Kant gibi teleolojide hala "doğaüstü güçlere" gönderme yaparken ve bazı teolojik kavramlarla çalışırken bu güçlerin insan aklı tarafından bilinebileceğinden ve örneğin Aristoteles'in "hareket etmeden hareket ettiren" örneğinde olduğu gibi mantıksal olarak tasarlanıp açıklanabileceğinden hareket etmişlerdir.

Aydınlanmacılık bu yöneliminde birçok bakımdan Rönesans'ın ve Reformas-

24 Bu konuyu özellikle Hegel bağlamında ayrıntılı olarak ele aldım. Bkz: Doğan Göçmen, "Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme", *Afşar Timuçin'e Armağan* içinde, yay. Çetin Veysal ve Zehragül Aşkın(İstanbul:Etik Yayınları, 2010), 211-234.

yon'un ürünü ve mirasçısıdır. Reformasyon, belki ilk bakışta sadece Hıristiyanlık içi bir hareket olarak algılanabilir. Fakat bu büyük bir yanılgı olacaktır. Gerçekten de Reformasyon, Hıristiyanlığın iç hesaplaşmaları sonucu oluşup gelişmiş bir harekettir. Fakat bu hareketin bütün insanlığın iç tarihi açısından son derece önemli bir anlamı vardır. Reformasyon, insanlığın gündemine en başta düşünce, vicdan ve inanç özgürlüğünü taşımış olmasıyla önemlidir -ki inanç özgürlüğünden kastedilen sadece inananın özgürlüğü değildir. Tersine, inanç özgürlüğü, inananın farklı şeylere farklı biçimde inanma özgürlüğünü içerdiği gibi, inanmayanın, nedeni ne olursa olsun, inanmama özgürlüğünü de kapsar. Aydınlanmacılık, Reformasyon'un insanlığın gündemine taşımış olduğu bu kapsamlı inanç ve düşünce özgürlüğünü gerçekleştirmek isteyen bir harekettir. Bu nedenle Aydınlanmacılığa atfedilen "din düşmanlığı" suçlamasının herhangi bir temeli bulunmamaktadır. Aydınlanmacılık sadece teolojiyi ve teolojik düşünceyi dünyevileştirme girişimidir, onun yıkıcı düşmanı değil.

Reformasyon'un bu yönelimi, Rönesans hareketinin doğal-mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Harris'in işaret ettiği gibi, "Ortaçağ düşüncesi böylelikle özü itibarıyla teokratikti ve Ortaçağ düşünürlerinin hepsi teologdu: bunun varlığının bitmesiyle Rönesans'ın başladığı söylenebilir."[25] Rönesans, Fransız tarihçisi Jules Michelet'nin klasik tanımıyla "insanın doğaya ve kendisine dönüşüdür".[26] Rönesans ile insan, ilgisinin, araştırmasının, düşünümünün ve tartışmasının merkezine doğayı ve insanı, insanın doğayla ve insanın insanla olan ilişkisini koymuştur. Rönesans ile birlikte insan kendisini ve doğayı araştırıp bilebilecek ve açıklayabilecek, evreni kavrayıp dünyayı dönüştürebilecek bir varlık olarak kavramaya başlar. Rönesans ile insanın kendini bilinçli, değiştiren ve dönüştüren evrensel bir özne olarak kavraması, kendisini o kadar radikal bir şekilde dışa vurulmuştur ki, bu tarihsel olguyu ifade edebilmek için, "Rönesans İnsanı" kavramı türetilmiştir.[27]

---

25 C.R.S. Harris, "Philosophy" ("Felsefe"), *The Legacy of the Middle Ages* (*Ortaçağın Mirası*) içinde, yay. C. G. Crump ve E. F. Jacob (Oxford: Oxford University Press, 1943), 227.

26 Jules Michelet, *Rönesans* adlı klasik eserinin hemen başında Rönesans çağının boşuna mı olduğunu, bu çağın bir "hiçlik" ile mi nihayet bulduğunu sorar ve bu konuda peşin hüküm sahiplerini hemen uyarır: "Bu peşin hüküm sahipleri, gerçekte küçük ama evvelki çağlardan çok bu çağın malı olan iki şeyi unutuyorlardı: dünyanın ve insanın keşfi." Michelet biraz aşağıda devam eder: "insan, bu yüzyılda [onaltıncı yüzyılda] kendi benliğini tekrar bulmuştur (...) Tabiatın esasını anlamaya çalışmış, *adalete, mantığa* dayanmaya başlamıştır." (parantez içi bana aittir). İnsan, Rönesans çağında, bununla da yetinmeyip, hem hayatın sırrını hem de manevi değerlerini *dünyevi bir değer olarak yeniden keşfetmiştir* (J. Michelet, *Rönesans*, çev. Kâzım Berker (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 3-4. Jacob Burckhardt, Michelet'nin bu, bütün Rönesans araştırmacıları için klasik olan belirlemesini İtalya'da Rönesans Kültürü adlı eserinde açıklayıp anlamlandırmaya çalışmıştır (J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Kültürü), (Frankfurt a.M. ve Leipzig: Insel Verlag, 1997), 280-352).

27 "Rönesans İnsanı", kendisini her bakımdan mükemmel olarak geliştirmeye çalışan, doğayı ve evreni her boyutu ile keşfetmek isteyen, dünyayı dönüştürmeye çabalayan; kısacası her bakımdan aktif olan, kendi kaderini kendi eline almak isteyen insan tipidir. Wikipedia'nın İngilizce sürümüne göre "Rönesans İnsanı", "uzmanlığı önemli sayıda farklı alanları kapsayan bir kişidir (http://en.wikipedia.org/wiki/Polymath)." Diğer bir deyişle evrensel eğitim almış ve öğrenim gör-

İnsanın, kendisini doğada bir tür ve toplumda hem bir birey hem de bir tür olarak değiştiren özne olarak kavraması ile adalet kuramına yepyeni bir yaklaşım sergilenmeye başlamıştır. Rönesans ve Reformasyon geleneğini devam ettiren Aydınlanmacı hareket ile birlikte adalet kuramı ilahi temellerinden ve adalet kavramı ilahi içeriğinden ve çağrışımlardan kurtarılırken; bunu yapmak için bir taraftan elbette son derece dünyevi Antik Yunan adalet kuramlarına dönülmüştür; fakat bu özellikle Rönesans'ın habercisi olduğu yeni toplumsal koşulların gereksiniminden dolayı yapılmıştır. Bu nedenle Rönesans insanını, örneğin Nietzsche'nin yaptığı gibi, basit bir şekilde Antik Yunan insanına eş kılmak büyük bir tarihsel yanılgıdır.[28] İki nedenden dolayı: *birincisi*; Rönesans ile birlikte aynı zamanda – Antik Yunan'da en azından sistematik olarak bulunmayan- birey teorisi ortaya çıkmıştır ve bunun adalet kuramı açısından büyük önemi vardır; *ikincisi*; Rönesans insanı, Antik Yunan insanı gibi doğayı ve toplumu sadece gözleyen insan değildir. İnsanının pratik bir varlık olduğunu en çok vurgulayan Aristoteles bile insanın doğaya müdahalesini doğal olguları gözleme ve doğal nesneleri toplayıp sınıflandırma çabasından öteye götürmemiştir. Oysa Rönesans insanı, doğaya ve topluma müdahalesini gözlemek, toplamak ve sınıflandırmakla sınırlamak istememektedir. Rönesans insanı, doğayı ve toplumu, evrende karşılaştığı her şeyi araştırmak, anlamak, açıklamak ve kelimenin en geniş anlamında gereksinimlerine göre değiştirmek ve dönüştürmek istemektedir. Kısacası; Rönesans insanı, doğayı bile yeniden yaratmak istemektedir. Bu mirasın takipçisi olan Aydınlanmacılık, evreni, doğayı, toplumu ve insanı, her şeyi kendine içkin açıklamaya yönelmiştir.[29]

Bu nedenle Aydınlanmacılık, adalet kuramını, kaderciliği temel alan ve her şeyin önceden belirlendiğinden hareket eden dini çerçeveden kurtarıp, dünyevi bir çerçeve oturmak istemektedir. Bundan böyle adaletin ne olduğunu, bazı "ilahi güçlere" gönderme yaparak açıklamak mümkün değildir. Her ne ise adalet, bizzat insanın kendisinin yaptığı ve yıktığı bir kurum olarak temellendirilmeye çalışılmıştır O halde, Aydınlanmacılığa göre, adaletin kaynağı,

---

müş, çok farklı disiplinlerde çalışabilen ve üretebilen bilimcidir. Leonardo da Vinci, tipik bir "Rönesans İnsanı" olarak kabul edilmektedir ve Goethe'nin *Faust*'unun, Rönesans insanını "ideal tip" olarak betimlediği ileri sürülür. Nietzsche'den esinlenen felsefi hareket, Rönesans insan tipini yıkmaya çalışır. Bkz: A. Gedö, "Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen" ("Faustçu İnsanın Felsefi Yükselişi"), *Philosophie und "Nicht-Philosophie" nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik* (*Hegelden Sonra Felsefe ve "Felsefe-Olmayan: Kavga Konusu Olan Diyalektik Üzerine İncelemeler*) içinde, (Essen: Neue Impulse Verlag, 2002), 251-284.

28 Nietzsche, "Yunan insanı, Rönesans insanı" derken bu iki kavramı eşanlamlı kılar (Bkz: F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtziherjahre* (*Seksenli Yılların Geride Kalanı*), *Werke in drei Bänden* (Üç Ciltte Eserleri), c. 3 içinde, yay. Karl Schlechta (München&Wien: Carl Hanser Verlag, 1977), 671. Oysa, Rönesans insanı, Antik Yunan insanını keşfederken aslında onun üzerinden kendisini keşfeder. Zira Rönesans insanının amacı, kendisini yaratmaktır, Antik Yunan insanını kendi çağında yeniden yaratmak değil. Bu yüzeysel her bakışta gözden kaçar.

29 Bu belirlememize biraz ters bir örnek oluştururmuş gibi görünen Kant bile *Salt Aklın Eleştirisi*'nde sadece biçimi deneyüstü olarak tasarlamıştır, içeriği değil.

toplumun kendisidir, herhangi bir "doğaüstü güç" değildir. Şimdi, bu söylediklerimizi kanıtlamak için doğrudan orijinal metinlere bakabiliriz.

4. Hume Üzerinden Kant'tan Hobbes'a Geri Bakış: Adalet Kuramının Dünyevi Temellendirilişi

Aydınlanmacı filozofların adalet kuramını ve ahlak felsefesini –ki adalet kuramı, ahlak felsefesi çerçevesinde incelenmektedir– dünyevi bir sorun olarak nasıl el aldıklarını göstermek için, üç büyük filozofa, Thomas Hobbes, David Hume ve Immanuel Kant'a göz atmak istiyorum. Bunu yaparken kronolojik sırayı sistematik nedenlerden dolayı tersine çevireceğim. Bunun bize aynı zamanda Hobbes'un ihmal edilen felsefi ve bilimsel derinliğini göstereceğini umuyorum.

a. Kant'ın çekingen fakat açık dünyevi duruşu

Kant ahlak felsefesini temellendirirken insanın toplumsal ilişkilerinin temel alınması gerektiğinden hareket etmektedir. Kant'a göre insan, felsefi bir bilim olan etik çerçevesinde ancak insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde kendisini dışa vuran ahlaki soru ve sorunları kavrayabilir. İnsanın kendisi ve inandığı tanrısı arasında kurduğu ilişki, felsefi bir disiplin olarak etiğin konusu değildir. Dolayısıyla etikin birtakım teolojik ilkeler üzerine kurulması mümkün değildir. Şöyle diyor Kant: "...iç yasamanın (vicdan yasamasının) salt pratik felsefesi olarak etikte bizim açımızdan kavranabilir olan, insanın insan karşısındaki ahlaki ilişkileridir: bu konuda tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişki hüküm sürdüğü konusu, onun sınırlarını aşmaktadır ve bizim için ne yazık ki kavranması mümkün değildir; bu, yukarıda iddia edilmiş olanı teyit etmektedir: etikin karşılıklı insan ödevlerinin sınırlarının ötesine geçmesi mümkün değildir."[30]

Görüldüğü gibi Kant açısından ahlak felsefesinin, insanın insanla olan ilişkilerini temel alıp, bu ilişkilerde ortaya çıkan ahlaki ilke ve sorunları araştırma konusu yapması gerekmektedir. İnsanın tanrısıyla kurmuş olduğu ilişkiler ahlak felsefesinin araştırma konusu değildir. Kant burada teolojinin artık ahlaki değer ve yargılara temel oluşturamayacağına dair az çok açık bir duruş sergilemektedir. Fakat eğer burada Kant'a işin kolayına kaçtığına dair bir suçlama yöneltilecek olursa, bu elbette çok yersiz olmayacaktır. Zira eğer ahlak felsefesinin teolojiye dayandırılması gerektiğine dair iddialar ileri sürülüp bu doğrultuda argümanlar geliştirilmeye çalışılıyorsa, filozofun bu konuda bir şey bilinemeyeceğini ileri sürüp susması felsefi açıdan çok güçlü bir duruş olmayacaktır.

30 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Örf ve Adetlerin Metafiziği), Werkausgabe, c. 8 içinde, yay. Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.:Suhrkamp Verlag, 1977), 632. (parantez içi bana ait)

Zira felsefi düşünümün kendisini az çok sistematik olarak dışa vurduğu İyonya felsefesinden beri, güçlü bir ahlak felsefesinin ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirilmiş olması gerektiğini biliyoruz. İçinde değer yargıları ve değer yargılarına dair kıstaslar barındırdığı için, ahlak felsefesinin, estetik ile de sistematik bir bütünlük oluşturması zorunludur. Bu nedenle, filozofun, teolojinin ahlak felsefesinin alanına girip ona birtakım görevler atfetmeye kalkması karşısında suskunluğu tercih etmesi, ikna edici bir şekilde açıklanamaz.

b. Hume'un adalet düşüncesini insanlığın koşulları ve gereksinimleri ile ilişkilendirmesi

Kant'ın bu çekingen tavrını sergilerken kendine örnek aldığı David Hume, bu konudaki düşüncesini çok daha açık bir şekilde ifade eder. Hume'a göre bir değerler sistemi olarak ahlak da, ahlak felsefesi çerçevesinde araştırılan ve erdemler kataloğunda yer alan adalet de –ki adalet, "bilgelik", "cesurluk" ve "ölçülülük" erdemleri ile birlikte dört "kardinal erdemi" oluşturur– insanlığın koşullarından ve ortak yaşamın doğal olarak beraberinde getirdiği gereksinimlerden ortaya çıkar. Şöyle der Hume: "...insanlığın koşullarından ve gereksinimlerinden ortaya çıkan bazı yapay veya icat olmasıyla haz ve onay üreten erdemler vardır. *Adaletin* bu türden [bir erdem] olduğunu ileri sürüyorum..."[31]

Görüldüğü gibi, Hume, bir erdem olarak adaletin, insanlığın içinde bulunduğu koşullardan kaynaklandığını ileri sürüyor. Hume'a göre adalet kurumu, insanların ortak yaşamlarından kaynaklanan gereksinimlerine yanıt vermek için bizzat insan (özellikle politikacılar) tarafından icat edilmiştir.

Hume'un bu belirlemesinin açık ve seçik olarak anlaşılması için, yukarıdaki alıntıda kullandığı "yapay" kavramını, buna karşıt anlamda kullandığı "doğal" kavramıyla ilişkilendirerek biraz açalım. Hume, erdem kuramı çerçevesinde "doğal erdem" (*natural virtue*) ile insanın ürünü olan "yapay erdem" (*artificial virtue*) arasında ayrım yapar. Hume, "doğal olan" (*natural*) kavramını "yapay olan" (*artificial*) kavramına karşı kullanmaktadır. Doğal erdemler, doğadan kaynaklanan kendiliğinden ve "düşünme ve yansısal düşünmenin müdahalesi olmadan doğrudan orijinal ilkeden gelmektedir"[32]. Buna karşın yapay erdemlerin keşfedilip kurulabilmeleri için düşünme, özellikle yansısal düşünme (reflexion) gerekmektedir. Bu noktada Hume'u doğrudan aktarmak yerinde olacaktır: "...adalet ve adaletsizlik duygusu doğadan gelmemektedir, fakat zorunlu da olmakla birlikte yapay olarak eğitimden ve insan anlaşmalarından kaynaklanmaktadır."[33] Bu ne-

31 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), 477 (vurgu Hume'a ait).

32 A.g.e., 484.

33 A.g.e., 483.

denle "*adaletin kuralları, insan edimi* (sanatı) *sonucu tesis edilmiştir.*"[34] Hume'un adaleti "yapay" bir erdem olarak tanımlamasının nedeni budur. Görüldüğü gibi Hume, adaletin bir erdem olarak ancak insan edimi yani yapay olabileceğini ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle bir erdem olarak adalet, ne doğal ne de tanrısal bir kurum olabilir. Tersine, adalet, insanın içinde bulunduğu koşullara göre ilişkilerini düzenlemek üzere oluşturduğu bir kurumdur.

c. Hobbes'un toplum ve devlet kuramı neyin kuramıdır?

Hume'un doğal erdem ile yapay erdem arasında yapmış olduğu anlamlı ayrıma aşağıda tekrar döneceğim. Adalet kuramının dünyevileştirilmesinin ne anlama geldiğini incelemeye girişirken bütünlüklü bir tablo elde edebilmek için şimdi Yeniçağ ile başlayan dünyevileştirme yöneliminin büyük mimarlarından Thomas Hobbes'a geri gitmek gerekiyor. Hobbes, toplum ve devlet kuramını, böylelikle adalet kuramını doğrudan toplumsal ilişkilerden hareketle açıklamaya girişir. Şöyle der Hobbes: "Ortak gücün/iktidarın olmadığı yerde, yasa olmaz: yasa olmayan yerde, adaletsizlik olmaz. Savaşta zor ve hile iki kardinal erdemdir. Adalet ve adaletsizlik bedenin ve zihnin yetileri değildir. Eğer öyle olsaydı, onlar, dünyada tek başına olan bir insanda da, duyuların ve tutkuların olduğu gibi, olurdu. Onlar, toplumda olan insanlarla ilişkili niteliklerdir, tek başına olanlarla değil."[35]

Hobbes bu yönelimiyle kendinden yüz yıl önce Machiavelli'nin başlattığı toplum ve siyaset felsefesini dünyevileştirme eylemini doğayı da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bunu herhangi bir teolojik kavrama ya da kategoriye başvurmadan yapmıştır. Böylelikle o, insanın bütün dünyasını dünyevi araçlarla açıklamaya girişmiş büyük "mekanik materyalist" bir filozoftur. Hobbes, bu cesur girişimi nedeniyle sonraki yüzyılların toplum ve siyaset felsefesini bugüne kadar derinden etkilemiştir.

Hobbes'un felsefi sistemini, insanın bütün dünyasını, evreni ve doğayı, evrene bakışını, duygu ve düşünce dünyasını, manevi değerlerin kaynağının ve neliğinin açıklamasını bir bütün olarak dünyevi bir bakıştan hareketle temellendirmeye yöneldiğini göstermek çok zor değildir. Bunun için, bütün sistemin farklı boyutlarını bir arada tutan "doğuştan ideler" düşüncesi karşısında sergilediği ilkesel gerçekçi epistemolojik duruşu göz önüne getirmek yeterlidir. Fakat burada soruya daha çok Hobbes'un insan düşüncesi, toplum ve devlet felsefesi çerçevesinde sergilediği kuramsal tutuma bakarak değinmek istiyorum. Bunun aynı zamanda Yeniçağ ve Modernlikte toplum ve devlet kuramcılarının nasıl çalıştığına da açıklık getireceğini umuyorum.

34 A.g.e., 384 (vurgular Hume'a ait- parantez içi bana ait)

35 Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Malesworth), c. 3 içinde (Londra, 1839), 115.

Hobbes, insan ilişkilerine dair açık ve seçik çözümlemeleriyle tanınan bir 17. yüzyıl materyalist filozofudur. Radikal iddiaları nedeniyle hem son derece itici hem de cezbedici bir düşünür olarak görülmüştür. Birbirine neredeyse taban tabana zıt yorumcuların hem saldırılarına maruz kalmıştır hem de dostane sempati duygusuyla kucaklanmıştır. Fakat hemen herkes, C. B. Macpherson'ın deyimiyle, onun hiç "hoş olmayan devlet kuramı"[36] karşısında bir rahatsızlık duyar. Bu, neredeyse herkesin şimşeklerini üzerine çeken teorik duruşundan kaynaklanır. Fakat bu konuda Hobbes'un yeterince anlaşılmadığı kanısındayım. Zira kanımca Hobbes'a ilişkin duyulan bu rahatsızlık, daha çok, onun son derece itici olan devlet ve toplum kuramının, neyin kuramı olduğu konusunda çoklukla yeterince açık bir fikre sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır. Hobbes'un ortaya koymuş olduğu devlet ve toplum felsefesini, gerek büyük teorik sorular gerekse pratik sorunlar için verimli kılabilmek adına, öncelikle onun ortaya koyduğu kuramla ne yapmak istediği sorusuna açıklık getirmek gerekmektedir.

Hobbes'un toplum ve devlet kuramının fantezide türetilmiş bir "kötü insan" imgesi üzerine kurulu olduğu yaygın bir kanıdır. Böylelikle onun fantastik bir toplum ve siyaset kuramı türettiği düşünülür. Bu genellikle onun kötü insan düşüncesine ve "korkak bir adamın döneminin dengesiz siyasi koşullarına tepkisine"[37] bağlanır. Döneminin güncel meseleleri elbette her duyarlı filozof gibi Hobbes'u da etkilemiştir. Felsefi sistemini ortaya koyduğu yıllarda bütün Avrupa'da yakın zamanda yaşanmış ve yaşanan iç ve dış savaşlar, onun düşüncelerini derinden etkilemiştir. Fakat bundan hareketle Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesinin dönemin savaşlarına bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürmek, onun bir toplum ve siyaset felsefecisi olarak tarihsel anlamını küçümsemek olur. Carl Schmitt gibi, insanlığa karşı suç işlemiş Nazi hareketinin siyaset kuramcılarının yaydığı bu kanının maddi bir temeli yoktur. Hobbes'un temel amacı, ne fantezide türetilmiş bir "kötü insan" düşüncesinden hareketle ne de döneminin savaşlarının sunduğu karmaşa ve korku verici tabloyu temel alarak felsefi bir duruş ortaya koymaktır. Hobbes, basit bir şekilde fantezisinde türettiği bir siyaset antropolojisini temel alıp, bundan bir toplum ve devlet teorisi türetmemiştir. Tersine, o, 17. yüzyılda artık iyice belirmeye başlayan modern toplumun bütünlüklü kuramsal bir temsilini sunmaya çalışmaktadır. Kısacası; Hobbes, çağını düşüncede kavramaya çalışmaktadır.

Hobbes'un kuramlaştırmaya çalıştığı topluma ister "sivil toplum" diyelim, ister "burjuva toplumu", isterse kapitalist toplum; bu, ele aldığımız konu bağlamda

36 C. B. Macpherson, "Hobbes Today", The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d'Economique et de Science politique, c. 11, no. 4 (Nov., 1945) içinde, 524.

37 A.g.e.

çok büyük bir anlam sorunu yaratmayacaktır. Hobbes, modern toplumun bütünlüklü kuramsal bir tablosunu sunma çabasıyla, Rönesans'tan beri süren ve 19. yüzyılın başlarına kadar devam edecek, yani Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde son ifadesini bulacak olan modern toplumu ve devleti kavramlaştırma çabasının ilk akıl emekçilerindendir. Konuya ilişkin Macpherson şöyle isabetli bir gözlemde bulunuyor: "Hobbes'un ahlaklılığı, temel olarak bir burjuva ahlaklılığıdır. Eğer bu geriye doğru takip edilecek olursa, Hobbes'un, bütün siyaset kuramını çıkardığı insan doğasına dair analizinin, gerçekte burjuva insanının bir analizi olduğu görülebilir; onun psikolojik çıkarımlarının dayandığı açık ve gizli kabullerin hepsi, tuhaf bir şekilde burjuva toplumu için geçerlidir."[38]

Macpherson devam ediyor ve belirlemesini daha da somutlaştırıyor: "Hobbes, insan doğasına, büyük oranda Rönesans kapitalizminin daha eski topluma saldıran üst sınıflarının üyeleri arasındaki sosyal ilişkilerin ürünü olan bir niteliği, soyut olarak atfetmektedir."[39]

Hobbes'un ileri sürmüş olduğu insan düşüncesini, toplum ve siyaset felsefesini, gözlemle olduğu Rönesans kapitalizminin üst sınıf üyelerinin düşüncelerinden, değerlerinden, değer yargılarından ve aralarında oluşan insan ilişkilerinden soyutlayarak kazandığının ve bunu henüz oluşmaya başlamış toplumun bütün ilişkileri için genelleştirerek sunduğunun en iyi kanıtı, *Leviathan*'ın "Güç, Değer, Gurur, Onur ve Değerlilik Üzerine" başlığını taşıyan 10. Bölümü'nde ortaya koyduğu tablo, "piyasa toplumu" tablosudur. Hobbes, söz konusu bölümde, Adam Smith'in, herkesin, var olabilmesi için satacak bir şeylerinin olması gerektiğini düşündüğü[40], piyasa toplumunda, insan da dâhil her şeyin alınıp satılana dönüştürüldüğü (metalaştırıldığı), aynı zamanda güç anlamına gelen ekonomik değere indirgediği insan ilişkilerine dair gözlemlerini şöyle sunuyor: "Bir adamın *değeri* ya da KIYMETİ, her şeyden önce onun fiyatıdır"[41]. Gözlemine şöyle devam ediyor Hobbes: "yani gücünün kullanımı için verildiği kadardır: ve bu nedenle mutlak değildir: fakat başka birisinin gereksinimine ve değer yargısına bağlıdır."[42] Biraz aşağıda gözlemlerini şöyle toparlıyor Hobbes: "Ve diğer şeylerde olduğu gibi insanlarda da fiyatı belirleyen satıcı değil, alıcıdır. Zira bir adama, hemen herkesin yaptığı gibi, kendi değerini en yüksek olarak belirletin; fakat onların gerçek değeri başkalarının biçtiğinden fazla değildir."[43] Hobbes burada tabloyu biraz genişletip piyasada

38 A.g.e., 525.

39 A.g.e., 526.

40 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (bundan böyle *Wealth of Nations*), yay. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd, c. 1 (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), 37.

41 Hobbes, T., *Leviathan*, s. 76.

42 A.g.e.

43 A.g.e. (Macpherson, benzer ifadeler için ayrıca s. 78'e işaret ediyor).

fiyatların belirlenme süreçlerinin bir kesitini betimlemektedir. Bu ise, Hobbes'un toplum ve devlet kuramını, döneminin (Rönesans kapitalizminin) kuramı olarak anlamak için ileri sürülen argümanları ayrıca güçlendiriyor. Şimdi artık yukarıda söylenenlerin ışığında şu sonucu çıkarabiliriz: Hobbes, toplum ve devlet kuramında temellendirici işleve sahip insan düşüncesine, insana dair bir takım fantastik türetmeler sonucu ulaşmamıştır; tersine, toplum ve devlet kuramına, modern toplumun belirmiş olan yapısal özelliklerine, ortaya çıkardığı insan tipine ve oluşturduğu insan ilişkilerine dair gözlemlerinden hareketle genelleştirmeler yaparak ulaşmıştır. Hobbes'un toplum ve devlet kuramını ortaya koyarken temel aldığı kavramlar, son derece dünyevi gözlemlere dayanmaktadır ve görüldüğü gibi böylelikle Hobbes, bütün bir insan düşüncesini, toplum ve devlet kuramını dünyevileştirmektedir.[44] Hobbes'un bu yönelimi, daha sonra gelişen bütün toplum ve devlet kuramlarına temel oluşturmuştur.

5. Hobbes'un adalet kuramını dünyevileştirmesinin anlamı

Aydınlanmacılar, adalet düşüncesini, ahlak teorisini, toplum ve devlet kuramını neden bir "ilahi" ya da "doğaüstü" güce dayandırmıyorlar? Aydınlanmacı düşünürler, "ilahi adalet" düşüncesine neden doğrudan saldırıp adalet düşüncesini teolojik çerçeveden kurtarmaya çalışıyorlar? İnsanın doğayla, bireyin toplumla, halkın ve bireyin devletle ilişkisini neden dünyevi gözlemlerden hareketle genelleştirerek açıklamaya yöneliyorlar? Aydınlanmacı filozofların dünyevileştirme çabası ya tam olarak bilinmiyor ya da –daha sıkça olduğu gibi- bilinçli olarak çarpıtılıyor. Dünyevileştirme bağlamında Aydınlanmacılara yöneltilen en büyük suçlamalardan birisi, onların inanç özgürlüğünü bastırmak istediklerine dairdir. Aydınlanmacılığın insanlık tarihinde başlatmış olduğu dünyevileştirme yönelimi tam olarak ne anlama gelmektedir? Yukarıda da gösterdiğim gibi, Aydınlanmacılık, özgürlükçü bir harekettir. Bu hareket içinde özgürlükçü amacını örneğin Kant gibi sadece "düşünce özgürlüğü" ile sınırlı tutanlar da vardır, Adam Smith ve Hegel gibi daha geniş bir özgürlük kuramıyla çalışıp, bir bütün olarak insanlığın kurtuluşunu insanın bütün ilişkilerini kapsayacak şekilde kuramlaştırmaya çalışan düşünürler de. Fakat Aydınlanmacıların hepsi ilkesel olarak özgürlükçü düşünürlerdir. Bu, Aydınlanmacı hareket içinde ilk bakışta en "itici" öğretiye sahip Thomas Hobbes

44 Yukarıda da belirttiğim gibi Hobbes'un bu dünyevileştirme girişiminin doğa felsefesini, dolayısıyla ontolojiyi ve epistemolojiyi de kapsadığını göstermek, Hobbes'un felsefi sistemini yakından inceleyen birisi için çok zor değildir. Zira Hobbes, sistemine temel olarak, önce doğayı (ontoloji)- ki bu, epistemolojik gerçekçiliği de içerir, sonra insanı ve daha sonra ise, yurttaşı (siyaset) temel alır. Fakat bu ancak başka bir çalışma çerçevesinde ayrıntılı olarak temellendirilebilir.

için de geçerlidir –ki bu iticilik aslında (yukarıda da gösterdiğim gibi) en başta onun teorisinde ifadesini bulan modern insanının içinde bulunduğu durumun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Aydınlanmacıların amacı, inançları bastırmak değildir. Tersine, Aydınlanmacılığın amacı her bakımdan vicdan özgürlüğünü bütün insanlık çapında perspektifsel olarak yavaş yavaş tesis etmektir. Zira "vicdan özgürlüğü" talebi, insanlığın gündemine ilk defa Aydınlanmacılığın mirasçısı olduğu Reformasyon hareketi tarafından taşınmıştır –ki bu kavram, yaygın kanının tersine sadece inananın değil, aynı zamanda düşünenin, (neye inanırsa inansın) inananın ve (nedeni ne olursa olsun) inanmayanın özgürlüğünü de aynı anda kapsamaktadır. Bu kapsamlı özgürlük projesi, ancak tam anlamıyla dünyevi bir kuram çerçevesinde temellendirilebilir ve bütün insan ilişkileri tam anlamıyla dünyevi bir ilke üzerine tesis edilebildiği oranda mümkün olur. Rönesans ile başlayan ve Aydınlanmacılıkta ilk üst uğrağına ulaşan dünyevileştirme yöneliminin kısaca anlamı ve amacı budur.

Bu kapsamlı özgürlükçü yönelim, Aydınlanmacı hareketi, adalet kuramı çerçevesinde insanı etkin, kendi "kaderini" kendisi belirleyen, kendi aklı ve vicdanıyla davranan aktif bir özne olarak kavrama çabasına götürür kaçınılmaz olarak. Zira eğer dünyanın düzeni "ilahi adalet" düşüncesi çerçevesinde iddia edildiği gibi önceden belirlenmiş olsaydı, ona karşı gelinemezdi, ona karşı yapılacak bir şey olamazdı. Yani eğer yeryüzündeki adalet insan tarafından tarihsel olarak değil de; iddia edildiği gibi gerçekten "ilahi bir güç" tarafından belirlenmiş olsaydı, herkesin kendi kaderine razı ve kendi rızkına kayıl olması gerekirdi. Zira ileri sürülen ilahi adalet düşüncesine göre teker teker herkesin dünyadaki yeri, 'ilahi adalet' çerçevesinde kalıcı olarak çok önceden tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu durumda dünyanın düzeni de tanrı tarafından çok önceden belirlenmiştir. Sonuç olarak herkes kendi payına düşen ile ıstıfıl olmak zorundadır. Fakat Aydınlanmacı hareket açısından dünyada toplumsal düzenin yapıcısı da yıkıcısı da, kendi kaderinin yazıcısı da bozucusu da (keyfi olmamakla birlikte) insandır. Hume, "adaletin kuralları, *yapaydır*, fakat onlar, keyfi *değildir*"[45] derken buna işaret eder.

Thomas Hobbes, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde bu temel ilkeden hareket etmektedir. Hobbes'un toplum ve siyaset kuramının şimdiye kadar tam olarak görülmediğini düşündüğüm en güçlü yanlarından birisi, tam da budur: Bazı seçkinleri (örneğin mülkiyet sahiplerini) ya da bir inanç cemaatini (örneğin Hıristiyanları ya da Müslümanları), bir kültür ya da ulusu değil de *insanı*, dünya düzeninin kendi gereksinimlerine göre sürekli değiştirici, dönüştürücü

45 Hume, *A Treatise of Human Nature*, 484.

ve yeniden kurucu öznesi olarak ortaya koymuş olmasıdır. İnsanın toplum ve devlet kuramı çerçevesinde kendi kaderinin yaratıcısı olarak ortaya konabilmesi için en başta iki büyük kuramsal engelin aşılması gerekmektedir. Bunlar, eşitlikçi adalet kuramcısı Hobbes açısından, kronolojik olarak efendi-köle ilişkisini temellendiren Aristotelesçi doğa hukuk kuramı ve "tanrının seçkinleri"-nin adaletini temellendiren "ilahi adalet" tasavvurudur.

Hobbes'un hem Aristoteles'in doğal hukuk teorisine hem de "ilahi hukuk" anlayışına saldırısının temelini "dokuzuncu doğa yasası" oluşturmaktadır. Hobbes, bu "doğa yasası" çerçevesinde insanı "doğadan eşit" olarak tanımlar: "... *her insan, öbürünü kendisinin doğadan eşiti olduğunu kabul ediyor.* Bu kavrayışın ihlali *kibirdir*."[46] Dolayısıyla "salt doğal koşulda, kim daha iyi insandır, sorusunun yeri yoktur. Orada (daha önce gösterildiği gibi) bütün insanlar eşittir. Şimdi var olan eşitsizlik, sivil hukuk tarafından yerleştirilmiştir."[47] O halde, insanlar arasında hüküm süren eşitsizlik bizzat insan ilişkilerinin sonucudur. Bu eşitsizlik ne doğaya ne herhangi bir "ilahi kaynağa" gönderme yapılarak temellendirilebilir ne de hüküm süren toplumsal eşitsizliklerin nedeni olarak gösterilebilir. Bazı insanları efendi ve bazılarını köle yapan, yine insan ilişkilerinin kendilerinden başka bir şey değildir.

Bilindiği üzere Aristoteles, *Politika* adlı eserinde efendi-köle ilişkisini doğal bir kurum olarak tanımlar. Aristoteles'e göre köle doğadan köledir: "doğadan kendisinin olmayıp başka bir adamın olan, doğadan köledir".[48] Aristoteles'in bu belirlemesini kendisinin de açıkça savunduğu normatif bir belirleme olarak almak gerekir -ki bu onun ne kadar sıkı bir aristokratik bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Zira Aristoteles bu belirlemeyi yapmadan önce konuya dair tartışmayı özetlemektedir ve bu bağlamda kölelik kurumunu eleştirenleri aktarmaktadır. Şöyle betimliyor Aristoteles: "Diğerleri efendinin köle üzerindeki tahakkümünün doğaya aykırı olduğunu ve köle ile özgür adam arasındaki ayrımın sadece gelenekten kaynaklandığını ve bunun doğaya aykırı, dolayısıyla adil olmadığını ileri sürüyor."[49] Aristoteles, kölelik kurumunu tarihsel bir olgu olarak açıklamayı ret ederken ilk Stoacılar arasında yeşeren ve sonra Epicurosçuluğa da temel oluşturan doğa hukuku geleneğine saldırmaktadır. Böylelikle Aristoteles, örneğin Cicero gibi bazı geç Stoacılar ve Skolastikler tarafından farklı bir biçimde devam ettirilen seçkinci (*elitist*) doğa hukuku kuramını temellendiriyor. Buna karşın Hobbes, örneğin Elealı Zenon gibi Sto-

46 Hobbes, *Leviathan*, 141.

47 A.g.e., 140.

48 Aristoteles, *Politics, Complete Works of Aristotle*, c. 2 içinde, yay. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991) (1253b24-1254a17).

49 A.g.e., (1253b15-1253b23).

acılar tarafından savunulmuş olan, fakat özellikle Epikurosçu gelenek içinde canlı tutulan özgürlükçü ve eşitlikçi evrensel doğa hukuku geleneğinin mirasına sahip çıkıyor. Şöyle son derece somut bir gözlemle başlıyor işe Hobbes: Aristoteles, "öğretisinin temeli olarak, insanların bazılarını emretmek üzere –ki bununla daha bilge olanları kastetmektedir (örneğin felsefesinden dolayı kendisinin böylelerinden olduğunu düşünmektedir); diğerlerini ise hizmet etmek üzere daha değerli yapmaktadır (bununla güçlü vücudu olanları, fakat kendisi gibi filozof olmayanları kastetmektedir)".[50] Hobbes, Aristoteles'in, insanlar arasındaki eşitsizliğin temeli ve kaynağı olarak doğayı göstermesini akla ve deneyime aykırı, yani saçma buluyor ve bu nedenle hemen saldırıyor Aristoteles'e:

"...sanki efendi ve köle insanların onayıyla[51] değil de zekâ farkı nedeniyle yerleştirilmiştir: bu sadece akla değil, aynı zamanda deneyime de aykırıdır. Zira kendi kendine hükmetmek yerine başkaları tarafından hükmedilmeyi tercih eden çok az aptal vardır: bilgelere kibirleri (...) kendi aklına güvenmeyenlere karşı her zaman, zafer getirmemektedir. O halde, eğer doğa insanı eşit yaratmış ise, bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir. Yok, eğer doğa insanı eşit yaratmadıysa, insanın barış koşullarına ulaşması, ancak eşit şartlarda mümkündür (...) bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir."[52]

Hobbes'un burada dillendirdiği, daha eski Rönesans teorileri çerçevesinde yeniden canlandırılan eleştiri ve eşitlikçi yaklaşım, tüm modern toplum kuramları için rehber olmuştur.[53] O halde, modern toplumu kuramsal olarak ortaya koyma çabalarının daha başında eşitçilik vardır –ki bu aynı zamanda özgürlükçülüğün de doğum belgesini imzalar. Zira bu iki kavram, bugün neoliberal ve neokonzervatif kuramlar çerçevesinde iddia edildiğinin tersine, Aydınlanmacı filozofların gösterdiği gibi, birbirini dışlamaz, tersine, birbirini tamamlar ve şart koşar.

Şimdi, Hobbes'un, Aristotelesçi doğal hukuk kuramının temellerine yönelttiği saldırısını ayrıntılı olarak ortaya koyduktan sonra, "ilahi adalet" teorisine nasıl saldırdığına dönebiliriz. Aristotelesçi doğal hukuk kuramına saldırısı ayrıntılı olarak ele alındığı için, "ilahi adalet" teorisine saldırısı nispeten kısa tutulabilir. Zira Hobbes'un Aristotelesçi doğal hukuk teorisine saldırısı, hemen her bakımdan aynı zamanda "ilahi adalet" teorisi için de geçerlidir. Aristotelesçi

50 Hobbes, *Leviathan*, 140.

51 Hobbes burada "consent" kavramını, daha sonraki açıklamasından da anlaşıldığı gibi, çok alışık olunmayan bir anlamda, köleliğin toplumsal ilişkilerin sonucu olarak oluştuğu anlamında kullanmaktadır.

52 Hobbes, *Leviathan*, s. 140-141.

53 Genellikle Hobbes'a karşı okunan Rousseau, birçok başka konuda olduğu gibi bu konuda da Hobbes'u takip eder ve Aristoteles'e saldırır (bkz: Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul:Say Yayınları, 2008), 59.

doğal hukuk teorisi çerçevesinde temellendirilen "önceden belirlenme" (*predestination*) anlayışı ve aristokratik, seçkici ve pozitivist yaklaşım, "ilahi gücü" kaynak gösteren ilahi adalet kuramı çerçevesinde de devam etmektedir. Hobbes, Aristoteles'in doğa hukuku çerçevesinde temellendirdiği kölelik kurumuna, aklı ve aklın yasalarını ileri sürerek saldırdığı gibi, ilahi adalet teorisine karşı da, aklı ve aklın yasalarını ileri sürerek saldırmaktadır. Şöyle der Hobbes: "Bu nedenle adalet, yani sözleşmeye uymak, aklın kuralıdır. O bize, ne olursa olsun, yaşamımız için yıkıcı olan hiçbir şeyi yapmamayı buyurur. Bu nedenle bir doğa yasasıdır."[54] Buna karşın belki dünyada yaşamın muhafaza edilmesi için doğa yasasını yeterli ve gerekli görmeyenler olabilir. Hatta "ölümden sonra ebedi mutluluğu elde etmek için sözleşmeyi ihlal etmek, gerekli ve bu nedenle adil ve akla uygun"[55] olarak görülebilir. "Fakat insanın ölümden sonraki durumuna ilişkin *doğal* bilgi bulunmamaktadır; inanç ihlalinin karşılığının ne olduğuna dair ise çok daha azdır; sadece doğaüstü bilgiye sahip olduğunu söyleyenlere, ya da o bilgilere sahip olduğunu söyleyenleri tanıdığını söyleyenlere olan inanca dayanmaktadır; inanç ihlali, aklın ya da doğanın algısı olarak adlandırılamaz."[56]

Görüldüğü gibi Hobbes, doğaüstü ya da ilahi bir güce dayandırılan adalet düşüncesinin bilimsel herhangi bir temelinin olmadığını, bunun aklın ilkelerine de dayandırılamayacağını ve akıl yoluyla da açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Hobbes'un Aristotelesçi doğal hukuk kuramına ve ilahi adalet düşüncesine saldırısı, "eski dünya"nın bütün güçlerini karşısına alan topyekûn bir saldırıdır. Zira kuramsal olarak yepyeni bir dünya görüşü ortaya koymak ve buna dayalı olarak dünyayı yepyeni ilkeler temelinde yeni baştan kurmak istemektedir. Bu nedenle Samuel Sorbière'e yazdığı bir mektupta, geliştirmiş olduğu siyaset kuramını, "hemen herkesin düşüncesine saldıran bir siyaset kuramı"[57] olarak tanımlıyordu haklı olarak.

Hobbes'un, ister doğa hukuku geleneğinde olsun, ister ilahi adalet düşüncesi geleneğinde olsun, önceden belirlenim iddiasını kabul etmesi mümkün değildir. Her iki düşünce de, mevcut toplumsal düzenin, insanların herhangi bir katkısı olmadan onlar için (doğa ya da tanrı tarafından) oluşturulduğu ve oluşturulmuş olanın da (buna ister "doğal" ister "tanrısal" diyelim) iyi olduğu (pozitivizm) ilkesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla insanlar için önceden

54 Hobbes, *Leviathan*, 134.

55 A.g.e., 134-135.

56 A.g.e., 135 (vurgu bana ait).

57 Hobbes, Samuel Sorbière'e 22 Mart 1647 tarihli mektup, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, c. 1 içinde, yay. Noel Malcolm (Oxford: Clarendon Press, 1997), 157 (Burada söz konusu olan "siyaset" kavramını bugünkü dar anlamında almamak gerekir. Hobbes, kavramı hem toplum hem de devlet kuramını kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanmaktadır.).

oluşturulmuş olanın, onların hiçbir şekilde erişemeyeceği, kendi güçlerinin dışında olan bazı güçler tarafından kurulmuş olanın ve kontrol edilenin, onların denetiminde olması mümkün değildir. Eğer insanlar kendi koşullarına hâkim olamaz ise, bu, tam da Hobbes'un "insanlığın doğal durumu" başlığı altında betimlediği "her adamın her adama karşı"[58] savaş yürüttüğü bir duruma yol açacaktır. Hobbes ise, tam da bunun karşısında, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde, toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak oluşturduğu güçleri, insanın bizzat kendisinin yaratacağı/yapacağı bir toplumsal düzen çerçevesinde denetim altına almanın zorunlu olduğunu ve insanların da aslında kaçınılmaz olarak bunu yapmaya çalıştığını göstermek ister. Unutmayalım ki; Hobbes'un toplum ve devlet kuramında doğa durumundan çıkıp sivil duruma geçişte taşıyıcı araç işlevi gören toplum sözleşmesini temellendiren, böylelikle de bir bütün olarak toplumsal yaşamı kurucu işlevi gören "ilk ve temel doğa yasası" -ki bu diğerlerine de kaynaklık eder-, aynı zamanda "aklın genel kuralıdır"[59]. Yani söz konusu yasalar doğa yasaları olsalar da; insan aklının bulup ortaya çıkarması ve temellendirmesi gereken yasalardır. Şimdi tekrar Hume'un adalet kuramını tartışırken "doğal erdem" ile "yapay erdem" arasında yapmış olduğu ayrıma dönebiliriz. Hume'un, adaleti doğadan gelmeyen (*non-natural*) ve bu nedenle de ilahi de olmayan, insanın yaptığı ve yıktığı anlamında, insanın kendisinin yaptığı anlamında yapay erdem olarak tanımlamasının arkasında, Hobbes'un burada sergilediğimiz teorik çözümlemeleri yatmaktadır denebilir pekâlâ.

6. Adalet konusunda aydınlanmacı harekette büyük yarılma

Dünyada insanın bütün ilişkilerinde hem kuramsal bir soru hem de pratik bir sorun olarak karşımıza çıkan adalet meselesi, ancak düşüncenin dünyevileştirilmesinden sonra tam anlamıyla kuramlaştırılabilirdi. Yazının bu bölümünün başlığında duyurulan "büyük yarılma" da kendini bu bağlamda göstermektedir. Günlük hayatta insanlar arasındaki sıradan sohbet ve tartışmalarda da gözlenen bu büyük yarılma, Aydınlanmacı düşünürlerin modern toplumun ilişkilerini ve kurumlarını adalet kuramı çerçevesinde kurgularken oluşmaktadır. Burada söz konusu olan iki zıt çıkış noktası ve temel alınan iki zıt ilke vardır. Bir tarafta aklı, aklın yasasını ve yargısını, başka bir deyişle vicdanın adaletini temel alan yaklaşım vardır. Bu duruş, vicdan hukukunu ve akıl yargısını temel alan ereksel yaklaşım olarak da tanımlanabilir. Diğer tarafta ise, özel mülkiyetin ve mülkiyet kurumlarının korunmasını temel alan yasa koyucu

58 Hobbes, *Leviathan*, 113, 115. Bilindiği gibi *bellum ominum contra omnes* Latince deyiminin farklı çevirileri vardır. Hobbes aynı deyimi biraz aşağıda "her birinin her birine karşı savaşı" şeklinde kullanıyor (bkz. *Leviathan*, 117).

59 A.g.e., 117.

olarak sadece devleti tesis etmek isteyen pozitif yasacı yaklaşım vardır. Bu yaklaşım, adalet düşüncesini, özel mülkiyet kurumunu yasalar çerçevesinde teyit eden pozitif hukuk adaletini temel ve çıkış noktası seçerek kuramlaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle bu yaklaşıma özel mülkiyet kurumunu ve pozitif hukuk yargısını temel alan pozitivist-yasacı yaklaşım da denebilir. Aydınlanmacı hareket içinde şekillenen bütün adalet kuramları, farklı biçimde birbirine zıt olan bu iki temel duruş arasında ve etrafında şekillenmiştir denebilir.

7. Büyük yarılmanın konusuna ilişkin Kant'ın bir gözlemi

Yukarıda anılan iki hukuk sistemi arasındaki ilişkiyi, farkı ve hatta çelişkiyi, Immanuel Kant, *Metafizik der Sitten* (Örf ve Adetlerin Metafiziği) adlı eserinde şöyle betimler: "Erdem yükümlülüğü, pozitif hukuk yükümlülüğünden özü itibariyle şu bakımdan farklılaşmıştır: Hukuk yükümlülüğü için bir dış zor, ahlaksal olarak mümkündür; fakat erdem yükümlülüğü yalnızca özgür öz-zor üzerine temellenmiştir."[60]

Pozitif hukuk yargısının geçerliliğini ve yaptırımını garanti etmek için, gerekirse zora başvurma yetkisi ve gücü olan bir kuruma gerek duyulduğu, genel kabul gören bir düşüncedir. Kant burada söz konusu kurumun, pozitif hukukun hak öznesine (yurttaşa) yüklediği ödevin yerine getirilmesi için gerekirse dış zora başvurabileceğine ve bunun da ahlaksal açıdan savunulabileceğine işaret etmektedir. Buna karşın vicdan hukukundan kaynaklanan erdem yükümlülüğünün garantisi söz konusu olduğunda, zor, hak öznesine yani kişiye içseldir. Diğer bir deyişle pozitif hukukun adaleti ile ilgili olarak, hak öznesinin gerekirse dış güç tarafından zorlanması söz konusuyken; vicdan hukukunun adaleti söz konusu olduğunda zoru uygulayacak kurum, hak öznesinin kendisinden başka bir kimse değildir. Burada söz konusu olan zor, hak öznesinin kendisinin kanaatinden, karakter ve irade gücünden başka bir şeyden kaynaklanmamaktadır. Bu durumda geçerli olan elbette gönüllülük ilkesidir. O halde, pozitif hukuk kurumu, dış zora başvurduğu için "negatif özgürlük" ilkesini temel alırken; vicdan hukuku ilkesel olarak "pozitif özgürlük" ilkesini temel almaktadır. Kant'ın işaret etmiş olduğu bu iki adalet kurumu arasındaki temel ayrım budur. Günlük dilde ve hayatta da yansımasını bulan bu ayrım, Aydınlanmacı filozoflar arasında büyük bir yarılmaya yol açmıştır.

60 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 512.

8. Adalet kuramına vicdan hukukunu ve aklın yargısını temel alan Descartes'ın ereksel yaklaşımı

Vicdan hukukunu ve akıl yargısını temel alan ereksel yaklaşım, Aydınlanmacı hareket içinde ilk olarak Descartes tarafından ifade edilmiştir denebilir. René Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı esrine yazdığı "atıf yazısı"nda (*Epistola Dedicatoria*) vicdan hukukuna ve akıl yargısına dayanan adalet düşüncesini, erdemli bir insan betimlemesinde şöyle ifade eder: "Aklını gücü yettiği ölçüde her zaman iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve kalıcı iradeye sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilgedir; ve yalnızca bundan dolayı *adalet*, yüreklilik ve ölçülülük erdemlerine ve diğer tüm erdemlere sahiptir..."[61]

Descartes, burada yaptığı erdemli insan betimlemesinde insanın belli başlı yetilerini son derece ilginç bir şekilde, birbirini destekleyen, birbirini hem karşılıklı hem de biri hepsini hepsi birini şart koşan bir şekilde bir araya getirir. Onun bu ilkesel yaklaşımı, *Ruhun* İhtirasları[62] adlı eserine de temel oluşturur: Akılını elinden geldiğince "her zaman iyi kullanan", yani düşüncesine ve davranışlarında her zaman *aklın ilkelerini* temel edinen, aklın ışığında en iyi olduğu kanısına vardığı şeyi düşünmek ve yapmak için gerekli *medeni cesareti* (ki akıl bunu emretmektedir) gösterebilen, bütün işlerinde aklın ilkelerinin ışığında en iyi olan olarak belirlenenin en iyi bir şekilde hayata uyarlanması için gerekli kalıcı ve dirençli *iradi güce* sahip olan insan, Descartes'ın gözünde, bilge insandır. Bu ise erdemli; yani adil, cesur, ölçülü ve başka bütün erdemlere sahip olmanın önkoşuludur. O halde, Descartes'a göre adil insan olabilmek için, bilge olmak gerekmektedir ve bilge olabilmek için de aklını kullanma konusunda gerekli medeni cesareti ve iradi gücü gösterebilmek şarttır. Fark edildiği gibi burada bilgelik ve aklını kullanma gücü, adil olmanın hem önkoşulu hem de kaynağıdır.

9. Thomas Hobbes, pozitif hukuk ve özel mülkiyetçi adalet tanımlaması

Thomas Hobbes, modern toplumu, henüz başlangıç aşaması sayılabilecek Rönesans döneminde görülebildiği kadarıyla, bütün ilişkileri, kurumları ve çelişkileriyle betimlerken soğukkanlı bir tablo sunmaktadır. Bu son derece soğukkanlı-gerçekçi betimleme (ki bu, yukarıda işaret ettiğim gibi, insanlık

61 R.Descartes, *Prinzipien der Philosophie* (*Felsefenin İlkeleri*), yay. Christian Wohlers (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005), 5 (Latince ve Almanca). Türkçe çevirisi için bkz: R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul:Say Yayınları, 2008), 28 (Descartes'ın bu eseri altı bölüm olarak planlanmış, ancak sadece dört bölümü yazılıp yayınlanmıştır. Önce Latince yayınlanan, sonra Fransızcaya çevrilen bu eserin Türkçeye sadece ilk iki bölümü çevrilmiştir.).

62 Bkz: R. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011).

halini Yeniçağda ilk anlama, betimleme ve açıklama çabalarındandır), bir toplum ve devlet kuramcısı olarak Hobbes'un asıl gücünü göstermektedir. Bugün açısından bakan birisi için, Hobbes'un modern toplumun sorunlarına dair yapmış olduğu çözüm önerileri son derece naif ve sorunlu gözükebilir. Fakat 19. Yüzyılda örneğin Marx gibi düşünürlerin ürettiği köklü çözüm önerilerini, Hobbes'tan 17. yüzyılda beklemek, kuramın da zorunlu olarak ancak tarihsel olabileceği gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelir. Diğer taraftan, örneğin Nietzsche'nin 19. yüzyılda ve Heidegger'in 20. yüzyılda toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde yaptığı gibi, Hobbes'un 17. yüzyılda modern toplumun yapısal sorunlarına ilişkin yaptığı çözüm önerilerini, ilkesel olarak tekrarlamak, naif olmaktan öte son derece gericidir. O halde konumuz bağlamında da Hobbes'tan en başta öğrenilecek şey, modern toplumun adalet ilişkilerinin ve kurumlarının soğukkanlı bir gözle betimlenip ortaya konmuş olmasıdır.

a. Thomas Hobbes'ta adalet kavramının tanımının içeriği ve biçimi ilgilendiren yanları

Hobbes, kendine has adalet kuramını ortaya koyarken izlemiş olduğu yöntem, bazı yorumcularda Hobbes'ta "içeriksel" (*material*) bir adalet kavramı tanımı olmadığı, dolayısıyla sadece biçimsel (formal) bir tanım olduğu izlenimi uyandırmıştır.[63] Bu, kanımca yanlış izlenim, Hobbes'un, adalet tanımını yaparken, bunu, aslında biçimsel bir kurum olan toplum sözleşmesiyle doğrudan ilişkilendirmiş olmasından kaynaklandırmaktadır. Oysa Hobbes'un adalet kavramına dair tanımının hem içeriksel hem de biçimsel bir boyutu vardır. Her şeyden önce, toplum sözleşmesi, kendinde bir amaç değildir; tersine, o, doğa durumundan çıkıp, toplumsal varlığı ortaklaştırmak üzere kurulmak istenen, toplum durumuna ulaşmak için başvurulması önerilen biçimsel bir araçtır.

Hobbes'un önerdiği toplum sözleşmesi, neredeyse bütün temel toplumsal ve siyasi ilişkileri düzenlemek üzere geliştirilip önerilmiş olsa da, ilkesel olarak bir araçtır, toplumsal yaşamı, bazı ilkeler çerçevesinde mümkün kılmak için, herkesin herkesle imzalaması gerektiği düşünülen bir sözleşmedir. Sözleşmeler doğaları gereği içeriksel olanı, yani maddi olanı biçimsel olarak teyit etmek amacıyla yapılırlar. Hobbes, adalet kavramını tanımlarken bu iki boyutu birden dikkate alır. Hobbes, içeriksel adalet tanımını da toplumun ortak yaşamının amacını belirlediği bağlamda yapar. Fakat Hobbes *Leviathan*'da formal tanım ile içeriksel tanımı sunarken, mantıksal sıralamada önceliği formel tanıma verir. Yani yapılan toplum sözleşmesine uymayı, adaletin gereğini yerine getirmek olarak tanımlar. Bu nedenle, yorumcular, Hobbes'ta içeriksel tanı-

63 Örneğin David P. Gauthier, *The Logic of Levithan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (*Leviathan'ın Mantığı: Thomas Hobbes'un Ahlak ve Siyaset Kuramı*) adlı çalışmasında "Hobbes, adalet kavramına ilişkin içeriksel (material) bir tanım" sunmadığını ileri sürer (Oxford, New York :Oxford University Press, 2000), 61).

mın olmadığı yanılgısına düşer. Oysa Hobbes'un önerdiği toplum sözleşmesinin, yani sözleşme aracılığıyla kurmayı önerdiği toplumun ortak yaşamına anlam vereceğini düşündüğü maddi bir içerik vardır. Yakından bakalım. Şöyle diyor Hobbes: "...*adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir.* Bu nedenle, *kendisinin olanın*, yani mülkiyetin, olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur..."[64] Burada Hobbes'un, adaleti, herkese kendi mülkiyetini vermek olarak tanımlaması bile onun salt formal bir adalet kavramına sahip olmadığını, tersine, aynı zamanda içeriksel bir adalet kavramına sahip olduğunu göstermeye yeter. Fakat savımı daha güçlü bir şekilde temellendirmek için bir pasajı daha aktarmak istiyorum. Hobbes, yapılan sözleşmeye uymanın, adaletin gereğini yerine getirmek olduğunu en çok vurguladığı durumlarda bile, sanki meselenin sadece biçimsel bir mesele olmadığını göstermek istercesine, önermiş olduğu sözleşmenin materyal bir içeriğinin de olduğuna sıkça işaret etmekten geri durmaz. Hobbes *Leviathan*'da şöyle ilginç bir belirlemede bulunur: "Bu nedenle, adil-olanın ve adil-olmayanın adlarından söz edilebilmek için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi beklediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri *mülkiyeti* koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir; ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur."[65]

Sanırım bu pasajdan sonra artık Hobbes'un adalet kavramının sadece formel bir tanım içermediği apaçık ortaya çıkmıştır: sözleşmeyi yapanlar, sözleşmeye uymakla aslında hem özel mülkiyet kurumunu hem de devletin öncelikli işlevini içselleştirmiş oluyorlar. Böylelikle aynı zamanda adalet kurumunun hem biçimsel hem de içeriksel gereklerini yerine getirmiş oluyorlar. O halde; Hobbes'un adalet kavramına dair tanımı, sadece biçimsel değildir. Tersine, onun adalet kavramına dair tanımında, içeriksel tanım, biçimsel tanıma temel oluşturmaktadır.

b. Thomas Hobbes'un adaletin neliğine dair yaptığı tanım önerisinin anlamı

Hobbes'un tasavvur ettiği toplum sözleşmesinde toplumsal yaşama ilişkin birkaç farklı amacın bir arada tanımlandığı pekâlâ ileri sürülebilir. Bugün açısından uyuşmaz gözüken iki amaç, Hobbes'un toplum sözleşmesinde birbiriyle içsel olarak ilişkilendirilir. Bunlar: *birincisi*; toplumsal barışın sağlanması ve yaşamın olumlanması; "birinci ve temel" ve ikinci doğa yasalarının içeriği

64 Hobbes, *Levithan*, 131 (vurgular Hobbes'a ait).
65 A.g.e. (vurgu bana ait).

kanımca budur[66]; *ikincisi*; yukarıda da gösterdiğim gibi, barışı sağlamayı ve yaşamı olumlamayı amaç edinen birinci ve ikinci doğa yasası, üçüncü doğa yasasına kaynaklık eder. İlk iki doğa yasasının bir yerde doğal sonucu olarak ortaya çıkan üçüncü doğa yasası, yaşamın olumlanması ve barışın tesis edilmesi için özel mülkiyetin gerekliliğini temellendirmeyi ve herkesin ortak gücünün toplamından daha güçlü olarak kurulacak "sivil güç" tarafından korunmasının gerekli olduğunu göstermeyi amaçlar. Zira Hobbes'a göre, "...ortak varlığın (*commonwealth*) olmadığı yerde hiçbir şey adalet dışı olmaz. Böylelikle adaletin özü, ahitlerin geçerliliğini muhafaza etmektir: fakat ahitlerin geçerliliği, sadece insanları onlara uymaya zorlayacak yeter sivil gücün oluşmasıyla başlar: ve peşinden mülkiyet de başlar."[67]

O halde, toplum, mülkiyetin, yani senin olan ile benim olan arasındaki ayrımı teyit etmek için kurulmak istenmektedir. Bu nedenle barışı tesis etmek ve yaşamı olumlamak için sözleşmenin imzalanmasıyla oluşacak olan toplum (*commonwealth*), yapılacak sözleşmelerin ve anlaşmaların geçerliliğini sağlayacak ve böylelikle mülkiyet kurumunu ("senin olan" ile "benim olan" arasındaki ayrımı) muhafaza edecektir. Ancak bunun sonucu olarak adalet kurumu da tesis edilmiş ve korunmuş olur. Hobbes'a göre, kurulacak olan *commonwealth*'in temel amacı, yukarıda betimlediğim iki amacın (yaşamı olumlayan toplumsal barışın tesis edilmesi ve özel mülkiyet kurumunun muhafaza edilmesi) bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

c. David Hume'un "negatif ütopyası", Adam Smith'in "doğal adalet" yönünde perspektif dönüştürmesi

Yukarıda sergilediğim gibi, "adalet nedir?" sorusuna yanıt arayışı Aydınlanmacı hareket içinde büyük bir yarılmaya sebep olmuştur. Bir tarafta "benim" ve "senin" ayrımını temel alıp, bunu pozitif hukuk çerçevesinde "negatif özgürlük" ilkesinden hareketle kurumlaştırmaya çalışan Hobbes (bu konuda Locke ve Hume, neredeyse birebir Hobbes'u takip eder); diğer tarafta vicdan hukukunu ve yargısını temel alan ve bunu aklın ilkeleri çerçevesinde ereksel açıdan formel bir çerçeveye oturtup tanımlamaya çalışan Descartes vardır. Kant, bu büyük yarılmada kendisini bir sentezci olmaktan çok başarısız bir uzlaştırıcı olarak ortaya koyar. Örneğin Örf ve Adetlerin Metafiziği'nde (*Metafizik der Sitten*'de) sergilemiş olduğu kuramsal tutum çerçevesinde, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde "Karşıtlar" (*Antinomien*; *Antinoms*) bölümünde yaptığı gibi, iki farklı duruşu tanımlayıp, bunları yan yana koyarak bırakmıştır. Bu büyük yarılmada David Hume, yukarıda ortaya koyduğum gibi, "benim" ve "senin" ayrımını

66 A.g.e., 117-118.
67 A.g.e.,.131.

mutlak bir gereklilik olarak kabul ettiği için, kendisini açıkça pozitif hukuk kuramcılarının yanında belirlese de; kanımca aynı zamanda, onun adalet kuramını yorumlayanların bugüne kadar yeterince dikkate almadığı, fakat Hume'un muhtemelen İnsan *Doğası Üzerine* adlı eserine yönelen eleştiriler özellikle de Adam Smith ile yürüttüğü özel tartışmalara tepki olarak *Inquiry*'de dillendirdiği ütopyacı bir yan da vardır. Gerekçeleriyle aşağıda temellendireceğim gibi, Hume'un sergilemiş olduğu bu ütopyacı tutum, "şüpheci" ya da "negatif ütopya" olarak da tanımlanabilir. Adam Smith bu yarılmada kendini sentezci bir filozof olarak belli eden diğer bir düşünürdür. Fakat Smith, Kant'tan farklı olarak bir "antinomi" çerçevesinde iki karşıt duruşu tanımlayıp yan yana koymak yerine, Hume'un negatif ütopyasını olumlu bir perspektif çerçevesinde pozitif bir gelecek tasarımına dönüştürüyor. Böylelikle Smith bir taraftan Hobbes ve Hume'un mevcut duruma dair tarihsel bakışını diğer taraftan Descartes'ın perspektifini bütünlüklü bir toplum kuramı çerçevesinde bir araya getirip sentezlemiştir denebilir. Ben bunu Hume'da olan şüpheci ya da negatif ütopyanın Smith tarafından pozitif ve çok daha verimli bir perspektife dönüştürülmesi olarak tanımlıyorum.

10. David Hume'un şüpheci ya da negatif ütopyası

Thomas Hobbes'un yukarıda aktardığım belirlemesine geri dönelim. Hobbes, 17. yüzyılın ortalarında "Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, *benim* ve *senin* ayrımının bulunmaması"dır[68] belirlemesini, sorunsuz bir belirleme olarak sunabiliyordu. Hobbes, benimki (*mine*) olan ile seninki (*thine*) olan arasındaki ayrımın, yani özel mülkiyet kurumunun tespit ve teyit edilmesini, toplumsal barışın tesis edilmesi için bir önkoşul olarak tanımlamış olmakla, özel mülkiyet kurumunun kökenini ve nedenini açıklamış olmuyordu. Zira 18. yüzyıl filozofları açısından Hobbes'un tanımlamış olduğu, mülkiyet ilişkilerinin özel mülkiyet kurumu çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğine dair perspektif, geçerliliğini olduğu gibi korusa da; John Locke'un mülkiyetin ve özel mülkiyetin kökenini ve gerekliliğini açıklama çabası, özel mülkiyet kurumunun kuramsal sorularını ile pratik sorunlarını da açığa çıkarmıştır. Özellikle özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini savunmaya çalışırken Locke'un girişmiş olduğu toplumsal eşitsizliği savunma çabası, modern toplumun da büyük yapısal sorunlarını ortaya seriyordu. Bu nedenle 18. yüzyıl filozofları özel mülkiyet kurumunu ve buna dayalı toplumsal eşitsizlikleri henüz hüküm süren feodal düzen karşısında gerekçelendirirken bunu aynı zamanda bir sorun olarak da ele alıp ortaya koyma gereği duymuşlardır. David Hume, özellikle Smith ile yürütmüş olduğu tartışmalardan sonra, bu filozofların başında gelir. Bu nedenle Hume, Locke gibi emek kuramını temel ala-

68 T. Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005), 96.

rak mülkiyet ve özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini savunmaya çalışırken; bunu Locke gibi basit bir şekilde ileri sürmez. Tersine, özellikle Adam Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı* (*The Theory of Moral Sentiments*) eseri yayınlandıktan sonra, özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini ve onunla doğrudan ilişkili olan toplumsal eşitsizliği gerekçelendirirken, ikna edici nedenler ileri sürme gereği duyar. İşte Hume, benim "şüpheci" ya da "negatif ütopyacı" duruş dediğim duruşunu bu bağlamda formüle eder.

Hume'a göre, benimki ile seninki arasındaki ayrım, kökeni doğanın belirlediği kıtlıktan kaynaklanmaktadır. Eğer doğa, "insan soyuna bütün *dış* rahatlardan *bolca*" vermiş olsaydı, "her bireyin gidermek istediği doymak bilmez gereksinimleri veya lüks tasavvurunun arzu ettiği ya da istediği her şey"[69] neredeyse kendiliğinden karşılanmış olacaktı. Bolluğun olduğu yerde mülkiyet kurumuna gerek kalmazdı, ve senin-benim ayrımı bir anlam ifade etmezdi. "Bu durumda adalet, tamamıyla yararsız olacağı için, gereksiz bir tören olurdu ve muhtemelen erdemler kataloğunda yeri olmazdı."[70] Doğal olarak böyle bir "mutlu durumda her türlü diğer sosyal erdem serpilip saçılır ve on kat büyür; fakat dikkatli, kıskanç adalet erdemi bir defa bile hayal edilmezdi."[71] Zira Hume'a göre bugün insanlığın içinde bulunduğu kıtlık koşullarında bile bol olan şeyi ortak mülkiyet olarak bırakıyoruz. Bolluğun, dolayısıyla her şeyin ortak olduğu durumda: "herkes (...) birbirleri için ikinci kendisi olurdu, kıskançlık, ayrım, bölme olmadan herkes bütün çıkarlarını herkesin takdirine bırakırdı. Ve bütün insan soyu tam bir aile olurdu; orada her şey mülkiyete bakmadan ortak olurdu ve serbestçe kullanılırdı; fakat aynı zamanda sanki bizim kendi çıkarımızı çok yakından ilgilendiriyormuş gibi her bireyin bütün gereksinimleri de dikkate alınırdı."[72]

İşte burada Hume tam da benim "ütopya" kavramı ile tanımlamaya çalıştığım toplumsal durumu betimliyor. Ne var ki, Hume'a göre, doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan bazı ilkeler, böyle bir durumun oluşmasının önünde engeldir. Doğadan kaynaklanan ilkeler kıtlığa işaret eder. İnsanın doğasından kaynaklanan ilke ise, doğadan kaynaklanan kıtlık nedeniyle, insanın çalışarak özel mülkiyet biriktirme zorunluluğuna işaret eder. Hume burada "bencil insan" tasarımıyla iş görür. Doğası gereği bencil olan insan, emeği ile doğadan kazandığı şeyi doğrudan özel mülkiyetine geçirmeye çalışır. Bu nedenle doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan ilkelerden dolayı kaçınılmaz

69 D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (bundan böyle *Enquiries* olarak kısaltılacak), (Oxford University Press, 1989), 183.

70 A.g.e., 184.

71 A.g.e., 183/184.

72 A.g.e., 185.

olarak özel mülkiyet kurumu oluşmaktadır. Madem insan, doğadan emeğiyle kazandığı her şeyi özel mülkiyetine dönüştürmek zorundadır; o halde, adalet, yani seninkiyle (*thine*) benimki (*mine*) arasındaki ayrım, yani özel mülkiyetin kurumsallaştırılması kaçınılmazdır, mutlaktır ve ebedidir. Bu durumda adalet, kamu düzeni için mutlak olarak gereklidir. O halde, "kamusal yarar, adaletin yegâne kökenidir..."[73]

Doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan bu ezeli ve ebedi özel mülkiyet, buna dayalı olan ve kamusal yararın da gerekli kıldığı adalet kurumu, herkesin diğerini kendisinin ikinci beni olarak görmesini engellemektedir; herkesin herkesi, kendisinin ikinci beni olarak görmesi şöyle dursun; tersine ilişkilerde kıskançlık, paylaşım yerine ayrım ve bölme hâkimdir. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da hiçbir bireyin gereksinimleri tam olarak dikkate alınamamaktadır. Kısacası; doğadan kaynaklanan kıtlık sonucu "bütün insan soyu tam bir aile" olamamaktadır. Görüldüğü gibi Hume, burada herkesin birbirini kendisinin ikinci beni olarak görebilmesi ve bütün insanlığın kendisini bir aile olarak kavrayabilmesi için bolluğu, mümkün olmayan bir ön şart olarak formüle ediyor. İşte ben buna Hume'un "şüpheci" ya da "negatif ütopyası" diyorum.

11. Adam Smith'in adalet kuramına getirdiği yeni bakış ve yarattığı perspektif dönüştürmesi

Yazının bu bölümünde amacım, Adam Smith'in son derece kapsamlı ve karmaşık adalet kuramını ortaya koymak değildir. Bu bölümün amacı daha çok, onun, Hobbes'un adalet kuramı ile Descartes'ın adalet kuramını kapsamlı bir adalet kuramı çerçevesinde tarihsel bir perspektifte nasıl bir araya getirdiğini ve böylelikle Hume'un negatif ütopyasını nasıl tersine çevirdiğini, diğer bir deyişle olumlu bir gelecek perspektifine nasıl dönüştürdüğünü göstermektir.

Adam Smith'in, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde ortaya koyduğu adalet kuramı ile adalet üzerine kuramsal düşünümde birçok bakımdan büyük bir tarihsel devrim gerçekleşmiştir. Bu elbette adalet üzerine pratik düşünümü de doğrudan ilgilendirmektedir. Smith'in adalet üzerine hem kuramsal hem pratik düşünüme getirmiş olduğu yeni bakış, onun tarihsel yaklaşımı ile ilgilidir. Toplum, adalet kurumu da dâhil tüm olguları ve yapıları ile geleceği de kapsayan tarihselliği içinde ele alınabildiği oranda tam olarak kavranabilir. Bu nedenle Smith, adaletin hem kuramına hem de pratiğine tarihsel yaklaşır. Bu yaklaşım ona hem Hobbes'ta olduğu gibi özel mülkiyet ilişkilerini ve buna denk gelen pozitif hukuk sistemini hem de Descartes'ta olduğu gibi bilgeliği ve aklı temel alan adalet kuramını –ki Kant, *Örf ve Adetlerin Metafiziği*'nde bu

73 A.g.e., 181.

iki kuramı yan yana koyar (eserin bütün yapısı, neredeyse bu ikilem tarafından belirlenmiştir), kapsamlı bir adalet kuramı çerçevesinde birleştirme ve tarihsel bir bakışta sentezleme olanağı sunar. Smith, Hume'un negatif ütopyasını ancak bu çerçevede tersine çevrilebilir.

Adalet kurumuna ve kuramına tarihsel yaklaşım, Smith açısından adaleti, bütün kurumu ve kuramıyla, ortaya çıkışı, gelişimi, dönüşümü ve gelişim eğilimi içinde ele almak demektir. Bu nedenle Smith, adalet kurumunun kaynağını ve adalet kuramının konusunu, diğer birçok filozofun yaptığı gibi soyut ve bütün tarihi kapsayacak bir şekilde basitçe seninki olan ile benimki olan arasında bir ayrım (mülkiyet) olarak belirlemez. Tersine, örneğin Hobbes ve Hume gibi özel mülkiyeti mutlak bir gereklilik olarak kavramak yerine, özel mülkiyetin ortaya çıkışını, gelişimini, dönüşümünü inceler ve gelecekte alabileceği ve alması gereken hal üzerine şeyin kendisine içkin olandan hareketle düşünümlerde bulunur. Geliştirmiş olduğu tarih kuramı, buna hem temel oluşturur hem de çerçeve sunar.

Bilindiği üzere Smith, düşünce tarihinde aşamalı tarih kuramını ilk ortaya koyan düşünürlerdendir. Smith'e göre toplumlar tarihinin gelişimi, birbirini takip eden dört farklı aşamada olmuştur. Bunlar; "avcılar" (ve toplayıcılar), "çobanlar", "tarım" ve "ticaret çağı"dır.[74] Bu farklı aşamalar arasındaki ayrıma temel oluşturan kıstas, toplumların yaşamını sağlama biçimleridir; yani insanların yaşamlarını idame etmek için *nasıl* ürettiğidir.

a. Sivil hükümet, sivil yasa ve adaletin konusu

Smith, mülkiyet ile hükümetin/devletin ve yasaların oluşumu arasında bir nedensellik ilişkisi kurar. Aynı zamanda özel mülkiyetin oluşması anlamına gelen *seninki* ile *benimki* arasındaki ayrımla birlikte adalet kurumu ve her anlamıyla adalet duygusu da oluşmaya başlar. Bütün bu ilişkiler yumağında kökensel ilk ve belirleyici olan, mülkiyettir –ki Smith burada, hiçbir şeyi diğerine indirgemeden son tahlilde belirleyen ve belirlenenleri tanımlamakla kendisini bir diyalektikçi olarak belli eder. Şöyle der Smith: "Belirttiğim gibi, bütün sivil hükümetlerin/devletlerin ilk ve asıl amacı, devletin yurttaşları arasında adaleti korumaktır ve bireylerin haklarını aynı toplumun diğer bireylerinin ihlal etmesini engellemektir. (...) Birisi, ne zaman hakkı olan ve diğerlerinden haklı olarak talep edebileceği bir şeyden alıkoyulur ya da ona bir neden olmadan zarar verilir veya yaralanırsa o zaman adalet ihlal edilmiştir."[75]

---

74 Bkz.: Smith, A., *Lectures on Jurisprudence* (*Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*), yay. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), 14: "1st, the Age of Hunters; 2dly, the Age of Shepherds; 3dly, the Age of Agriculture; and 4thly, the Age of Commerce".

75 A.g.e., 7.

Bu pasajda Smith, hükümetin veya devletin görevini, bireylerin haklarının birbirleri tarafından ihlal edilmesinin engellenmesi olarak belirliyor. Burada kullanmış olduğu "hak" kavramına birbirini tamamlayan iki farklı açıdan bakıyor. Kavramın ilk anlamında bireyin hakkının kullanılmasının engellenmesi söz konusudur. Diğer anlamında bireyin hakkına doğrudan saldırı söz konusudur. Smith'in hak kavramına aşağıda tekrar döneceğim. Şimdi önce Smith'in yukarıda kullanmış olduğu adalet kavramını, burada işaret ettiği daha önceki bir pasaja dönerek tam olarak belirlemeye çalışalım: "Her hükümet/devlet sisteminin ilk ve asıl amacı, adaleti muhafaza etmektir; bir toplumun üyelerinin birbirlerinin mülkiyetine tecavüz etmelerini ya da kendilerinin olmayana şiddetle el koymalarını engellemektir. Burada amaç, her bir kişiye kendisinin olan mülkiyetin emin ve barışçıl iyeliğini sağlamaktır."[76]

Smith burada Hobbes'tan Kant'a kadar neredeyse bütün klasik modern filozofların kendinde geçerli kabul edip hükümetin/devletin işlevine dair ileri sürdüğü iddiayı betimliyor. Devletin işlevi ve görevi "mülkiyetin emin ve barışçıl iyeliğini" sağlamak ve böylelikle mülkiyet haklarını korumaktır. Mülkiyetin emin iyeliği (söz konusu olan hep özel mülkiyettir) ve mülkiyet hakkının korunması, toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerin barışçıl olmasının önkoşuludur. Bu yasalar ile mümkündür ve devlet, yasalara uyulası için gerekli önlemleri almakla yükümlüdür. Peki, mülkiyet nedir?

Mülkiyet ilişkisi, kalıcı ve sürekli yasal bir iyelik ilişkisidir. Smith'e göre bu ilişki, ilk olarak çobanlar çağında oluşmuştur. Avcılar ve toplayıcılar çağında iyelik ilişkisi kalıcı ve sürekli değildir. Bu çağda insanın sahiplendiği nesneyle kurmuş olduğu iyelik ilişkisi, doğrudan elinde bulundurduğu ve kullandığı zaman ile sınırlıdır.[77] Söz konusu nesneyi elden bıraktığı andan itibaren onunla kurmuş olduğu iyelik ilişkisi de biter. İnsanın mülkiyet ilişkisi çerçevesinde nesneyle kurmuş olduğu ilişki, doğrudan elde tutuyor ve kullanıyor olmaktan bağımsızdır. Mülkiyet ilişkisi çerçevesinde nesneyle kurulan ilişki, diğerlerini, mülkiyet sahibinin izni olmadan onu kullanımdan dışlar. Nesneyle mülkiyet çerçevesinde kurulan ilişki süreklidir; aynı zamanda bu hukuksal bir ilişkidir. Bu nedenle alınıp satılabilir; devredilebilir, hediye edilebilir, miras bırakılabilir. Zira mülkiyet, "bütün başkalarını dışlayan bu bana ait olmalıdır"[78] demektir. Mülkiyet hakkı, mülkiyet nesnelerini kullanma konusunda "tekeller hakkıdır"[79]. Kısacası; mülkiyet sahibi, mülkünü somut olarak kullansın ya da kullanmasın, elinde bulundursun ya da bulundurmasın, hâlihazırda ihtiya-

76 A.g.e., 5.
77 A.g.e., 20: "Toplumun bu çağında mülkiyet, elde tutmadan (*possession*) öte geçmez."
78 A.g.e., 13.
79 A.g.e., 11.

cı olsun ya da olmasın; o izin vermediği sürece mülk nesnesini başka kimse kullanamaz. Bu nedenle toplumda "mülkiyet bütün kavganın büyük kaynağıdır"[80]. Bu nedenle adalet kuramının konusu, "kavganın büyük kaynağı" olan mülkiyetin nasıl düzenleneceği sorusuna bir yanıt bulmaktır. Adalet kurumunun görevi ise, toplumda mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanan kavgaların son bulması ve bir daha olmaması için mülkiyet ilişkilerini iyi düzenlemektir. O halde, adalet kuramının konusu, mülkiyetin düzenlenmesi, yani neyin ne kadarının kimin olduğuna karar vermek için gerekli ilkeler geliştirmektir.

Burada Smith diğer klasik modern filozofların Hobbes'tan beri ileri süregeldiği düşünceyi paylaşır. Fakat Smith'i diğer klasik modern filozoflardan ayıran özellik, yukarıda da işaret ettiğim gibi, hem geçmişe hem de geleceğe tarihsel yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, felsefeye yepyeni perspektifler açar.

b. Mülkiyetin, devletin ve yasaların tarihsel kökeni ve gelişimi

Toplumlar, yaşamlarını sağlamak için, emekleriyle doğayı farklı biçimlerde işler ve edinirler. Diğer bir deyişle toplumlar her çağda geçimlerini farklı biçimde sağlamıştır. Doğayı edinme sürecinde, zamanla sürekli genişleyen ve karmaşıklaşan mülkiyet kurumu ve ilişkileri oluşur; bununla birlikte hükümet/devlet ve yasalar da oluşmaya başlar. Adalet kurumu da ancak bu çerçevede ve ilk olarak mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başlar. Tarih ilerledikçe karmaşıklaşan mülkiyet ilişkilerine göre yasalar ve adalet kurumu da gelişir ve karmaşıklaşır.

Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* (*Lectures on Jurisprudence*)'de Tatarlar (*Tartary*) arasındaki mülkiyet ilişkilerini Kuzey Amerika'da avcılık ile geçinen yerliler arasında olan mülkiyet ilişkileri ile karşılaştırır. Tatarlar arasında hırsızlık "doğrudan ölüm" (*immediate punishment*)[81] ile cezalandırılır. Buna karşın Kuzey Amerika'da avcılık ile geçinen yerliler arasında hırsızlık pek dikkate alınmaz ("theft is not much regarded"[82]). Birbirinden tamamıyla farklı bu iki kültürde hırsızlık konusunda neredeyse birbirinin tamamıyla zıddı iki farklı ceza uygulanmasını Smith mülkiyet ilişkilerine işaret ederek açıklar. Tatarlar "çobanlar çağı"nda yaşamaktadırlar ve yaşamlarını hayvancılık ile idame ederler. Buna karşın avcılığın hâkim olduğu Kuzey Amerikalılar arasında mülkiyet ilişkileri neredeyse hiç gelişmemiştir. Bu nedenle toplumun bu çağında çok az yasaya ya da düzenlemeye gerek duyulur. Smith mülkiyetin oluşmasıyla yasaların ortaya çıkmaya başlaması, dolayısıyla giderek adalet kurumunun (cezalandırmanın) oluşması arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: "toplumun böyle bir çağında...daha az yasa ya da düzenleme gereklidir" ve "bunlar çok ileri gitmez

80 A.g.e., 208.
81 A.g.e., 16.
82 A.g.e.

veya mülkiyetin tecavüzüne bağlı olan cezalandırma o kadar sert olmaz"[83]. Smith, mülkiyet ile yasa ve adalet (*ceza*) kurumu arasında kurmuş olduğu bu nedensellik ilişkisini, gelişen ve karmaşıklaşan bir ilişki olarak bütün çağlara uyarlar. Avcılar çağında mülkiyet ve dolayısıyla adalet kurumunun çok gelişmiş olamayacağını belirttikten sonra şöyle devam eder Smith: "Fakat koyun sürüsü ve küçükbaş hayvan sürüsü beslenmeye başlayınca, mülkiyet de dikkate değer bir alana yayılır; insanların birbirlerine zarar verme olanağı artar ve bu zararlar, maruz kalanlar için oldukça değerlidir. Bu aşamada çok daha fazla yasa ve düzenlemelerin olması gerekir; sıklıkla olabilecek hırsızlık ve soygunculuğun sonucu, en sert ceza olacaktır."[84]

Peki, tarımcılık çağında mülkiyet ilişkilerinde durum nedir ve mülkiyet ilişkilerinde ne değişmiştir? Tarımcılık çağında mülkiyetin konusu artık sadece evcilleştirilmiş diğer canlılar değildir. Buna yeniden üretilen bitkiler ve toprak da eklenmiştir. Diğer bitkiler ve toprak doğrudan hırsızlık ve soygunculuk konusu olamaz. Fakat yine de mülkiyetin konusunun ve çapının genişlemesiyle "mülkiyetin sonlandırılması" (*property may be interrupted*) konusunda yeni yol ve yöntemler eklenmiştir.[85] "Bu nedenle, yasalar o kadar sert olmasa da, sayıları koyun sürüleri çağında olan bir ulusta olduğundan çok daha fazla olacaktır."[86] Ticaret çağında, -Smith kapitalist toplum çağını bu kavramla betimler- "mülkiyetin nesnesinin büyük ölçüde artmasıyla, yasaların da nispeten artması gerekir."[87] Teker teker birbirini takip eden çağlara ilişkin bu gözlemlerde bulunduktan sonra Smith, bütün bir insanlık çağını konu alan soyutlamadan hareketle bütün tarihi kapsayan son derece ilginç genel bir belirleme yapar: "Herhangi bir toplum, ne kadar gelişmiş olursa ve (ülkenin) sakinlerini destekleyen birçok farklı araçlar ne kadar uzun süre taşınırsa, adaleti muhafaza etmek için ve mülkiyet hakkının ihlaline karşı da o kadar çok sayıda yasaya ve düzenlemeye ihtiyaç duyulacaktır."[88]

Tarih ilerledikçe, insanın emeği aracılığıyla doğayla kurmuş olduğu ilişkiler de sürekli değişir, genişler, derinleşir ve bütün bunların sonucu olarak gittikçe karmaşıklaşır. Mülkiyetin nesnesi genişledikçe, geliştikçe ve arttıkça, mülkiyet ilişkileri de gelişir ve karmaşıklaşır. Fakat mülkiyet ilişkilerinin gelişmesi ve karmaşıklaşması, mülkiyetin nesnesinin genişlemesi ve artması, dolayısıyla adaletin konusunun genişlemesi ve karmaşıklaşması, toplumda aynı zamanda potansiyel olarak sürekli artan oranda şiddet tehlikesini de içinde barındırır.

83 A.g.e.
84 A.g.e.
85 A.g.e.
86 A.g.e.
87 A.g.e.
88 A.g.e.

Smith, *Lectures on Jurisprudence* (*Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*)'de bu şiddet tehlikesinin nedenlerini ve biçimlerini bütün insanlık tarihinde incelemeye çalışır. Fakat *Ulusların Zenginliği* kısa başlığı ile anılan eserinde özellikle modern toplumun yapısal sorunlarını inceler.

Smith'e göre, modern toplum, kendisini her şeyden önce herkesi bir nevi "tüccara" dönüştürmekle belli eder. İnsanların modern toplumda varlıklarını sürdürebilmek için sürekli satacak bir şeylerinin olması gerekir. Şöyle der Smith: "İşbölümü tam olarak oluştuğu zaman, insanın kendi emeğinin ürünü, gereksinimlerinin çok küçük bir bölümünü karşılayabilir. O, gereksinimlerinin çok daha büyük bir kısmını, kendi emeğinin ürününün kendi tüketiminin üzerinde ve üstünde olan artı bölümünü, diğer insanların emeğinin ürününün gerek duyduğu artı kısmı ile değiştirerek karşılar. Böylelikle her insan, varlığını değiştirerek sürdürür ya da bir ölçüde tüccar olur ve toplumun kendisi de tam olarak bir ticaret toplumu olur."[89]

Burada Smith, ticaret toplumunda herkese kendisininkinin piyasada gerçekleşen değiş-tokuş üzerinden verildiğine işaret ediyor. O halde, ticaret toplumunda bir bakıma adalet ilişkilerini de şekillendiren değiş-tokuş üzerinden gerçekleşen ilişkilerin niteliğine bakmak gerekmektedir. Görebildiğim kadarıyla Smith bu ilişkileri en az iki farklı düzeyde inceliyor: *bir*; herkesin piyasalarda elindeki metaları satmak üzere herkesle meta sahibi olarak piyasalarda kuruduğu bireysel ilişkiler düzeyinde; *iki*; üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden şekillenen toplumsal yapı ve sınıflar (üretim ilişkileri) düzeyinde. Smith'e göre, "ticaret toplumu"nda (*commercial society*) insan ilişkileri, hangi düzeyde ele alınırsa alınsın, ilkesel olarak güç ve iktidar ilişkileridir.

Piyasalarda değiş-tokuş ilişkilerini tanımlarken, Smith, onları "değişim gücü" (*power of exchange*)[90] olarak tanımlar ve herkes buna sahip olduğu oranda piyasada var olan ilişkiler üzerinde az ya da çok "hükmetme" [91] gücüne sahiptir ve bu gücüne göre de "zengin veya yoksuldur"[92]. Zira ticaret toplumunda elde tutulan "zenginlik", güç ve iktidar (*power*)[93] demektir ve birey, "insan yaşamın gereklerini, rahatlıklarını ve eğlencelerini" az ya da çok bu gücüne göre "tadar"[94] - Smith bu bağlamda açıkça Hobbes'u anmaktadır. Fakat, sadece piyasa düzeyinde kalınırsa, ticaret toplumunda hüküm süren bu güç ve iktidar ilişkilerini, bütün boyutlarıyla, kavrayamayız. Bu güç ve iktidar ilişkilerini bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için, üretim ilişkilerine de bakmak gerekmektedir.

89 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 37.
90 A.g.e., 31.
91 A.g.e., 47.
92 A.g.e.
93 A.g.e., 48.
94 A.g.e., 47.

Zira "ticaret toplumu" "sermayenin" bazı "özel kişilerin elinde biriktiği" bir toplumdur.[95] Sermayeyi elinde tutanlar, "çalışkan insanları" çalıştırmak üzere "doğal olarak" sermayesini işletir. Bunu yaparken amacı elbette kâr edip sermayesini artırmaktır. Fakat bu durumda "çalışan insanlar" (*workmen*) ile "efendiler" (*masters*) arasında üretim sonucu elde edilen ürünün paylaşımı uğruna bir mücadele başlar: "çalışan insanlar, mümkün olduğu kadar çok elde etmeyi; efendiler mümkün olduğu kadar az vermeyi ister. Öncekiler ücretleri yükseltmek, sonrakiler düşürmek için birleşir.", zira bu iki sınıfın "çıkarları hiç bir şekilde aynı değildir".[96] İşte, toplumsal yaşamın her alanında gözlenen bu mülkiyet, güç ve iktidar kavgalarından dolayı "ticaret toplumu"nda herkeste haklı ve zorunlu olarak kendisinin olanın kendisine verilmediğine dair bir kanı oluşur. Bu durumda: "İnsanlar birbirlerinden gördükleri adaletin ihlalini kabullenemeyecekleri için, kamu yetkilisi, bu erdeme uyulması için ortak varlığın (*commonwealth*) gücünü kullanmak zorunda kalır. Bu önlem olmadan, herkes, hakkının ihlal edildiğini sandığı her durumda, kendi hesabını kendi eline alır, sivil toplum *kan gölü ve düzensizlik sahnesine* döner. Bu, herkesin kendi adaletini kendi eline almasıyla oluşabilecek karmaşıklığı önlemek için, dikkate değer otorite elde etmiş bütün hükümetlerin başı, herkese adil davranmaya çalışır ve herkese, hak ihlaline dair her şikâyeti dinleme ve telafi etme konusunda söz verir."[97]

Fakat Smith açısından sivil toplumda pozitif hukuk çerçevesinde gerçekleşen adalet uygulaması, ne kadar tam olursa olsun, büyük sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunların aşılması için Smith, vicdan hukukuna dayalı dikkate değer yeni bir adalet sistemi önerir.

c. Vicdan hukuku, doğal hukuk felsefesi ve adalet kuramında tarihsel yeni perspektif

Herkese kendinin olanı vermek üzere adalet kurumunu işletmek gerekmektedir. Bunun için ise elbette pozitif hukuk sistemini işleten belli bir merkezi otoriteye sahip hükümete/devlete gereksinim vardır. Bütün bunlara karşın sivil toplumun sağlam temellere oturmadığını, sürekli sallantıda olduğunu görmek, Hobbes'un son derece sade analizinden sonra çok zor değildir. Smith ilkesel olarak, Hobbes'un sivil toplumun yapısal sorunlarına dair analizini üstlenir ve bunu John Locke'un sivil topluma dair belirlemelerinden sonra gelişmeye başlayan sınıf kuramı ile birleştirir.[98] Sivil toplumun en büyük sorunu, mülkiyet

95 A.g.e., 65 (67: bu arada toprak da "özel mülkiyet" olarak toprak efendilerinin (*landlords*) elinde birikmiştir).

96 A.g.e., 83.

97 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (bundan böyle *Theory of Moral Sentiments*), yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie (Indiana Polis, Liberty Fund, 1984), 340.

98 Adam Smith'in siyaset felsefesine dair bir deneme için bkz: Doğan Göçmen ve Gazanfer Kaya, "Adam Smith'in Siyaset

ilişkileri ve çatışmaları nedeniyle herkesin teker teker iradesinin toplamından farklı olan bir "ortak irade"nin (*volonté générale*) olmayışıdır. Bu hem bireyler arasında hem de toplumsal sınıflar arasında sürekli bir çatışmaya neden olmaktadır. İşte, Smith, tam da bu bağlamda yeni bir hukuk ve adalet sistemi ve buna temel oluşturabilecek mülkiyet ilişkileri üzerine düşünür. Hem doğrudan kendisi tarafından yayıma hazırlanan eserlerinde hem de öğrencilerinin ders notlarında bu konuda metinlere dayanan yeterince kanıt vardır.

Smith'e göre hukuk ve adalet sisteminin temel amacı, edimlerin gerçekleştiği duruma en uygun yargının gerçekleşmesidir. Smith, bu yargıya göre verilen kararları "doğal adalet" hukuku çerçevesinde görür ve ilkesel olarak üç faklı hukuk sistemi ve adalet kurumu arasında ayrım yapar. Bunlar; "kazuistik" (*casuistry*), "pozitif hukuk sistemi" (*system of positive law*) ve "doğal hukuk felsefesidir" (*natural jurisprudence*).[99] Smith göre, kökleri her ne kadar Antik Yunan felsefesine ve Cicero gibi Latin filozoflarına dayansa da, Ortaçağa özgü "kılı kırk yaran" ve insanı kurallara boğup özgür davranışı neredeyse tamamıyla ortadan kaldıran kazuistik, bir hukuk ve adalet sistemi olarak "tamamıyla ret edilmelidir"[100]. Smith'e göre, toplumsal sistemler, bunlara denk gelen hukuk sistemleri ve adalet kurumları, tarihsel ilerleme kuramı çerçevesinde görülmek ve buna göre değerlendirilmek zorundadır. Bu açıdan bakınca "pozitif hukuk sistemi (...), insanlık duygularının değişik çağlardaki ve uluslardaki kaydı olarak en büyük otoriteyi hak etse de, buna karşın hiçbir zaman için doğal adalet kurallarının tam sistemi olarak görülemez."[101] Zira pozitif hukuk, hep soyut olur ve çıkar kavgalarının dengesine göre keyfi düzenlemelere maruz kalır. Son olarak; Smith'in bazen "adaletin doğal duygusu" olarak da tanımladığı ve bütün "pozitif kurumlardan bağımsız" olması gerektiğini düşündüğü adalet sistemi vardır. Bu, bütün insanlığı temsil eden "özgür vicdan" hukukudur. Smith'in bu düşüncesi, yukarıda işaret ettiğim, Descartes'ın ahlak kuramı çerçevesinde ifadesini bulan akla ve bilgeliğe dayanan hukuk ve adalet sistemini andırmaktadır. Smith, özgür vicdan hukukunun ne olduğunu "tarafsız gözlemci" kavramı altında *The Theory of Moral Sentiments* eserinde kuramlaştırmıştır.[102] Smtih'e göre vicdan hukuku her somut duruma göre şekillenir. Bu nedenle doğrudan duruma en uygun yargıya varma olanağı verir. Vicdan hukuku, diğer taraftan, pozitif kurumlardan bağımsızdır. Bu nedenle

---

Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF), no: 15(2013), 85-109, http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf.

99 Bkz.: Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 339-342.

100 A.g.e.,. 340.

101 A.g.e., 341.

102 Adam Smith'in "tarafsız gözlemci" kuramı üzerine olan çalışamama bkz: Doğan Göçmen, "Adam Smith'in 'Tarafsız Gözlemci' Kavramı ve Ruh-Beden Problemi", Felsefe Logos, 38/2010 (1) içinde, 67-92.

en nesnel yargı sistemine sahiptir.[103] Smith'e göre, vicdan hukukuna dayanan yargı ve adalet sisteminin konusunun ve içeriğinin ne olduğunu belirlemek için yukarıda Hume'un "negatif ütopya" kavramı altında sergilediğim gelecek perspektifine geri dönmek gerekiyor.

Hume, yukarıda herkesin birbirinin ikinci kendisi olması önünde bir engel tanımlıyor: kaynakların kıtlığı. Kıtlığın sonuçlarını tartışırken aynı zamanda herkesin birbirinin ikinci beni olabilmesinin önkoşulunu da tanımlar: bolluk ya da zenginlik. Hume'a göre kıtlık olmasa, özel mülkiyete ve bundan kaynaklanan kavgalara da gerek kalmaz. Zira bolluğun olduğu yerde her şey ortak mülkiyet olarak kalır. Ortak mülkiyetin olması ise, Hume'a göre, herkesin, ötekini kendisinin ikinci beni olarak görmesinin ön koşuldur. Hume, kıtlığın doğadan kaynaklandığından hareket ettiği için, bolluğun da olamayacağını iddia eder. Fakat, Smith pespektifsel olarak Hume'dan farklı düşünür gibidir. Zira *Ulusların Zenginliği* adlı eserinin amacı, bolluğun nasıl oluşabileceğini göstermektir. Hume'un betimlemiş olduğu bolluk durumunu doğadan beklemek doğru değildir. Doğada zaten her şey gerçekten boldur. Kıtlık, doğada bolca varolanın insanın gereksinimine göre işlenmemiş olmasından kaynaklanır. Ve aslında insan, emeği ile arzulanan bolluk durumunu yavaş yavaş bizzat kendisi yaratır. İşte, Smith, geleceğe dair bu bakış açısı ile Hume'un negatif ütopyasını tersine çevirir: insanlık, üretken etkinliği ile zenginleştikçe, herkesin herkesi kendisinin ikinci beni olarak görebileceği arzulanan toplumsal durumu da adım adım kurar. Bu ise vicdan hukukuna dayalı adalet sisteminin zamanla oluşmasını beraberinde getirir.

Sonuç

Bu çalışmada Aydınlanmacı felsefeye bütünlüklü bir bakış atılmaya çalışılmıştır. Bu bakışın amacı, adalet kuramına dair yeni bir bakış açısı yakalamaktır. Böylelikle John Rawls ve Robert Nozick'ın belirlediği adalet tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada önce adalet kuramı çerçevesinde araştırılan konunun, toplumsal yaşamın doğal sonucu olarak oluşan yükümlülüklerin ve hazların herkese en iyi bir şekilde nasıl dağıtılması olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Adorno/Horkheimer ve Foucault'nun Aydınlanmacılık kavramlarının eleştirisi üzerinden tarihsel açıdan olumlu bir Aydınlanmacılık kavramı

103 Smith'e göre özgür vicdan hukukuna dayanan adaletin ne olduğunu burada daha fazla açmak mümkün gözükmemektedir. Konunun toplum ve ahlak felsefesini ilgilendiren boyutlarını değişik yazılarımda ele aldım (bkz: Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'* (Londra: I. B. Tauris, 2007 ve New York: Palgrave Macmillan, 2007). Çalışmayı özetleyen bir çalışma için bkz: Doğan Göçmen, "The 'Adam Smith Problem' and Adam Smith's Utopia", *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, yay. Wade L. Robison and David B. Suits (Rochester:RIT Press, 2012), 45-70 (özellikle s. 60-69). Sorunun doğrudan hukuk felsefesini ilgilendiren boyutunu, Adam Smith'in adalet kuramını ele aldığım başka bir yazımda ayrıntılı olarak ortaya koyacağım.

kazanılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde, Aydınlanmacı felsefe tarafından Hobbes'tan beri toplum ve devlet kuramının ve bu çerçevede adalet kuramının nasıl dünyevileştirildiği sergilenmiştir. Bunu takip eden bölümde, Aydınlanmacı felsefede adaletin neliği üzerine yürütülen tartışmada ortaya biri Descartes'ın diğeri Hobbes'un temsil ettiği iki büyük duruşun çıktığına işaret edilmiştir. Son olarak Smith'in bu iki duruş arasında tarihsel bir bakış çerçevesinde giriştiği sentezleme denemesi ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak; elinizdeki çalışma, Aydınlanmacı felsefeye bütünlüklü olarak bakıldığında, onun bugüne kadar pek dikkate alınmayan bir kurtuluş perspektifi sunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu perspektifin, 19. yüzyılın büyük özgürlük kuramlarının da teorik hazırlayıcısı olduğu, bugün geriye dönük bir bakış ile pekâlâ ileri sürülebilir.

Kaynakça

Aristoteles. *Politics .Complete Works of Aristotle.* c. 2. yay. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Burckhardt, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Kültürü). Frankfurt a.M. ve Leipzig: Insel Verlag,1997.

Descartes, R. *Prinzipien der Philosophie* (*Felsefenin İlkeleri*). yay. Christian Wohlers, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. (Latince ve Almanca).

- *Felsefenin İlkeleri.* çev. Mesut Akınç. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- *Ruhun İhtirasları.* çev. Mahmut Özdil. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011.

Foucault, M. "What is Enlightenment?" ("Aydınlanmacılık Nedir?"). *The Foucault Reader* (*Foucault Derlemesi*) içinde. yay. Paul Rabinow,. New York:Vintage Books, 2010: 32-50.

Gauthier, David P. *The Logic of Levithan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (*Leviathan'ın Mantığı: Thomas Hobbes'un Ahlak ve Siyaset Kuramı*). Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.

Gedö, A. "Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen" ("Faustçu İnsanın Felsefi Yükselişi"), *Philosophie und "Nicht-Philosophie" nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik.* (*Hegelden Sonra Felsefe ve "Felsefe-Olmayan: Kavga Konusu Olan Diyalektik Üzerine İncelemeler*) içinde. Essen:Neue Impulse Verlag 2002: 251-284.

Göçmen, D. ve Kaya, G., "Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF). no: 15(2013): 85-109, http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf.

Göçmen, D. "Adam Smith'in 'Tarafsız Gözlemci' Kavramı ve Ruh-Beden Probleme". Felsefe Logos, 38/2010 (1): 67-92.

- *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'.* Londra: I. B. Tauris, , 2007 ve New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- "The 'Adam Smith Problem' and Adam Smith's Utopia". New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy. yay. Wade L. Robison and David B. Suits. Rochester :RIT Press, 2012: 45-70.
- "Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme". *Afşar Timuçin'e Armağan* içinde. yay. Çetin Veysal ve Zehragül Aşkın. İstanbul : Etik Yayınları, 2010: 211-234.

Harris, C.R.S. "Philosophy" ("Felsefe"). The Legacy of the Middle Ages (*Ortaçağın Mirası*) içinde. yay. C. G. Crump ve E.

F. Jacob. Oxford :Oxford University Press, 1943:227-253.

Hobbes, T. *Leviathan. The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Malesworth). c. 3 içinde. London, 1839.

- Samuel Sorbière'e 22 Mart 1647 tarihli mektup. The Correspondence of Thomas Hobbes. c. 1 içinde. yay. Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press, 1997:155-159.
- *Leviathan.* çev. Semih Lim. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Honnet, Axel / Sar, Martin. "Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik". Foucault, M., *Die Hauptwerke* içinde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2008: 1651-1682.

Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (*Aydınlanmacılığın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature.* ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford:Oxford University Press, 1978.

- *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford University Press, 1989.

Kant, I. "Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung". Werkausgabe. c. 11 içinde. yay. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag,1977: 51-61.

- "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt". *Kant* içinde. yay. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2010: 261-273.
- *Die Metaphysik der Sitten* (Örf ve Adetlerin Metafiziği). Werkausgabe (Eserleri). c. 8 içinde. yay. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.:Suhrkamp Verlag, 1993.

Macpherson, C. B. "Hobbes Today", The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d'Economique et de Science politique. c. 11. no. 4 (Nov., 1945): 524-534.

Michelet, J. *Rönesans.* çev. Kâzım Berker. İstanbul:MEB Yayınları, 1996.

Nietzsche, F. *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* (*Seksenli Yılların Geride Kalanı*), *Werke in drei Bänden* (Üç Ciltte Eserleri). c. 3 içinde. yay. Karl Schlechta, München&Wien: Carl Hanser Verlag, 1977:415-925.

Rousseau, J.-J. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri.* çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

"Rönesans İnsanı" Maddesi: http://en.wikipedia.org/wiki/Polymath, erişim 2 Ekim 2013.

Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* c. 1. yay. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd. Indianapolis:Liberty Fund, 1981.

- *Lectures on Jurisprudence* (*Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*). yay. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein. Indianapolis:Liberty Fund, 1982.
- *The Theory of Moral Sentiments* (bundan böyle *Theory of Moral Sentiments*). yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie. Indianapolis:Liberty Fund,1984.

ARİSTOTELES'TE MADDE

Çağlar Koç*

ARISTOTLE ON MATTER

Abstract

The present article discusses in five sections the Aristotelian concept of "matter" and its function within Aristotle's philosophy. In the first section the topic is generally introduced in a manner largely based on Richard Sorabji's commentary, as it is presented in his book *Matter, Space and Movement*. The second section focuses, then, on a serious difficulty as to the relation between matter and substance. Whereas in the third section Aristotle's position regarding four elements is aimed to be clarified, the forth section handles the reason why for Aristotle matter is the principle of *kinesis* (movement). In the fifth and final section of the article some conclusive remarks are made.

Key Words: matter, Aristotle, substance, change, four elements, movement

Özet

Aristoteles felsefesinde "madde" kavramının oynadığı rolü tartışan eldeki yazı beş bölümden meydana geliyor. Birinci bölümde Richard Sorabji'nin *Madde, Uzay ve Hareket* adlı eserinde Aristoteles'in madde anlayışına getirdiği yorumdan hareketle konuya genel bir giriş yapıldıktan sonra, ikinci bölümde töz ile madde arasındaki bağlantıda ortaya çıkan önemli bir güçlüğün üzerinde duruluyor. Üçüncü bölüm Aristoteles'in dört öğe öğretisi karşısındaki konumunu netleştirme amacını güderken, dördüncü bölüm maddeyi Aristoteles'in gözünde *kinesis*'in (hareketin) ilkesi yapan temel sebepleri ele alıyor. Beşinci ve son bölümde ise makalenin sonucu saptanıyor.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü doktora öğrencisi; e-mail: caglarkoc@dsl.ttmail.com

Anahtar kelimeler: madde, Aristoteles, töz, değişim, dört öğe, hareket

***

1. Nihai özne olarak ilk madde ve Sorabji'nin yorumu

Sorabji *Madde, Uzay ve Hareket*[2] adlı eserinde Aristoteles'in *hupokeimenon* (taşıyıcı) kavramıyla ilgili şu özet görüşü savunur: Fiziksel bir cisim hakkında, sözgelimi bir sandalye hakkında konuşurken, cismi meydana getiren malzemenin, şayet sandalye ahşaptansa demek ki tahtanın, o cisme, yani sandalyeye ait özelliklerin altında yatan taşıyıcı olduğunu söylemek *bu çerçevede* doğrudur. Ama *bir başka çerçevede* tahtanın kendi de dört öğenin (toprak, hava, ateş, su) belli bir terkibiyle meydana geldiğinden, tahtanın altında yatan daha temel bir taşıyıcıdan söz edilebilir pekâlâ. Bir adım daha ileri gidip söz konusu dört öğeyi birer cisimcik sayabilir ve onların da altında yatan en temel taşıyıcıyı merak edebiliriz. İşte bu merak bizi geleneksel Aristoteles yorumlarının vazgeçilmez bir parçası kabul edilen "ilk madde" (*prote hule; materia prima*) öğretisine götürecektir.

Adım adım sıralanacak olursa, Sorabji'nin görüşüne göre, sandalye tahtanın *belirli bir halde bulunmasından*, tahta dört öğenin *belli bir terkibinden*, dört öğe de *ilk maddeden* meydana geliyor. Neticede vardığımız "ilk madde" oluşa ve bozuluşa tabi olmayan bir düzeyi işaret ediyor. Çünkü "ilk madde" teriminin burada üstlendiği görev, sonraki aşamalarda gerçekleşecek değişimlerin altında kalıcı bir taşıyıcı olarak yatanı tayin etmekten ibaret. Bununla birlikte, ilk madde bir töz (*ousia*) değil kesinlikle. İlk maddenin töz olmamasının başlıca gerekçesi bir töze ait maddenin ancak ve ancak o belli töze aidiyeti itibarıyla madde adını almayı hak ediyor olması. Oysa ilk madde "kendi başına"(*kat'auto*; *per se*), bağımsız bir varlığa sahip değil. Aristoteles bu durumu *Metafizik*'te[3] açıkça belirtiyor: "Maddeden, edim olarak [aktüel] değil güç olarak [potansiyel] belli bir varlık [*tode ti*: işte-bu] olan şeyi anlıyorum" (1042a27-28). Başka bir deyişle, maddenin kalıcılığı ancak değişim yoluyla saptanabildiğinden madde daima değişen niteliklere ya da formlara "göreli" bir kalıcılık taşımak mecburiyetinde. Dahası, söz konusu değişimin tözsel olup olmaması maddenin kalıcılığını kesinlikle etkilemiyor. İlk madde her iki durumda da taşıyıcı olmayı sürdürüyor.

2 Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion, Theories in Antiquity and Their Sequel* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

3 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul:Sosyal Yayınlar, 1996); Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, II. cilt (New Jersey: Princeton University Press, 1995).

Öte yandan, *materia prima*'nın kalıcığından ancak ve ancak "değişime" göreli bir şekilde söz edilebiliyor olması *materia prima*'nın analoji düzleminde *materia secunda* (cisimlerin maddesi; cisimleşmiş madde) ile paylaştığı bir karakteristik özelliktir. Şöyle ki, *nasıl ki bir töz değişen niteliklerin öznesiyse, ilk madde de bir tözden öbürüne değişimin öznesidir.* Aristoteles'in kendi sözleriyle ifade edecek olursak; "Taşıyıcı doğa bir analoji ile bilinebilir: tuncun heykelle, tahtanın sedirle, şekil almadan önceki şekilsiz şeyin şekle sahip olan başka şeylerle ilgisi nasılsa, taşıyıcı doğanın da töz ile, belirli şeyle, varolanla ilgisi aynı biçimdedir. Demek ki bu taşıyıcı doğa tek ilke, ama onun tek olması ve varolması buradaki şu belli şeyinki gibi değil" (191a8-13). Bu sebeple, *materia prima* ile *materia secunda*'yı birbirinden neyin ayırdığı sorusunu sadece taşıyıcı doğanın töz olmayışından, yani *per se* bir varlığının olmayışından hareketle yanıtlamak mümkün gözükmüyor. Bu sorun *materia prima*'nın tözsel değişimin hesabını verdiğine, *materia secunda*'nın ise tözsel olmayan değişimin (1-nitelik değiştirme; 2-nicelik değiştirme; 3-yer değiştirme) hesabını verdiğine dikkat edilirse şayet, bir ölçüde çözüme ulaştırılabilir. Bu çözüme göre, tözsel değişimin hesabını veren *materia prima* algılanamazken, tözsel olmayan değişimin hesabını veren *materia secunda* algılanabilir. Bu nokta aralarındaki önemli bir farka işaret ediyor. "Algılanabilirlik" özelliği hem *materia secunda*'yı *materia prima*'dan hem de tözsel olmayan değişimi tözsel değişimden ayırıyor (319b10-18).

Sorabji Aristoteles'in, ilk maddeyi varlığın çeşitli anlamlarını tanımlayan on kategoriden hiçbirine denk düşürmediğini hatırlatıyor. Bilindiği gibi ilk kategori olan töz, öbür kategorileri taşıdığı halde, töz kategorisi öbür kategorilere yüklemlenemez. Bununla birlikte, tözün altında yattığı belirtilen ilk madde de töze ait bir yüklem ya da töz gibi oluşa ve bozuluşa tabi olmadığından, bu tözsel değişimlerin hesabını vermemize izin veren en temel taşıyıcıdır. Bu yüzden tıpkı töz gibi ilk madde de yüklem kabul eden bir özne gibi iş görür. Ancak töz ile ilk madde arasındaki önemli fark gözden kaçırılmamalıdır: Bir (bileşik) töz ortadan kalkıp yerine yenisi geçerken, bu tözsel değişim boyunca madde aynı kalır. Gelgelelim buradan hareketle maddeyi bir töz kılmanın ya da (bileşik) tözün bireyleşimi için ana koşul saymanın Aristoteles açısından doğru olmayacağı unutulmamalıdır. Aynı şekilde, ilk madde nicelik kategorisinin altına da düşmüyor; töze ait belirli boyutlar, yani tözün ölçülebilir uzunluğu, genişliği ve derinliği bize ilk maddeyi vermiyor. Aksine, tüm bu niceliklerce belirli ve ölçülebilir hale gelen bir şey varsayılmadığı sürece, niceleyici boyutlar bir töze ait olma imkânına kavuşamıyor. Denilen şu: Nasıl ki tözün altında yatan bir en temel taşıyıcı varsa, belirli boyutlara kavuşmadıkça ölçüye gelmeyecek olan bir altyapı da mevcuttur. Üstelik durum sadece bir paralellikten de ibaret değildir; her iki ifade de – (i) en temel taşıyıcı ve (ii) nicelik kategorisinin tatbik edileceği, bu yüzden henüz nicelenmemiş olan maddi altyapı – aynı şeyi, yani ilk maddeyi

karakterize ediyor. İlk maddenin hem belirli boyutlardan muaf olduğunu hem de nihai özne olsa dahi bir töz yerine konamayacağını belirten ünlü *Metafizik* pasajı şöyle;

> "Tözün, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi oldukları şey olduğunu ifade ederken, onun doğası hakkında şematik bir açıklama vermiş olduk. Ancak onun özelliğini bu şekilde belirlemekle yetinemeyiz. Çünkü bu yeterli değildir. Açıklamamızın kendisi belirsizdir. Ayrıca o zaman madde bir töz olmaktadır. Zira eğer o töz değilse, başka neyin töz olduğunu söylemek zor olacaktır. Çünkü bütün nitelikler ortadan kaldırıldığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz. Zira bir yandan, uzunluk, genişlik ve derinlikten başka nitelikler cisimlerin salt etkilenimleri, edimleri ve güçlerinden başka şeyler değildirler. Öte yandan uzunluk, genişlik ve derinliğin kendileri de tözler olmayıp sadece niceliklerden ibarettirler (nicelik ise bir töz değildir). Buna karşılık töz, daha ziyade, bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz; O halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz görünmektedir. Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum: Çünkü bu kategorilerin her birinin yüklemi oldukları ve varlığı bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır (zira tözün dışında kalan bütün kategoriler, tözün yüklemleridir; tözün kendisi de maddenin yüklemidir; ne belli bir niceliğe, ne de başka herhangi bir kategoriye sahip olan şeydir.[...] Bu açıdan bakıldığında, mantıksal olarak, tözün madde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu imkansızdır. Çünkü tözün, esas olarak bağımsız (*khoriston*) ve bireysel (*tode ti*) bir şey olma özselliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bu açıdan maddeden ziyade form, ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir." (1029a8-31)

Simplicius'un ilk madde terimini yayılım (*diastema*) diye yorumladığını hatırlatan Sorabji'ye bakılırsa, bu yorum hem Aristoteles'in söylediklerini makul kılmaya yardımcı oluyor hem de üstte alıntıladığımız pasaj ile bariz biçimde destekleniyor. Sorabji ilk maddeyi yayılım diye ele almanın getirdiği avantajları şöyle sıralıyor[4]:

1- İlk maddenin belirli niceliklere sahip olmadığı açıktır. Bununla birlikte kategorilerin uygulanabilmesinin zeminini oluşturduğundan, belirli nicelikleri üstlenebilme yeteneğini de taşımalı ve böylelikle ölçülebilir hale gelmeye müsait olmalıdır. Sorabji yayılımın bu şarta uygun bir terim olduğu

4 Sorabji, *Matter, Space and Motion, Theories in Antiquity and Their Sequel*, 6-10.

kanısındadır. Ama bundan yayılımın nicel belirlenimlerinden bağımsızca *varolduğu* sonucunu çıkarmanın aldatıcı olduğunu da hemen ekler. Çünkü burada aslolan, mevcut fiziksel şeylerin yayılımı hakkında o şeylere ait belirli nicelikleri hesaba katmadan rahatlıkla konuşulabileceğini ve bu açıdan bakıldığında yayılımın varolan şeylerden daha temel bir taşıyıcı olduğunun savunulabileceğini göstermektir.

2- İlk maddenin yayılım diye ele alınmasının bir diğer avantajı, bunun en temel taşıyıcının "bilmediğim bir şey" olduğu yolundaki fikre tutunmayı engellemesidir. Locke'a ait bu görüş Aristoteles'in ilk maddesini bize "tanıdık" bir şey olarak kavramayı imkânsız kılıyor. Oysa ki Sorabji'ye göre yayılıma hepimiz aşinayız. Yayılımı yayılan bileşik tözlerden *gerçekte* ayrı koyamıyorsak da, bileşik tözlere ait bir yükleme indirgenemeyen yayılımın, bileşik tözler varlığa gelip yokluğa giderken "değişmeden kaldığını" *düşüncede* saptayabiliyoruz pekâlâ.

3- Son olarak "bir cisimdeki özelliklerin nihai taşıyıcısı olarak yayılım" fikrinin gayet makul bir fikir olması da bir avantaj olarak gözükebilir. Buna göre her cisim "özelliklerle donanmış" bir çeşit yayılımdır. Ne var ki nihai taşıyıcının yayılım oluşu gündelik algımıza konu olan nesneler düzeyinde kendiliğinden belli etmeyecektir kendini. Çünkü gündelik algımıza konu olan bir nesne, örneğin belli bir masa, ona ait özelliklerin taşıyıcısı konumundadır. Başka bir deyişle, yayılımın o belli masanın altında yatan taşıyıcı olması gündelik hayatta doğrudan anlaşılır değildir. Fakat meseleyi *düşüncede* ele aldığımızda, yayılımın bir cisimdeki özelliklerin nihai taşıyıcısı olduğu gene de ileri sürülebilir.

Gelgelelim, ilk maddeyi yayılım diye yorumlamanın getirdiği bazı güçlükler de vardır. Sorabji başkalarının yanı sıra burada vurgulamak istediğimiz şu iki güçlüğü de sayıyor[5]:

1- **"Bir dizi değişim boyunca kalıcılık" itibarıyla çıkan güçlük**. Bu güçlük Aristoteles'in ilk maddesinin ne bakımdan kalıcı olduğunu anlamaya çalışırken beliriyor. İlk madde tamamen aynı mı kalıyor? Temel öğeler birbirine dönüşürken, örneğin su havaya ya da hava suya dönüşürken, aynı yayılımın korunduğunu ileri sürdüğümüzde bundan anlaşılması gereken ne? Genellikle "tikel yayılım" ya da "aynı yayılım" gibi ibareler türev bir durumu anlatıyor. Çünkü bu ibarelerde yayılım *bir tözün yayılımı* olmak bakımından ele alınıyor hep. Böyle bir durumda aynı yayılımın iki ayrı öğede, örneğin havada ve suda, farklı dağılımlar halinde ortaya çıkmasına rağmen korunduğunu söylemekte bir tuhaflık yok. Fakat korunan yayılımın tıpatıp

5 A.g.e., 13-17.

aynı yayılım olduğunu, her türev durumda ayrı bir belirlenime giren yayılımın, bu türev durumlardan birinde nasılsa ikincisinde de tıpatıp öyle olduğunu, örneğin *suyun yayılımının*, tam da bu yayılımın suya ait olması itibarıyla, *havanın yayılımıyla* tamamen aynı olduğunu söylemek pek doğru gözükmüyor. Buradaki asıl sorun şu: yayılımın kalıcılığını, ona eklenen formla başlatıp bitirdiğimizde, formun ortaya çıkış koşullarıyla belli bir formu taşıyan töze ait yayılımın kalıcılık koşullarını birbiriyle karıştırmış oluyoruz. Oysa Sorabji'ye göre bileşik tözler varlığa gelip yokluğa giderken, yayılım diye yorumladığımız ilk madde kalıcılığını sürdürmelidir.

2- İlk madde ile yayılımın aynı kategoriye ait olmadıkları yolundaki görüşten kaynaklanan güçlük. Aristoteles ilk maddenin ve yayılımın hangi kategorilere ait olduklarını hiçbir zaman belirtmemiş olmasına rağmen, ilk bakışta yayılımı nicelik kategorisi altına yerleştirmek, ilk maddeyi ise ya töz kategorisine ya da kategoriler tablosunun tümüyle dışına yerleştirmek akla daha uygun gelebilir. Bu makul gözüken yorum ilk madde ile yayılımın örtüştüğü fikrine elbette ki sıcak bakmayacaktır. Oysa Sorabji'ye göre, yayılımı bir bileşik tözün nicel olarak ölçülebilir üç boyutuna indirgemek zorunda değiliz. Yayılımı bileşik töze ait her türlü belirli ölçüye maddi zemini hazırlamakla birlikte kendisi bileşik töze ait boyutlardan ibaret olmayan, bu yüzden de kapsamı ilk maddeyle örtüşen bir terim saymak gayet mümkün.

Buraya kadar, Sorabji'nin eserinde ilk maddeyi "nihai taşıyıcı" ve "değişimlerin en temelde yatan kalıcı zemini" olarak görmeyi sağlayan sebepleri göstermeye çalıştık. Sorabji'nin yaklaşımı büyük ölçüde geleneksel yorumla uyuşmaktadır; ilk maddeyi yayılım diye okuyan Simplicius'un görüşünü onaylamasıysa geleneksel yorumu desteklemesinin bir neticesi gibi duruyor. Gelgelelim, ilk maddenin Aristoteles için ne bakımdan "nihai taşıcı" olduğu ve hangi itibarla en temeldeki "değişmeyen özne" olduğu sorularına Sorabji'nin getirdiği yanıtlar sorunlu gözüküyor. Çünkü "taşıyan..." ya da "değişmeden kalan..." gibi sıfatlar bir x'i nitelemekle görevliyse, yani bir *taşıyıcı x*'i, bir *kalıcı x*'i işaret ediyorsa, o halde burada *x* ancak ve ancak bir töz olabilir. Oysa *materia prima* bir töz olmadığından, ona "işte-bu" (*tode ti*) biçimi altında işaret edilemeyeceği açıktır. Gelgelim, bu durum ilk maddenin tözün varlığına katkıda bulunmadığı anlamına gelmez. Sözgelimi, Aristoteles *Fizik*'te[6] bir şeyin kendi *formunu* ve *telos*'unu yerine getirebilmesini, o şeyin belli bir maddeden meydana gelmesi şartına bağlar: "-Niçin testere şu özellikte olur?- Şunu şundan ötürü yapabilsin diye. Testere demirden olmasa, bu ereksel nedenin oluşması imkânsızdır. Demek ki testere olacaksa ve iş görecekse onun demirden olması zorunlu" (200a10-13).

6 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: YKY, 2005); Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, II. cilt, (New Jersey: Princeton University Press, 1995).

2. Tözlerin indirgenemez bireyselliği ve bireyleşimin gizemi

Şimdi başa dönelim ve Aristoteles açısından *materia prima* ile *materia secunda* arasındaki ayrım neye hizmet ediyor daha iyi anlamaya çalışalım. Bilindiği üzere Aristoteles *Organon*'da maddeden söz etmez. Sonraları madde terimini kullanmaya başladığındaysa *Kategoriler*'de[7] sunduğu töz anlayışı ile bu yeni terimi uzlaştırmak epey zor görünür. *Organon*'da madde teriminin kullanılmayışı bilinçli bir tercih midir, yoksa Aristoteles, onu bu kavrama gereksinim duymaya iten güçlükleri henüz bu eserde göz önüne almamış mıdır? Muhtemelen ikinci seçenek doğrudur. Eğer sahiden öyleyse, *Organon*'da Aristoteles'in madde terimini kullanmayışının arkasında gizli sebepler olduğuna inanmak yerine *Organon*'un Aristoteles'e ait erken tarihli eserlerden meydana geldiğini kabul etmek daha akla yakın olacaktır. Gelgelelim bu kabul, Aristoteles'in olgunluk döneminde *Organon*'undaki töz tanımını kullanmaktan vazgeçtiği anlamına gelmez. Ortaya çıkan uyumsuzluklar uzlaştırıcı bir yorumla çözülebilir. *Kategoriler*'de Sokrates, Kallias gibi somut bileşik tözlere *prote ousia (birincil töz)* dendiği biliniyor. Olası bir yoruma göre madde kavramı Aristoteles'in olgunluk dönemi eserlerinde tedavüle girer girmez, bileşik tikellere bundan böyle *prote ousia* denmemelidir. Zira onlar bu dönemde nihai özne olma statülerini kaybetmiş görünür. Dolayısıyla bu yorum izlenecek olursa, asıl özne Sokrates ya da Kallias değil, maddedir. Oysa bu görüş, aslında Aristoteles'in pek savunmak isteyeceği cinsten bir görüş değil. Bunun gerekçesi şudur: sözcüğün esas anlamında *ousia* organik ve kendiliğinden bir bütünlük arz eden bileşik tikelleri karakterize eder. Bir şeyi *ousia* yapan, taşıdığı asli birliktir. *Ontolojik açıdan* bir şey ne kadar birse, o kadar bağımsız bir varlığa sahip olur. Bu yüzden böyle bir birlik taşıyan her varlık kendi maddi parçalarını bir anlamda *önceliyor* olmalıdır. Başka bir deyişle, birincil tözleri *içeriden* kuran, metafizik bir "işte-buluk" (*tode ti*) karakteri onları, edimsel olarak bir, bölünemez ve "birbirlerinden ayrı" kılıyor olmalıdır. Oluş ve bozuluş açısından ele alındıklarında bileşik yapılarıyla dikkati çeken birincil tözler bireyleşimlerini ne tamamen forma ne de tamamen maddeye borçludur. Bu yüzden birincil tözlerin nasıl bireyleştiği sorusu son derece gizemli bir soru olarak kalır. Bireyleşimin başlangıcını tam anlamıyla tespit edememekten, daha doğrusu bireysel tözün her zaman kendi başlangıcını *önceliyor* olmasından kaynaklanan bu gizem, bileşik somut tözün taşıdığı birliğe yalın bir form-madde örgütlenmesine indirgenemez bir boyut katar. O kadar ki öğelerin birincil töze önceliği ancak

7 Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi, 1996); Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, II. cilt, (New Jersey: Princeton University Press, 1995).

mantıksal açıdan doğrulanabilir, çünkü *öğelerin* edimsel bir varlık taşımaları imkânsızdır.

Aristoteles birincil tözlerin sahip oldukları birlikleri nasıl kaybettiklerini ve yerlerini yeni tözsel birliklere nasıl bıraktıklarını kendi başına aktüel bir birliği ve tözselliği bulunmayan maddenin taşıdığı potansiyelliğe gönderme yaparak açıklıyor. Şüphesiz ki kullanışlı bir yöntemdir bu. Ama unutmamak gerekli ki madde belli bir bileşik töze (*bu* cisme, *bu* canlıya, *bu* insana vb.) ait "ana-bileşen" sayıldığı sürece "cisimleşmiş madde" (*materia secunda)* adını alacak ve dolayısıyla böyle bir madde maddesi olduğu şeyin *logos*'unda içerilecektir. Öte yandan, tözsel değişmeye ilişkin analiz yardımıyla cisimleşmiş maddenin, yani belli bir form kanalıyla kendine özgü bir *ergon*'u açığa vuran maddenin henüz hiçbir karşıt basit nitelikle nitelenmemiş, nötr bir maddeyi varsaydığı "düşünsel yoldan" kavrandığında, burada artık *materia secunda* değil, *materia prima* söz konusu olacaktır. Bu iki tür madde, maddeye yönelik iki farklı bakış açısı teşkil eder: Birinci bakış açısı maddeyi tözsel formun ona tayin ettiği *ergon*'a göre değerlendiriyorken, diğer bakış açısı maddeyi oluşun en temel taşıyıcısı konumundaki "saf potansiyellik" diye sunmaktadır.

Mary Louise Gill'in çizdiği ayrım izlenirse, ilk bakış açısına göre ele alınan maddeyi "işlevsel madde" (*functional matter*), ikinci bakış açısına göre ele alınan maddeyi ise "oluşumsal madde" (*generic matter*) diye adlandırmak gayet mantıklı görünüyor.[8] Bu ayrım Arisoteles'in *Metafizik* Z, 10. bölümde *logos*'un parçalarıyla ilgili söylediklerıyle desteklenebilir: Bu bölümün açılışında "Tanım, bir *logos* olduğuna ve her *logos*'un parçaları olduğuna göre, öte yandan *logos*'un şeyle ilişkisi, *logos*'un parçalarının şeyin parçalarıyla aynı olduğuna göre, parçaların *logos*'unun, bütünün *logos*'u içinde bulunmasının gerekip gerekmediği" sorulur (1034b20–1035a5). Aristoteles bu soruya şu yanıtı verir: (i) kimileyin parçaların *logos*'u bütünün *logos*'u içinde bulunur (başka bir deyişle bütün, parçalarını önceler ve her parça o bütünün parçası olduğu sürece bir *logos* taşır). Örneğin, parmak insanın bir parçası olarak işlerliğini koruduğu sürece bir tanıma sahiptir. Kopan bir parmağa "parmak" demeyi sürdürsek bile, artık "gerçek" bir parmak değildir. Bu anlamda yalnızca formun tanımına giren parçalar, bireysel tözün *işlevsel maddesini* oluşturabilir; (ii) ama kimileyinse parçalar bütünü önceler. Aristoteles'in buna verdiği örnek harflerdir, çünkü harfler, onlardan oluşan heceleri öncelemektedir. Dikkat edilecek olursa, *oluşumsal maddenin,* bütünü önceleyen parçalara tam denk düşmediği görülecektir, çünkü harflerin, heceleri edimsel olarak öncelediği, başka bir deyişle, her hecede hecenin kendisinin yanı sıra, harflerin de kendi başlarına, he-

8 Mary Louise Gill, "Matter Against Substance", *Synthese* 96: 3, (Sept. 1993): 393.

cenin kurucu unsurları olarak algılanabildiği söylenebilirken; madde, maddesi olduğu bileşik tözü asla böyle edimsel biçimde önceleyemez. Bununla birlikte, tıpkı harflerin hecelere temel oluşturması gibi, *oluşumsal madde* de töze temel oluşturur. Ancak ve ancak bu sayede "tözün maddesi" dendiğinde, bundan *işlevsel maddeden* fazlasının kastedilmesi mümkün oluyor. Formu bozulup da töz kendi birliğini kaybetse bile *oluşumsal madde* bir başka tözün formunu üstlenebilen, (bir başka töz olma gücünü barındıran) nihai özne olarak kalıyor.

Bir örnek daha verelim: Kallias'ın, yaşlanıp saçları beyazladığında, sağlıklı ve dinçken hasta ve güçsüz hale geldiğinde geçirdiği bu değişimlere rağmen aynı Kallias olarak kalmayı sürdüreceği bellidir. Oysa bir gün Kallias öldüğünde, bedeni canlıyken nasıl ise aynen öyle gözükmeye devam ettiği halde, Kallias artık ortadan kalkmış olacaktır. Bu ölü bedene bundan böyle ancak *homonim olarak* (yani ad aynılığı itibarıyla) "insan bedeni" denebilir. Tözsel form ortadan kalktıktan sonra geriye kalan "bedende", eski birliğinden eser yoktur. Ama asli bir birlikten bu yoksunluk maddeyi tümüyle nitelikten yoksun da kılmaz; "...doğrunun, bölündüğünde, iki yarım doğruya, insanın, kemik, sinir ve kaslara ayrılmasından, bunların doğru ve insanla ilgili olarak, onların tözlerini meydana getiren öğeler oldukları sonucu çıkmaz; Tersine burada bundan ziyade onların maddelerinin parçaları söz konusudur. Evet, bunlar somut bileşik varlığın parçalarıdır; ama formun, yani *logos*'u olan parçaları değildir. Bundan dolayı, onlar, *logos*'larda içerilmiş değildir." (1035a17-22). Elbette ki artık *homonim* olarak insan bedeni diye anılmayı sürdüren beden de bir dizi niteliğin taşıyıcısı konumundadır; bu nitelikler kemik, sinir ve kas birlikteliğine ait niteliklerdir. Ne var ki bu birliktelik bundan böyle *form* ve *telos* sahibi bir düzene güdümlü değildir.

Burada asıl önemli olan nokta şudur: *Oluşumsal madde* ile *işlevsel madde* arasında ontolojik bir süreklilik olduğu ne denli açık olursa olsun, böyle bir sürekliliğin tespiti saf potansiyellikten aktüel birliklerin nasıl doğduğu sorusunu yanıtlamaya yetmeyecek, bileşik tözün bireyleşimi gizemini korumayı sürdürecektir. Her ne kadar Aristoteles'in analizi tözsel değişimin, bu yüzden de oluşun ve bozuluşun hesabını verse de, tözsel bir birliğin *neden ve niçin* her seferinde kendine özgü bir şekilde kurulduğunu, bir şeyi bir ve bölünmez kılanın *ne* olduğunu doyurucu biçimde açıklamadan bırakır. Bunun yerine Aristoteles, tözsel birlikleri baştan verili varsayar ve analizini bu tözsel birliklerden hareketle geliştirir.

3. Öğeler töz mü değil mi?

Şimdiye dek söylenenlerden çıkan sonuç Aristoteles'de varlıkların örgütlenme düzeyleri açısından bir hiyerarşinin olduğudur. Bu hiyerarşiye bakılırsa, et ve

kanın, öğelerden daha "tözsel" olduğu söylenebilir. Çünkü bunlar, düşük dereceden de olsa, öğelerin belli bir terkibinden meydana gelir. Ama et ve kan, hangi canlının eti ve kanıysa ona göre biçimlenip o canlıya ait organların işleyişine katılacağından, organik canlının bütününden müteşekkil tekil varlık et ve kandan daha "tözsel" sayılacaktır. *Form* ve *telos* bakımından örgütlenme derecesi bağımsız bir birlik oluşturmaya yeten bileşik organizma böylelikle asıl anlamda "birincil töz" diye anılmayı hak edecektir. Aristoteles'in dediği gibi, oluşa ve bozuluşa tabi olan mutlak anlamda bağımsız tek varlık bileşik tözdür (1042a30). Ve her ne zaman Aristoteles maddeden tekil bir şeymişçesine söz etse, kastettiği yine *materia secunda* biçimi altında ele aldığı bu *bileşik tözdür*. "Bir şey başkalaştığında, şimdi ak sonra kara olan, şimdi sert sonra yumuşak olan bir şey vardır.(Maddenin bir şey olduğunu söylememizin nedeni bu)" (211b31-33); ve "Maddenin kendisinin bir töz olduğu aşikârdır; çünkü bir zıttan diğerine giden değişmeler içinde bu değişmelerin taşıyıcısı olan bir şey vardır"(1042a34-35), gibi ifadeleri de bu bağlamda yorumlamak en doğrusu olacaktır.

Az önce betimlediğimiz hiyerarşik gidişatı tersten izlediğimizdeyse, her yeni örgütlenme derecesi için bir önceki aşamanın "madde" vazifesi gördüğünü fark ederiz. Organlarının belli bir *form* ve *telos*'a göre bütünlük arz etmesinden dolayı bir bağımsızlığa ve bölünemezliğe sahip olan canlı bireyin maddesi kan ve et iken, kan ve et de dört öğenin belli bir terkibinden meydana geldiği için, onların maddesi bu dört öğe olacaktır. Aynı şekilde Sokrates'in eli bir töz olmadığından, aksine birincil töz olan Sokrates için madde vazifesi gördüğünden, Sokrates'in bedeninden ayrılır ayrılmaz işlerliğini kaybedip sadece kemikler ve sinirlerden müteşekkil bir parçalar yığınına dönüşecektir. Oysa eli koptuğu halde Sokrates eskisi gibi birliğini koruyacaktır. Demek ki Sokrates'in varlığı, ayrı ve bağımsız iken, Sokrates'in eli böyle ayrı ve bağımsız bir varlık taşımaz. Bununla birlikte, son derece düşük bir örgütlenme derecesine sahip öğeler düzeyinde bile, her öğe sergilediği "işlev" ile diğerlerinden ayırt ediliyor. Örneğin ateş, sıcağın ortaya koyduğu işlev olan homojen şeyleri bir araya getirme yeteneğini kaybederse artık ateş olmayacaktır; hava da, soğuğun ortaya koyduğu, şeyleri -homojen olsunlar olmasınlar- bir arada katılaştırma özelliğini kaybederse artık hava olmayacaktır (329b26-27). Öte yandan, birincil niteliklerin (sıcak, soğuk, ıslak ve kuru) sergiledikleri yeteneklere ancak analoji itibarıyla "işlev" adı verilebilir. Çünkü bu nitelikler kozmolojik kuvvetler olmalarından ötürü, bir cisme ait belli bir forma gönderme yapmazlar. Birincil nitelikler öğelere değil, ilk maddeye yüklemlenir. Böylece de, ilk maddeyi niteliklerle donatıp öğeleri meydana getirir. Yoksa bu birincil nitelikler Aristoteles'in basit cisimler diye andığı dört öğeye kendi formları gereği yüklemleniyor değildir. Bilakis durum bunun tam tersidir. Her ne kadar Aristoteles öğelerin

basit cisimler olduğunu söylese de, öğeler kendi başlarına birer töz sayılamaz. Çünkü "bileşik somut" bir cisim olması bakımından *prote ousia*'nın taşıdığı türden, sahici bir birliğe kavuşturan bir form öğelerde yoktur. Aristoteles bunu *Metafizik*'te açıkça belirtiyor: "Tözler oldukları düşünülen şeyler arasında da çoğunluğunun sadece güçler [potansiyeller] oldukları açıktır. Hayvanların parçaları böyledir (çünkü onların hiçbiri ayrı başına var değildir; ayrı olsalar bile bu takdirde onların hepsi ancak madde olarak vardır) Toprak, hava ve ateş de böyledir. Çünkü bu öğeler veya parçaların hiçbiri bir birlik değildir; tersine onlar işleninceye kadar **salt bir yığından ibarettirler**." (1040b5-10) (vurgu bana ait).

Demek ki Aristoteles'in öğelere basit cisimler dediği doğru olsa da, öğeleri kendilerine ait *formu* ve *telos*'u olan tözlermiş gibi ele almak doğru olmaz. Bunun başlıca nedeni şudur: Öğeler ne formun korunmasıyla sağlanan bir zamansal birliğe sahiptir ne de formunu yitiren tözlerin uğradığı cinsten tözsel bir bozuluşa uğrayabilir. Öğeler her zaman birbirlerine (örneğin su havaya) dönüşebildiği halde bu dönüşüm tözsel bir değişime karşılık gelmez. Çünkü öğeler arasındaki dönüşümü kuran şey, birincil nitel kuvvetler arasındaki dereceli geçişlerden ibarettir. Dolayısıyla karşıt nitelikler arasında sonsuz sayıda ara derece bulunduğu söylenebilir: İlkece sıcak daima daha sıcak, soğuk ise daima daha soğuk olabilir. Bu durumsa söz konusu niteliklerin hiçbir zaman asli birer birlik taşıyamamalarının gerekçesidir. Esnek kuvvetlerin onları şekilden şekle kolayca sokmalarına karşın, öğeler bundan dolayı formlarını kaybetmiş olmaz. *Zira öğelerin zaten birer formları yoktur.* Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'de[9] belirttiği gibi: "Demek ki öğenin şeklinin kalıcılık taşıması imkansız. [...] başka bir şekle girecek olsa, tam da şekilce faklı olduğundan, artık su olmayacaktır. Dolayısıyla onların şekilleri belirli değildir, bu açık.[...] nasıl ki öteki şeylerde taşıyıcının biçimden ve şekilden bağımsız olması gerekiyorsa, (Timaios'ta yazıldığı gibi, ancak bu şekilde *herşeyolabilen*'in şekle girmesi mümkün olur), aynı biçimde öğelerin de bileşik cisimler için bir madde gibi düşünülmesi gerekir. Bunun için birbirlerine değişmeleri, dönüşmeleri de mümkün, çünkü ayrımları, durumlarına, hallerine uygun farklılık taşıyor.- Ayrıca et, kemik ya da herhangi sürekli bir cismin oluşması nasıl mümkün olacak? Bu öğelerden oluşamaz, çünkü sürekli bir cisim, birleştirmeyle de oluşmaz, birleştirilen yüzeylerden de oluşmaz. Nitekim öğeler, öğelerden oluşmuş bir şeyi, birleştirmeyle oluşturamaz."(306b10-26)

Öğelerle ilgili kafaları kurcalayan bir son mesele daha vardır: Basit cisimler diye bildiğimiz öğelerin doğal bir vasfı bulunur; yer değiştirme hareketi. Bu

9 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1997); Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, II. cilt, (New Jersey: Princeton University Press, 1995).

hareket öğelerin kosmostaki yerlerine doğrudur. Yani her öğe kendi yerine doğru hareket etmeye eğilimlidir. Örneğin, ateş kosmosun dışına, yukarı doğru, toprak ise merkeze doğru hareket etme gücü taşır. Peki ama bundan öğelerin birer tözsel forma sahip oldukları sonucunu mu çıkarmamız gerekiyor mutlaka? Elbette ki hayır; çünkü yer değiştirme hareketi tözsel formlara atfedilen teleolojik birliği kuşatıcı biçimde yansıtamaz. Robert Sokolowski'yle birlikte bu yetersizliğin nedenlerini şöyle sıralayabiliriz[10];

1- Asıl anlamıyla töz adını hak eden organik bileşik tözlerde, teleolojik seyir basitçe belli bir doğrultusu olan hareketten ibaret değil. Bundan ziyade canlı birlik gelişip serpiliyor, körpelikten olgunluğa doğru evriliyor ve bir yandan da birliğini muhafaza ediyor. Oysa öğeler için böylesi bir "gelişimsel birlik" söz konusu değildir.

2- Öğelerin belli bir doğrultudaki hareketinin birliği sadece bu hareketin sürekliliğinden ibarettir. Oysa tözsel birlikle karşılaştırıldığında, sürekliliğin kurduğu birlik sahici bir birlik değildir.

3- Birincil töz önünde sonunda ya ortadan kalkar ya da ölür. Oysa öğelerin ne "bozulmasından" ne de "ölmesinden" söz etmek mümkündür. Zira öğelere yalnızca "güç olarak", yani bir tözün parçası *olabilmesi* açısından "var" denir. Öğeler farklı tözlerin terkibine değişik oranlarda katılarak her seferinde yeni bir edimsel *ergon* sergileyen, yeni ve özgün bir *işlevsel maddeyi* kurar. Öte yandan, evet, öğeler aynı zamanda birer basit cisimcik oluşturabildiğinden, birbirlerine de dönüşebiliyor. Ama bu dönüşümler ilk maddeyi niteleyen dört esnek kuvvetin birbirlerine dereceli geçişlerini ifade etmekten başka bir işleve sahip değildir. Mesele şu ki, bu dereceli geçişler sırasında ancak birincil tözlere atfedebildiğimiz cinsten, asli bir birliğin kaybına hiçbir yerde rastlanmamaktadır. Aristoteles bu konuyla ilgili *Gökyüzü Üzerine*'de şöyle der: "...dört madde, özellikle de birbirlerinden oluştukları için, bütün cisimlerin ortak maddesi olacaktır. Ama varoluşları farklı."(312a31-33). Son cümlede belirtilen nokta şöyle yorumlanabilir: Öğelere ait varoluşların birbirlerinden farklı olması, öğelerin belli bir terkibinden meydana gelen bileşik tözlerin *materia secunda*'larının birbirlerinden farklı olması anlamına geliyor. O halde terkibinde dört öğeden birinin ağır bastığı "cisimleşmiş" bir madde, terkibinde başka bir öğenin ağır bastığı ikinci bir "cisimleşmiş" maddeden *edimsel varoluş itibarıyla* ayrıdır, demek gayet makul görünüyor. Hatırlamamız gereken bir diğer nokta da Aristoteles'in dört madde diye andığı dört öğenin (ateş, hava, su, toprak) birbirlerinden, ilk maddeyi niteliklerle donatan dört birincil karşıt kuvvet (sıcak, soğuk,

10 Robert Sokolowski, "Matter, Elements and Substance in Aristotle", *Journal of the History of Philosophy* 8: 3 (July 1970) : 273-5.

ıslak, kuru) *sayesinde* oluşuyor olmasıdır. Bu dört karşıt kuvvet, bir şeyin nasıl göründüğünü betimleyen öznel niteliklere indirgenemezler; tersine Aristoteles'in kozmolojisi için büyük önem arz eden ontolojik kuvvetleri adlandırırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, öğeleri kuran bu dört karşıt nitel kuvvet bu sebeple öğelerin kendilerinden daha temeldir.

4. Kinesis'in (hareketin) ilkesi olarak madde

Aristoteles'e göre aslında *kinesis*'e ait üç ilke vardır: Birbirine dönüşen iki karşıt ve bir taşıyıcı madde. Ama dikkatlice bakılırsa, en temel *kinesis* ilkesinin "taşıyıcı madde" olduğu hemen görülecektir.

Kendisinden öncekilerin görüşleri ne kadar birbirlerinden farklı olsa da, Aristoteles *Fizik* kitabında bu görüşlerin *kinesis*'i karşıtların gelişigüzel bir oyununa indirgeme konusunda birleştiklerini belirtir: "Demek ki tüm doğa düşünürleri karşıtları ilke yapıyor"(188a19); "Bütün filozoflar her şeyi karşıtlardan hareketle meydana getirmektedirler" (1075a28). Tözsel olmayan değişim çerçevesinde değerlendirildiğinde *kinesis* bir niteliğin yerini bir karşıt niteliğe bırakması demekse şayet, karşıtlardan birinin bu değişimin ilkesi yapılması başarısız bir girişim olacaktır. Bunun nedeniyse bu yolla bir niteliğin yerini nasıl olup da karşıtına bıraktığının açıklanamaz olmasıdır. "Çünkü karşıtlar birbirlerinin üzerinde etkide bulunamazlar" (1075a30 ve 190b30). Böylelikle nitelikler aynı kalmadığından, "*kinesis*'in ilkesi" de her an değişmek zorunda kalır: karşıtlar yer değiştirir ama bu yer değiştirme karşıtların basit bir peş peşeliğinden ibaret kalır ve karşıtlar birbirlerinin üzerinde etkide bulunamayacağından, bu peş peşeliği kuran şey, karşıtlardan biri olamayacaktır. Sonuçta değişimin ilkesinden bir tek değişimin kendisini anladığımız sürece, "*kinesis*'in ilkesi" hiçbir geçerli ilkeye sahip olmamaktan, hatta *kinesis*'in yokluğundan mantıken ayırt edilemez hale gelir.

Bu tarz bir muhakemeyi en baştan devre dışı bırakmak üzere Aristoteles karşıtların birbirine değişmesini açıklarken karşıtlardan herhangi birine indirgenemeyen "üçüncü bir terimi" (1075a31), yani maddeyi gündeme getirir: "Bu her iki [karşıt] korunacaksa, bir üçüncü şey taşıyıcı olmalı" (189b 1). Böyle bakıldığında, *kinesis*'in ilkesinin birbirine değişen karşıtlardan biri olduğunu söyleyenler, aslında bir karşıtı diğerinin maddesi gibi ele almış oluyor. Oysa karşıtlar her zaman bir taşıyıcıya yüklenmek durumundadır ve "ilkenin bir taşıyıcıya yüklenmemesi gerekir, çünkü bu durumda ilkenin ilkesi olacak"(189a30). O halde *kinesis*'in asıl ilkesi birbirine değişen karşıtların berisindeki taşıyıcı, başka bir deyişle "madde" olmalıdır. Sözgelimi, eğitimsiz bir insan eğitimli bir insan olurken, "eğitimsiz"in yerini karşıtı "eğitimli" alır ama bunu insanın bir taşıyıcı olarak oluşa direnmesiyle başarır. "Oluşan bir insan" söz konusu olma-

saydı, "eğitimsiz" "eğitimliye" dönüşemezdi. (190a 20-25). Demek ki, eğitimsiz eğitimli olurken, insan taşıyıcı olarak direnmeseydi, "eğitimsiz" ile "eğitimli" yüklemlerinin aynı özneyi nitelediği asla söylenemeyecekti. Bu örnekte dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır:

1- Taşıyıcı ile yüklem aynı türden varlıklar değillerdir: "...insan olmak ile eğitimsiz olmak [...] farklı şey" (191a1-2). Bu yüzden değişim aynı türden varlıklar arasında olmalı. Sözgelimi insan eğitimli olunca "insan"ın yerini "eğitimli"nin aldığı kastedilmez. İnsan taşıyıcı olarak varlığını sürdürürken, eğitimsiz oluşu sona erip eğitimli oluşu başlar. Dolayısıyla, bir form değişikliği söz konusudur: "her zaman bir şeyin oluşan olarak taşıyıcı olması gerekiyor ve bu da sayıca bir olsa bile formca kesinlikle bir değil [...] İnsan olmak ile eğitimsiz olmak aynı şey değil ve biri kalıyor, öteki kalmıyor."(190a 14-19) Aynı tözün zaman içinde birden farklı forma bürünebilmesi, önceki niteliklerini kaybedip yenilerini kazanabilmesi de taşıyıcı ile yüklemin *ayrı* türden olmalarından hareketle açıklanabilir.

2- Tözün birliğinin korunması ile maddenin kalıcığını sürdürmesi birbiriyle karıştırılmamalıdır. Değişim tözsel olmadığı sürece, peş peşe gelen karşıt yüklemleri üstlenen taşıyıcının geçirdiği formel değişiklikler bileşik tözün *logos*'u ile uyum içinde kalacağından, madde ve form bileşiminden meydana gelen bireysel tözün birliği de aynı zamanda korunur. Ama bu durum maddenin kalıcılığından kaynaklanmaz. Çünkü bileşik tözün birliğinin korunması formun aynı kalmasıyla ilgili bir meseledir. Tözsel bir değişim sonucunda bileşik tözün birliği ortadan kalksa bile taşıyıcı maddenin kaldığı *bir bakıma* söylenebilir. Doğrusu istenirse, bu tartışmalı bir noktadır ve kimi Aristoteles yorumcularını geleneksel *materia prima* anlayışının Aristotelesçe asla benimsenmemiş olduğunu iddia etmeye kadar götürmüştür. Bu konuya ilişkin sıkıntılı sorulardan birkaçı şöyle: Kalanın sayıca birliğini sağlayan her özellik, bireysel bir töze ait olacağından, bileşik töz ortadan kalktığı halde "bir şeyin" kaldığını söylemek ne anlama gelmektedir? İlk madde aktüel ve *per se* bir varlığa asla sahip olmadığına göre, ilk maddeyi töz haline getirmeden aynı kalan bir özne gibi ele almak ne dereceye kadar mümkün? vb. Geleneksel *materia prima* kabulüne alternatif olarak sunulan görüşe göre madde en temelde dört öğeden ve bu öğeleri temsil eden basit niteliklerden meydana gelir. Bu alternatif görüşü savunan Hugh R. King, Aristoteles'in her seferinde daha geriye doğru madde ve forma ayrıştırılabilen şeyler için birleşik *(sunteta)* sözcüğünü kullanırken, öğeler için basit (*hapla*) sözcüğünü kullandığına dikkat çekiyor ve bu noktanın kendi tezini destekleyen metinsel kanıtlardan biri olduğunu iddia ediyor.[11] Bu görüşün

11 Hugh R. King, "Aristotle without Prima Materia", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3 (Jun. 1956): 373.

bir başka taraftarı olan Barrington Jones ise maddenin göreli karakterini hatırlatıp ilk maddenin neyin maddesi olduğu sorusunu soruyor. Eğer bu sorunun yanıtı "ilk madde *her maddi şeyin* maddesidir" şeklinde verilmeliyse, Jones Aristoteles'in bu yanıtı reddedeceğini belirtiyor. Çünkü Aristoteles'e göre "genel olarak cisim" diye bir şey yoktur. Madde her zaman için *tikel bir tözün* maddesi olmak zorunda (320b22-25)[12]

Az önce Aristoteles'in "karşıtlar" adını verdiklerini birer yüklemmiş gibi ele aldık. Ama bu noktada şu notu düşmek gerekli: Aristoteles karşıtlardan birini olumlu diğerini ise olumsuz bir yüklem biçiminde belirler. Sözgelimi, "eğitimsiz" yüklemi başlı başına olumlu bir niteliği değil, "eğitimli olma" niteliğinin olmayışını belirten bir yoksunluk durumunu yansıtır. Bundan dolayı, "eğitimsiz" yüklemi gerçekte eğitimden yoksunluğu, "eğitimli" yüklemi ise asıl formu ifade etmektedir. *Kinesis* yoluyla madde her zaman belli bir formun yoksunluğundan, o belli forma doğru değişir. Yoksunluk (olumsuz yüklem) ve form (olumlu yüklem) "üçüncü terim" olan taşıyıcı maddenin arabuluculuğu sayesinde *oluşu* mümkün kılar. Aristoteles'in oluşu açıklarken kullandığı bu şema, Parmenidesci varlık-yokluk ikileminin oluşu inkâr eden sorunlu tutumuna bir çözüm önermeyi amaçlar. Bu ikileme göre: "Hiçbir şey mutlak biçimde aktüel varlıktan varlığa gelemez. Başka bir deyişle, varlık varsa, oluşa gerek kalmaz. Öte yandan, yokluktan da hiçbir şey varlığa gelemez. Öyleyse iki türlü de oluş imkansızdır." Annick Jaulin'in de vurguladığı gibi, bu ikileme cevaben Aristoteles "güç halinde varlık" ile "edim halinde varlığı" birbirinden ayırt ediyor ve çıkmaza düşen oluş sorusuna müspet bir yanıt vermek üzere "madde" kavramını kullanıma soktuğunda bununla "güç halinde varlığı" kastediyor.[13] Böylelikle potansiyellerle yüklü taşıyıcı, yoksunluktan forma geçişi mümkün kılan en temel *kinesis* ilkesi haline geliyor.

Sonuç

Bu makalede Aristoteles'in düşüncesinde madde kavramını ele alırken çeşitli düzeylerde beliren zorlukları, tözü töz yapanın sahici bir birlik taşıyor olması gerektiği fikrinden faydalanarak çözmeye çalıştık. Aristoteles'in felsefesinde, geleneksel yorumun iddia ettiği gibi, bir ilk madde kavrayışı var mı, yoksa, alternatif yorumun ileri sürdüğü gibi, maddeden dört öğe mi anlaşılmalı gibi canalıcı bir soruya kesin bir yanıt vermekten kaçındık. Ama görebildiğimiz kadarıyla, eğer nitel kuvvetler öğelerden daha temelse ve bu kuvvetler ilk maddeyi niteleyerek dört öğeyi oluşturuyorsa, madde dört öğeye indirgenemezmiş

12 Barrington Jones, "Aristotle's Introduction of Matter", *The Philosophical Review*, Vol.83, No.4 (Oct. 1974): 496-497.

13 Annick Jaulin, "Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir", *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 37, (2003/1): 27.

gibi durmaktadır. Dört niteliğin dört öğeyi öncelemesi, öğelerin kendi formlarını taşıyan tözler olmadıklarını da kanıtlar niteliktedir. Bu yazının sınırları çerçevesinde, Aristoteles için ilk maddenin dört öğeden daha temel olduğu görüşü, yalnızca ve yalnızca nitel kuvvetlerin öğeleri öncelediği varsayımını kabul etmemiz koşuluyla savunulabilir. Bununla birlikte, maddenin tözleştirilmesi eğilimine ve nihai özne olarak düşünülebilmesinden hareketle maddenin aktüel bir tikel gibi sunulması eğilimine kesinlikle karşı durulması gerektiğine inanıyoruz. Dolayısıyla, ilk maddeyi formun kendisine yüklendiği bir tikel şeymiş gibi düşünmek, bu tikel şey kendi başına bir birlik taşıyorsa şayet, bize doğru gelmiyor. Çünkü ilk maddenin bağımsız bir varlığı olamaz. Bileşik somut tözlerin ontolojik önceliği, böylesi bir yüklemleme girişimini, yani tözleri maddenin arazları haline getirme girişimini nafile bir çaba haline getirir. Ne var ki tözlerin indirgenemez birliklerini tam anlamıyla nasıl kazandıkları sorusu gizemini halen korumaktadır. Ancak belki de bu gizemin çözülmeye ihtiyacı yoktur.

Kaynakça

Aristoteles. *The Complete Works of Aristotle.* II cilt. Yay. Haz. J. Barnes. New Jersey:

Princeton University Press, 1995.

- *Metafizik.* çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- *Fizik.* çev. Saffet Babür. İstanbul:YKY, 2005.
- *Gökyüzü Üzerine.* çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- *Kategoriler*, çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Gill, Mary Louise. "Matter Against Substance", *Synthese* 96: 3, (Sept. 1993): 379-397.

Jaulin, Annick. "Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir", *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 37, (2003/1): 23-32.

Jones, Barrington. "Aristotle's Introduction of Matter", *The Philosophical Review*, Vol.83, No.4 (Oct. 1974): 474-500.

King, Hugh R. "Aristotle without Prima Materia", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3 (Jun. 1956): 370-389.

Sokolowski, Robert. "Matter, Elements and Substance in Aristotle", *Journal of the History of Philosophy* 8: 3 (July 1970) : 263-288.

Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion, Theories in Antiquity and Their Sequel.* Cornell University Press, Ithaca, 1992.

FRANKO DİKTATÖRLÜĞÜ SÜRESİNCE FİLOZOF JULIÁN MARÍAS'IN DENEMELERİNDE İSPANYOL AYDINLANMASI*

Roberto Rodríguez Milán**
*Çeviren: Gökhan Murteza****

THE SPANISH ENLIGHTENMENT IN THE ESSAYS OF PHILOSOPHER JULIÁN MARÍAS DURING THE FRANCOIST DICTATORSHIP

Abstract

The 18th century Spanish Enlightenment seeks a compatible balance between national tradition and European modernity. Because of its general nature – moderate goals, respect for the political and religious establishment, clerical status of many of its representatives– it is also known as "Spanish Christian Enlightenment". However, the foreign origin of its ideas and its commitment with modernization are perceived as a threat against the national tradition –religion and its doctrines, institutions and knowledge tools. The French Revolution seems to confirm those fears and the hostility against the Enlightenment lasts in Spain until the 20th century. At the end of the Spanish Civil War, in 1939, the dictatorship imposed on the country seems to ensure the final victory of the national traditionalism most reactionary version. In such a context the catholic liberal philosopher and political dissident Julián Marías dedicates part of his intellectual efforts to revisit and recover the Spanish Enlightenment and its goals.

Key Words: Spanish Enlightenment, Traditionalism, Julián Marías, Essay, Moratín, Jovellanos, Carlos III, Dictatorship

---

* Bu çalışma, Yunanistan'ın Zakynthos adasında 15-17 Haziran 2012'de gerçekleşen Annual East Mediterranean Seminar for the Study of the Scottish Enlightenment: "Scottish Enlightenment and Religion" seminerinde sözlü olarak sunulmuştur.

** Hellenic Açıköğretim Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Öğretim Görevlisi; e-mail: robrod_es@yahoo.es

*** Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.; e-mail: gokhanmurteza@gmail.com.

Özet

18.yy İspanyol Aydınlanması ulusal gelenek ile Avrupa modernitesi arasında dengeli bir uyum arayışı içinde olmuştur. Genel doğası –ölçülü hedefleri, siyasal ve dini kuruluşlara saygısı, temsilcilerinin pek çoğunun din adamı statüleri- gereği, bu oluşum "İspanyol Hıristiyan Aydınlanması" olarak da bilinir. Ancak kendisine temel teşkil eden fikirlerin yabancı kaynaklı oluşu ve modernleşmeye adanmışlığı, milliyetçi geleneğe –dine ve onun doktrinlerine, kurumlarına ve bilgisel araçlarına- karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Fransız Devrimi de bu korkuları ve sonrasında İspanya'da 20.yy.'a dek sürecek olan Aydınlanma düşmanlığını kuvvetlendirmiş gibi görünür. İspanyol İç Savaşı bitiminde, 1939'da, ülkeye dayatılmış olan diktatörlük, en gerici şekliyle milliyetçi gelenekselciliğin nihai zaferini temin etmiştir. Böylesi bir tarihsel bağlamda, Katolik liberal filozof ve siyasal muhalif Julián Marías, entelektüel çabalarının bir kısmını İspanyol Aydınlanması ve onun amaçlarını geri getirmeye adamıştır.

Anahtar Kelimeler: İspanyol Aydınlanması, Gelenekselcilik, Julián Marías, Deneme, Moratín, Jovellanos, III. Carlos, Diktatörlük

***

Giriş

Öyle görünüyor ki, İspanyol Aydınlanması'nın din ile olan ilişkisi, 18.yy İspanyası hakkında yeterli araştırma ve bilgi birikiminin uzun bir süre ertelenmiş olmasının en büyük sebeplerinden biridir; ancak 20.yy'a gelindiğinde ve aralarında Julián Marías Aguilera (1914-2005)'nın da bulunduğu az sayıda entelektüelin bu geçmişi yeniden ele alıp geri kazandırma çabasına girmeleri ile bir şeyler değişmeye başlamıştır.

17.yy'ın sonlarında, bazı İspanyol entelektüeller, ülkelerindeki büyük bir kriz olarak algıladıkları şeye cevap vermeye çalışmışlardı. Kriz için önerdikleri çözüm İspanya'yı diğer komşu Avrupa uluslarında gözlemlenen bilimsel ilerleme ile uyumlu hale getirerek modernleştirmek olmuştu. Yinede en baştan itibaren, bu *novatores* (yenilikçiler), modernleşme önerilerini dış mihrakların etkilediği ve sözde "İspanyol milliyetçi gelenek"i tanımlayan ve sürdüren her şeye –başta Katolik dini, onun doktrinleri, Kilise, kurumlar ve (Skolastisizm gibi) bilgi araçlarına- karşı bir tehdit olarak algılayan kültürel kurumların bazı kesimlerinden düşmanca bir tepki görmüşlerdi. Yüzyıl dönümünde ise İspanya'nın yönetici hanedanlığının değişmesiyle de birlikte, özellikle Fransa'dan gelen Avrupa etkisi artmış ve *novatores* girişimi de aydınlanmış bir reformculuğa dönüşmüştü; bu süreç boyunca Avrupalılaşan İspanya taraftarları ile sözde

İspanyol milliyetçi geleneğinin savunucuları arasındaki ihtilaf da pekişmiştir.

Ancak 1789 Fransız Devrimi ve 1808'deki Napolyon işgaline karşı patlak veren Yarımada Savaşı, İspanyol gelenekselciliğinin en gerici kesimlerinin lehine olmuştur. Bu her iki Fransız fenomeni de gelenekselciler tarafından hem önceki suçlamalarının geçerliliğinin inkâr edilemez kanıtı olarak hem de ideolojik düşmanlarını yok edecek bir silah olarak fazlasıyla abartılmışlardı; Aydınlanmanın gerçek doğası ve amacının, diğer değişle Katolik dini ve Kilisesi ile Taht temelli geleneksel birliğin dış mihraklı bir komplo aracılığıyla yıkılmasının kanıtı olarak sunulmuşlardır.

İspanya'da Romantik duyarlılığın filizlenip gelişmesi, Mutlakıyetçilik ile Liberalizmin karşı karşıya geldiği iç savaşlar, muzaffer Liberalizmin yeni siyasal, ideolojik ve kültürel öncelikleri ve İspanyol gelenekselciliğinin uçurumlarında tutunmayı başarmış gerici bir kesimin varlığını sürdürmesi; işte 19.yy'ın tüm bu koşulları, İspanyol Aydınlanmasının 20.yy'ın başlarına değin sahip olduğumuz fazlasıyla taraflı ve çarpıtılmış imgesinin sorumlularıdırlar.[4]

Bu durumun tam düzeltilmeye başlandığı zamanda, bu sefer de 1936 İspanyol İç Savaşı gösterilen her çabayı ve yapılan her araştırmayı budayıvermiştir; dahası güttüğü ideolojinin temeli olması açısından kardeş katli sonrası dayatılan diktatörlük de, bu ihtilafın tamamen bitişinin ve en katı gelenekselciliğin zaferinin garantisi olarak görülmüştür.

---

4 18.yy İspanyası'na genel bir bakış için: José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo III: *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1981), pássim; Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón, "España como nación en el siglo de las luces." Real Academia de la Historia, *España como nación*, (Barcelona: Planeta, 2000), 195-202; José Miguel Caso González, "Preliminar. Temas y problemas de la literatura dieciochesca." Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, Tomo IV: J. M. Caso González, *Ilustración y Neoclasicismo*, (Barcelona: Crítica, 1983), 9-27; Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*, (Madrid: Alianza, 1988), pássim; Teófanes Egido, "La religiosidad de los ilustrados." José María Jover Zamora (dir.) *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Tomo XXXI: *La época de la Ilustración*, Vol. I: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, 3ª ed., (Madrid: Espasa-Calpe, 1992), 397-435; Julián Marías, *La España posible en tiempo de Carlos III*, 1963, (Barcelona: Planeta, 1988), 5, 12, 28-29, ve *España inteligible: Razón histórica de las Españas*, 1985, (Madrid: Alianza, 1998), 265; Antonio Mestre Sanchis, *La Ilustración española*, (Madrid: Arco Libros, 1998), pássim; Gabriel B. Paquette, "Empire, Enlightenment and Regalism: New Directions in Eighteenth-century Spanish History." *European History Quarterly* Vol. 35(1) (2005): 107-117. 10-05-2012 <http://www.gabe paquette.net/docs/paquette-ehq.pdf>: 107-117; Joseph Pérez, *La leyenda negra*, (Madrid: Gadir Editorial, 2009), 147-150; Jean Sarrailh, "La fe en la cultura y los frutos de la Ilustración." Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, Tomo IV: J. M. Caso González, *Ilustración y Neoclasicismo*, (Barcelona: Crítica, 1983), 59-66; Giovanni Stiffoni, "Intelectuales, sociedad y Estado." José María Jover Zamora (dir.) *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Tomo XXIX: *La época de los primeros Borbones*, Vol. II: *La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (circa 1680-1759)*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1985, 5-148); Javier Tusell (dir.) *Historia de España*, Tomo 1: *De la Prehistoria al fin del Antiguo Régimen*, 3ª ed., (Madrid: Grupo Santillana, 2004), 518-519.

Böylesi düşmanca bir ortamda, İspanyol filozof Julián Marías, hâkim anlayışın bunları tanımadığı, özellikle de dinle olan ilişkilerinde bunlara yöneltilmiş eski gerici düşünceyi hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın şimdiki zamana uyarladığı bir dönemde, 18.yy İspanyası'nı ve İspanyol Aydınlanması'nı yeniden incelemeye azmetmiş pek az entelektüelden biri olmuştur. Marías'ın bu hamlesinin başka sebepleri de vardı pek tabii ki: öncelikle José Ortega y Gasset gibi bir filozofun ayrıksı bir öğrenci olması gibi bir entelektüel arka planı bulunması; denemelerinin en azından genel anlamıyla İspanyol diliyle de ilgili olması; ve bir Katolik ve liberal-muhafazakâr olmasına karşın Franko rejiminin kendisini rahatsız etmesi bunlardan bazılarıydı.[5]

Tüm bu sebeplerden dolayı, burada Marías'ın İspanyol Aydınlanmasına adanmış denemelerini ele alacağız ve bunu yaparken de Kültürel Çalışmalar genel perspektifinden yararlanacağız.[6]

1. Julián Marías ve İspanyol Aydınlanması

Julián Marías'ın yazdıklarının büyük bölümü İspanya ve İspanyol kültürünün geçmişi ve şimdisi hakkında, dostu ve akıl hocası olan José Ortega y Gasset tarafından geliştirilmiş bir dizi felsefi teori –özellikle de "tarihsel akıl teorisi- ve "tarihsel kuşaklar teorisi"- üzerine kurulu olan derin düşüncelere adanmıştır. Marías'ın İspanyol Aydınlanması yorumu "ulus üzerine düşünme" geleneğine bağlıdır ve uzun bir metinler dizisini kapsar. Bunları sıralamaya çalışacak olursak: İki İspanyol aydın entelektüeli hakkındaki, 1962'de denemelerinden oluşan derlemesi *Los españoles* (İspanyollar) içinde basılan kısa makalesi "*Isla y Moratín*"; İspanya'nın İtalyan Başbakanına karşı çıkan 1766 ayaklanması ve sonuçları –özellikle de Cizvitlerin Kral III. Carlos tarafından kovulmaları- hakkında 1966'da *Meditaciones sobre la sociedad española* (İspanyol Toplumu Üzerine Düşünceler) içinde yer alan iki makale; 1967'de bir İspanyol aydın entelektüeli olan Jovellanos'un *Günlükler*'ine yazdığı giriş yazısı; 1985'de yazdığı uzun denemesi *España inteligible: Razón histórica de las Españas* (İspanyayı Anlamak) ve diğer pek çokları.[7]

Ancak tüm bu yazılar genel olarak aslında 1960'ların başlarındaki üç belirle-

5 Julián Marías, *España en nuestras manos (tercera parte de La España real)*, (Madrid: Espasa Calpe, 1978), 9, 142 ve *Cinco años de España (conclusión de La España real)*, (Madrid: Espasa Calpe, 1981), 83, 167-168.

6 Juan Marichal, *La voluntad de estilo: teoría e historia del ensayismo hispánico*, (Madrid: Revista de Occidente, 1971), 19-20; José Paulino Ayuso "El ensayo literario. Una reflexión." Ana Vian Herrero (ed.) *El ensayo, Compás de Letras. Monografías de literatura española 5*, (Madrid: Universidad Complutense, 1994), 34; Juan Luis Suárez Granda, *El ensayo español del siglo XX, 1900-1990*, (Madrid: Akal, 1996), 7.

7 Roberto Rodríguez Milán, "España en el diván: el ensayismo de reflexión nacional de Julián Marías." (Spain "on the couch": Julián Marías´ meditation on the nation essays.) CiberLetras. Revista de crítica literaria y de cultura – Journal of literary criticism and culture 28 (July 2012): <http://www.lehman.cuny.edu /ciberletras /v28/rodriguezmilan.htm>.

yici denemenin içeriğini tekrar etmektedirler: birbirini takip eden iki makale ve bilgece yazılmış uzun bir monografi: "*España y Europa en Moratín*" (*Moratín'de İspanya ve Avrupa*), "Jovellanos: *Concordia y discordia de España*" (*Jovellanos: İspanya'nın Ahenk ve İhtilafı*) ve *La España posible en tiempo de Carlos III* (*Kral III. Carlos Dönemindeki Mümkün İspanya*).[8]

A)1960 yılına ait, "*Moratín'de İspanya ve Avrupa*" başlığına adanmış beş makale, aslında Leandro Fernández de Moratín (1760-1828)'in dramatize edilmiş yaşam öyküsüdür.[9] Marías'ın, Ortega y Gasset'nin teorisi temelinde çizdiği "18. yy entelektüel kuşakları" haritasına göre Moratín İspanya aydınlanmış entelektüellerinin dördüncü ve son kuşağına aittir ve bu aynı zamanda ilk Romantik kuşaktır.[10] Belki de daha çok bir drama yazarı olarak bilinen Moratín kendi döneminin ésprit des lumières'nin kusursuz bir temsilcisidir: Avrupa'ya dönük mantıklı bir hayranlığı vardır; İspanyolların kendi "ulusal gelenekleri" için duydukları sevgiye –tezat içermeyecek şekilde- bir heyecan besler; İspanyol toplumundaki kusur ve eksikler olarak düşündüğü şeyleri ise –örneğin batıl itikatları, fanatikliği, Engizisyon ve onun sansürcülüğü ile baskı ve dayatma arzusunu- eleştirir.

Buna ek olarak, Moratín'in anavatanının gerçeklerinin farklı yönlerinde, örneğin katı yobazlığında reform yapmaya yönelik eğilimi ile köktencilik, kargaşa ve şiddete olan taviz vermez karşıtlığı da, ılımlı aydınlanmış reformcuların ve daha da fazla olarak İspanya'nın özel koşullarının doğal bir yönelimi ile ilgili olduğunu bize çabucak hatırlatma derdindeki Marías tarafından vurgulanmaktadır: bu fazlasıyla açık eleştiri, bu cüretkâr reform önerisi Engizisyonun tepkisini kışkırtmış olabilir.

İspanyol Aydınlanmasının ve Marías'a göre onun milliyetçi gelenek ile Avrupa modernitesi arasında uyum sağlamak olan başlıca tutkusunun ılımlı karakterine rağmen, Fransız devrimi gelenekselciliğin en tepkisel kesimlerinden reformculara yönelik şiddetli bir saldırıya kapı aralamış, onları adeta radikal Fransız karşıtlarının aşırılıkçı temsilcileri olan Voltaire, Robespierre vb. ile eşitlemiştir. Reformcu söylev ve aydınlanmış eleştirelliğin bu kasıtlı çarpıtılışı

8 "España y Europa en Moratín" (1960) ve "Jovellanos: Concordia y discordia de España" (1961)'e ilişkin alıntılarımı, *Ser español: ideas y creencias en el mundo hispánico. 3ª ed. Barcelona: Planeta, 2001* derlemesi içindeki 88-168 arası sayfalardan yapıyorum. La España posible en tiempo de Carlos III (1963) denemesi için de iki ayrı baskıdan: Obras de Julián Marías, Vol. VII, (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 293-429 ve Barcelona: Planeta, 1988'den yararlanıyorum.

9 Bu beş makale şunlardır: "Una figura en claroscuro", "Un europeo en Europa", "La otra unidad de Europa", "El viaje a Italia" ve "La España perdida".

10 Marías'a göre 18.yy entelektüel kuşakları şunlardır: 1) 1721 kuşağı (Aranda, Campomanes, Floridablanca); 2) 1736 kuşağı (Clavijo, Lampillas, Hervás, Juan Andrés, Cadalso, Capmany); 3) 1751 kuşağı –"tamamen aydınlanmış kuşak"– (Jovellanos, Masdeu, Iriarte, Comella, Martínez Marina, Meléndez Valdés, Forner, Goya); and 4) 1766 kuşağı (Moratín, Mor de Fuentes, Conde, Godoy, Marchena, Flórez Estrada, Böhl de Faber, López Ballesteros, Hermosilla, Quintana, Vicente López) ("Jovellanos" 89-91).

neredeyse tüm bir yüzyılın çabaları ve başarılarını boşa çıkarmış ve görünen o ki milliyetçi geleneksel kurumlara karşı her tür eleştirel fikri de boğmuştur.

Buna ek olarak, İspanya'daki 1808 Napolyon istilası ile yüzleşen İspanyol Aydınlanması temsilcileri, tehlikeli bir dilemmaya çözüm üretmek zorunda kalmışlardır: ya Fransa'ya karşı yürütülen kavgada vatansever cepheye katılacaklar ve Fransız olan her şeye reformculuğun kendisi de dahil olmak üzere "vatansever" bir karşı duruşu benimseyeceklerdi; ya da Fransızlarla birlik olup, kendi ülkelerine ihanet etmek adına, Napolyon yönetimi altında dahi olsa reformculuğu devam ettireceklerdi.

Fransız işbirlikçisi olarak Moratín, Pirenelerin ötesine sürgüne gönderilmiştir; orada kendine bir dost kazanmıştır, kendi gibi sürgün olan sanatçı Francisco de Goya'dır bu, ancak birbirlerini kazansalar da her ikisi de "İspanya'yı kaybetmişlerdir". 18.yy'daki uzun süren barışın birdenbire ortadan kalkışı ile İspanya da Moratín, Goya ve diğer pek çoklarını kaybetmiş ve uzun yıllar süre giden ölçüsüz bir şiddetin içine gömülmüştür. Bu süreçte Aydınlanmanın İspanya ve Avrupa arasında gözlemlemiş olduğu uçurum da çarpıcı biçimde büyümüştür ve İspanya toplumu ihtilaf içinde yaşamaya alışkın hale gelmiştir, ta ki Julián Marías'ın dönemine kadar.

B) Sonraki seri olan 1961'de yayınlanan altı makale, "*Jovellanos: İspanya'nın Ahenk ve İhtilafı*"[11] başlığını taşımaktadır, bu da bir başka dramatize edilmiş yaşam öyküsüdür, ancak bu sefer yaşamı anlatılan kişi, Moratín'den önceki "tamamen aydınlanmış" kuşaktan bir entelektüel olan Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811)'tur –bu ifadeden yola çıkarak ilk iki kuşağın İspanyol Aydınlanmasındaki hazırlık evresini temsil ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Marías'a göre, Jovellanos 18.yy İspanyasındaki en önemli entelektüeldir: rahiplik kariyerini terk edip yargıç olmuştur; Avrupa kültürü ve bilimindeki gelişmelerle yakından ilgilenmiştir; ülkesini ilgilendiren çok geniş bir alana yayılmış pek çok konuyu yorulmak bilmeden incelemiştir –tarımsal reformlar, liberal ekonominin faydaları, hukuk sisteminin insancıllaştırılması, eğitim sisteminin ve bilimsel araştırmaların modernize edilmesi, Katolik Kilisesinde reforma gidilmesi, Engizisyonun eleştirilmesi vb.

Tüm bunlara rağmen, İspanyol aydınlanma ruhunun tanımı gereği, Jovellanos son derece dindar ve iyi bir Katolik olarak, tasarı ve eylemlerini son derece yumuşatmıştır – Marías da, Jovellanos'un kişiliğinin bu yönüne özel bir ilgi göstermiştir. Kısaca söylenecek olursa, Aydınlanmanın bir İspanyol destekçisi olarak Jovellanos gerçekliğin iki yönü arasında açık bir ayrıma gitmiştir: bir

11 Bu altı makale şunlardır: "El mérito y la gracia", "Las empresas de Jovellanos", "La génesis de la discordia", "La escena nacional", "Baja el telón" ve "La última tentación".

yanda inandığı ve saygı duyduğu din vardır; diğer yanda ise, harici olarak Katolikliğe ve onun kilisesine bağlanan ve onun adına çoğunlukla yeni olan ve dışarıdan gelen her şeye karşı nefret duyan sözde "İspanyol milliyetçi geleneğini" tehdit ettiği düşünülen tüm düşünüş biçimlerini baskı altına alan ve susturan geleneksel/kurumsal bir malzeme vardır.

Dahası, Jovellanos bu gerici düşünce ve eylem tarzını, Katolik kilisesini tehdit eden krizin gerçek nedenlerinden bir olarak görüyordu –bu korkusu 19.yy'da çok sayıda insan Roma Kilisesinden koparken gerçekleşecektir de.

Moratín ve yoldaşlarına bakacak olursak, Jovellanos 1808'den sonra ortaya çıkmış olan dilemma ile yüzleşmeliydi, ancak o üçüncü bir yol tercih etmeye kalkışmıştır: ülkesi adına Fransa'ya karşı savaşmayı ancak aydınlanma inanç ve tasarılarını bir kenara bırakmamayı. Ancak yaşadığı zamanların olaylar dizisinden kaçamadığı gibi, anonim ve gizli bir suçlama ile bir duruşma bile görmeden yedi uzun yıl boyunca hapse mahkûm olmuştur.

C)1963'de yazdığı iki makale dizisinden bir süre sonra Marías, *Kral III. Carlos Dönemindeki Mümkün İspanya* adındaki kitabını yayınladı. Kitabın çekirdeğini 1773 yılına ait yayınlanmamış bir el yazması oluşturuyordu; bu, Montesquieu'yü eleştiren bir İspanyol denemesine -José Cadalso y Vázquez (1741-1782)'e ait *Los eruditos a la violeta* (1789)- takma adla[12] yazılmış bir yorumdu. Tıpkı Cadalso gibi el yazmasının yazarı da Avrupa Aydınlanmasının ortaya çıkardığı İspanyol cehaletini eleştiriyor ve Avrupalılaşma aracılığıyla ülkesinin reforme edilmesinin gerekliliğini, hiçbir şekilde köleci bir Avrupa taklitçiliğine de düşmeksizin gösteriyordu.

Marías bu yayınlamamış 18.yy yazmasına öyle bir sunuş yazısı hazırlamıştı ki araştırmasının kendisi de sonunda uzun bir monografi halini almıştı; el yazması 10. bölümde ortaya çıkıyordu, ilk dokuz bölüm ise Marías'ın üç şeye teşebbüs ettiği giriş kısmıydı.

İlk olarak, filozof Franko diktatörlüğünün yerleşik kültürel yapısıyla çatışma halindeki ilkelerini ilan etmektedir: öncelikle İspanya tarihi kesintisiz bir süreçtir; şimdiyi anlamak ve geleceği düşlemek için, ulusal tarihi bütünlüğü içinde anlamak öncelikli önemdedir; bundan dolayı geçmişin ya hiç bilinmeyen ya da yanlış bilinen 18.yy İspanyasından başlayarak hiçbir kısmı görmezden gelinemez ve inkâr edilemezdir. Bu ifade, tam da *Kral III. Carlos Dönemindeki Mümkün İspanya*'nın ortaya çıkışını meşrulaştırır niteliktedir. Marías bu kitabında, bu "aydınlanmış kral" hükümdarlığındaki İspanya'nın İspanyol geleneği ile Avrupa modernitesini uzlaştırma yoluyla reforme edilmesi çabası içine girildiği dönemi analiz etmektedir.

12 Marías, *España inteligible* 275 ve *La España posible*, 1988: 164-171; Anes 199-200.

İkinci olarak, Marías başlıca ilgi alanlarını ve karşıtlıklarını yeniden inşa edip yorumlayarak 18.yy İspanyasının entelektüel yaşamına yeni bir perspektif getirir: ülkenin geçmişi ve şimdisi, Avrupa ile –özellikle de Fransa'yla- ilişkisi, İspanyayı komşularından–tam da aynı ilkeler ve fikirler Yaşlı Kıta'nın her yerinde kabul görür hale gelmiş olduğu anda- geri bırakan kültürel uçurum, Fransız yazınındaki –Montesquieu ve Morvillliers'ninkilerde yer alan- İspanya karşıtı eleştiriler, İspanyolların bunlara karşı sert tepkileri...

Üçüncü ancak aynı derecede önemli olarak da, Marías Aydınlık Yüzyılının kendi ülkesindeki bir yorumunu koyar önümüze: 17.yy'da İspanya şiddetli bir gerileme içine girmiş ve buna kendi içine kapanarak, kendini Avrupa'dan koparak tepki vermişti; gerçi sonraki yüzyılda bu eğilim tersine dönmüş ve İspanya ait olduğu dünyaya açılmış ve modernleşmeye karar vermişti. Bu eğilim, çoğunlukla İspanyol Katolik ruhban sınıfına bağlı bireylerin entelektüel faaliyetleri tarafından desteklenmişti. Bununla beraber, ülkenin modernleşmesine karşı farklı düzeylerde saldırganlık taşıyan –toplumun elitler tabakasından olduğu kadar genel olarak Aydınlanmaya sırtını dönmüş ve (Gerald Brenan'dan alıntılayacak olursak) "kendilerine ve milliyetçi geleneklerine tutkun"[13] İspanyol halkından da gelen- direnişler de mevcuttu.

1788'de "aydınlanmış kral" III. Carlos öldü, bir yıl sonra ise Fransız Devrimi başladı: bundan sonra modernleşmeye karşı direniş en hoşgörüsüz gericilere müttefik haline geldi ve aşırı derecede çarpıtılmış olan devrimci, aşırılıkçı ve inançsız İspanyol Aydınlanması imajının inşası başladı; bu imajın gücü Marías'ın zamanına kadar uzanmıştı ve İspanya'yı içe kapanmaya ya da onu sözde dışarıdan gelecek tehlikelere ve tehditlere karşı korunmaya teşvik ediyordu. Kuşkusuz, İspanyol reformcularının hasımlarının kendilerine atfettikleri suçlarla uzaktan yakından ilgileri yoktu; ancak şu da bir gerçekti ki bunlar 17.yy İspanyol düşünürleri kadar parlak değildiler ve bu yüzden de İspanyol Avrupalılaşmasını gerçekleştirebilmek adına karşıtlarıyla adamakıllı yüzleşme konusunda başarısızlığa uğradılar.

2. Gelenek ve Modernite

Julián Marías'ın tasvir ettiği şekliyle İskoç ve İspanyol aydınlanmaları arasında bir benzerlik mevcuttur: her iki durumda da dinin ağırlığı Aydınlanma için bir engel teşkil etmemiş, hatta her iki aydınlanma da hem ılımlılıkla hem de en önemli temsilcilerinden bazılarının ruhban sınıfından gelmiş olmasıyla tanımlanmışlardır. Bu açıdan aslında Aydınlanmanın İskoçya ve İspanya'daki

13 Gerald Brenan, *The Literature of the Spanish People: From Roman Times to the Present Day*, 1951, 2nd ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 333.

durumlarının karşılaştırmalı bir incelemesinin yapılması tüm alana beklenmedik bir ışık da tutabilirdi.

İspanya açısından, Marías tüm denemelerinde söz konusu İspanyol entelektüeller için asıl meselenin ülkenin kendisi olduğunda ısrarcıdır; onlar için anavatanları halen olabileceği noktaya varamamıştır; öte yandan, yinede yerel gericiler ya da dış gözlemciler tarafından yaratılmış İspanya imajı da gerçekleri yansıtmamaktadır –en azından tümüyle değil.

İspanya kendi dönemleriyle bağlantılı ve Avrupa'da gerçekleşen bilimsel ilerlemelerin farkında olan bir takım parlak zekalara sahiptir; bunlar ülkelerinde gözlemlenen kusurları düzeltmeyi, İspanya'yı dünyaya ve yeni çağa açarak reforme etmeyi kendilerine görev edinmişlerdir, ancak bunu bayağı bir taklitçilik, aşırılıkçılık yapmadan, milliyetçi gelenek ve dini inkar etmeden ya da tarihteki ve mevcut realitenin dayattığı sınırları da unutmadan yapmak istemişlerdir. Kısaca, bu entelektüeller gelenek ve moderniteyi kaynaştırabilmiş ve bu kendine has "daireyi tamamlama işini" tüm İspanyol realitesine adapte etmeyi başarmışlardır.

Bu, Marías'ın 18.yy İspanyası tasviridir, ancak filozofun kendi denemelerini yazıp yayınladığı dönem için de aynı tasvir geçerlidir. 1960'ların başında ve Franko diktatörlüğü altında, Marías'a göre, İspanyol Aydınlanması, halen geçerli bir modeldir; onu ve aynı zamanda başarısızlığının sebeplerini anlamak hayati önemdedir, çünkü İspanya'yı modernize etme tarihsel misyonu henüz tamamlanmamıştır.[14]

Diğer bir değişle, Marías, o zamana kadar ya hiç bilinmeyen ya da yanlış bilinen 18.yy İspanyasına ışık tutmuş, bu arada aynı şeyi, geçmişin varisi ve oldukça benzeri olan kendi zamanına da yapmıştır. Böylece diyebiliriz ki Marías bir görev adamıydı ve geçmiş ile şimdi ya da kendi entelektüel yaşam öyküsüyle, hayran olduğu Jovellanos'unki arasında bulunan paralellikler bir başka vesileyle bir başka araştırmanın konusu olmalıdırlar.

Son olarak, Julían Marías ve diğer entelektüellerin denemeleri ve çabaları sayesinde, diyebiliriz ki, 18.yy İspanyasına ilişkin bilgilerimiz bugün artık doğru bir rota izlemektedir.

14 José María Beneyto, *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX*, (Madrid: Santillana, 1999), 250-251.

Kaynakça

Anes y Álvarez de Castrillón, Gonzalo. "España como nación en el siglo de las luces." In Real Academia de la Historia. *España como nación.* Barcelona: Planeta, 2000, 195-202.

Beneyto, José María. *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX.* Madrid: Santillana, 1999.

Brenan, Gerald. *The Literature of the Spanish People: From Roman Times to the Present Day* (1951). 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Marías, Julián. *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963). In *Obras de Julián Marías*, Vol. VII. Madrid: Revista de Occidente, 1966, 293-429.

- *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963). Barcelona: Planeta, 1988.
- *España en nuestras manos (tercera parte de La España real).* Madrid: Espasa Calpe, 1978.
- *Cinco años de España (conclusión de La España real).* Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- *España inteligible: Razón histórica de las Españas* (1985). Madrid: Alianza, 1998.
- *Ser español: ideas y creencias en el mundo hispánico.* 3ª ed. Barcelona: Planeta, 2001.

Marichal, Juan. *La voluntad de estilo: teoría e historia del ensayismo hispánico.* Madrid: Revista de Occidente, 1971.

Paulino Ayuso, José. "El ensayo literario. Una reflexión." In Ana Vian Herrero (ed.) *El ensayo, Compás de Letras. Monografías de literatura española 5.* Madrid: Universidad Complutense, 1994.

Rodríguez Milán, Roberto. "España en el diván: el ensayismo de reflexión nacional de Julián Marías." CiberLetras. Revista de crítica literaria y de cultura – Journal of literary criticism and culture 28 (July 2012):

http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v28/rodriguezmilan.htm

Suárez Granda, Juan Luis. *El ensayo español del siglo XX, 1900-1990.* Madrid: Akal, 1996.

THE SPANISH ENLIGHTENMENT IN THE ESSAYS OF PHILOSOPHER JULIÁN MARÍAS DURING THE FRANCOIST DICTATORSHIP*

Roberto Rodríguez Milán**

Abstract

The 18th century Spanish Enlightenment seeks a compatible balance between national tradition and European modernity. Because of its general nature – moderate goals, respect for the political and religious establishment, clerical status of many of its representatives– it is also known as "Spanish Christian Enlightenment". However, the foreign origin of its ideas and its commitment with modernization are perceived as a threat against the national tradition –religion and its doctrines, institutions and knowledge tools. The French Revolution seems to confirm those fears and the hostility against the Enlightenment lasts in Spain until the 20th century. At the end of the Spanish Civil War, in 1939, the dictatorship imposed on the country seems to ensure the final victory of the national traditionalism most reactionary version. In such a context the catholic liberal philosopher and political dissident Julián Marías dedicates part of his intellectual efforts to revisit and recover the Spanish Enlightenment and its goals.

Key Words: Spanish Enlightenment, Traditionalism, Julián Marías, Essay, Moratín, Jovellanos, Carlos III, Dictatorship

***

Introduction

Apparently, the relationship of the Spanish Enlightenment with religion is one of the main causes for the long delay in the appropriate research and knowledge of the 18th century Spain; only in the early 20th century things start to change, when a reduced number of intellectuals, amongst which Julián Marías Aguilera (1914-2005), undertake the task of revisiting and recovering that portion of the past.

---

* First presented at the Annual East Mediterranean Seminar for the Study of the Scottish Enlightenment: "Scottish Enlightenment and Religion", Zakynthos June 15-17 2012.

** Hellenic Open University, Faculty of Humanities.

In the last decades of the 17th century, some Spanish intellectuals try to provide an answer to what they conceive as an overwhelming crisis of their country. The solution they propose to the crisis is to modernize Spain by harmonizing the country with the scientific progress observed in the neighbouring European nations. Since the very beginning, though, those *novatores* (innovators) clash with the hostile reaction of sectors of the cultural establishment that perceive in their modernizing proposal a foreign-inspired threat to everything that defines and sustains the supposed "Spanish national tradition" –starting with the Catholic religion, its doctrines, Church, institutions and instruments of knowledge (such as Scholasticism). With the change of both the century and the reigning dynasty in Spain, the European influence, especially from France, increases and the *novatores* initiative evolves into enlightened reformism; in the process, it consolidates the controversy opposing the adherents of Europeanizing Spain and the champions of the so-called Spanish national tradition.

The French revolution of 1789 and the outbreak, in 1808, of the Peninsular War against the Napoleonic invasion, will work in favour of the most reactionary sectors of the Spanish traditionalism. The two French phenomena will be intensively brandished both as an irrefutable proof of the validity of their previous condemns, and as a weapon to destroy their ideological enemies, as they are the demonstration of the real nature and purpose of the Enlightenment: a foreign-led conspiracy to annihilate the traditional establishment, based on the Catholic religion and its Church, and on the Throne.

The penetration and blossoming in Spain of the Romantic sensibility; the civil wars opposing Absolutism to Liberalism; the new political, ideological and cultural priorities of victorious Liberalism; and the significant endurance of a reactionary sector in the gulfs of the Spanish traditionalism: all these circumstances of the 19th century are also accountable for the quite partial and distorted image of the Spanish Enlightenment we had till the first decades of the 20th century.[3]

---

3 For an overview of the Spanish 18th century: José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo III: *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1981), pássim; Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón, "España como nación en el siglo de las luces." Real Academia de la Historia, *España como nación*, (Barcelona: Planeta, 2000), 195-202; José Miguel Caso González, "Preliminar. Temas y problemas de la literatura dieciochesca." Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, Tomo IV: J. M. Caso González, *Ilustración y Neoclasicismo*, (Barcelona: Crítica, 1983), 9-27; Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*, (Madrid: Alianza, 1988), pássim; Teófanes Egido, "La religiosidad de los ilustrados." José María Jover Zamora (dir.) *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Tomo XXXI: *La época de la Ilustración*, Vol. I: *El Estado y la cultura (1759-1808)*. 3ª ed., (Madrid: Espasa-Calpe, 1992), 397-435; Julián Marías, *La España posible en tiempo de Carlos III*. 1963, (Barcelona: Planeta, 1988), 5, 12, 28-29, and *España inteligible: Razón histórica de las Españas*, 1985, (Madrid: Alianza, 1998), 265; Antonio Mestre Sanchis, *La Ilustración española*,

When this situation starts to be corrected, though, the 1936 Spanish Civil War truncates every effort, every research; and because of the core of its ideology, the dictatorship imposed as aftermath of the fratricide conflict seems to be enough guarantee of the definitive end of any controversy, of the victory of the most inflexible traditionalism.

In such a hostile context, the Spanish philosopher Julián Marías is one of the few intellectuals determined to revisit the 18th century Spain and the Spanish Enlightenment, opposing the established conception that repudiates them, especially in what concerns their relation with religion, in the terms established by the old reactionary thought and adopted in the present without any criticism –"foreign century", of extremism and irreverence... The interest of the Marías' opening move is increased by some other reasons: his intellectual background, as a distinguished disciple of the Spanish philosopher José Ortega y Gasset; the relevance of his essays, at least in the general sphere of the Spanish language; his condition as a catholic and liberal-conservative, but dissident with the Francoist regime, which harasses him.[4]

For all the reasons put forward, we present here the most relevant essays of Marías dedicated to the Spanish Enlightenment, and we do so from the general perspective of the Cultural Studies.[5]

1. Julián Marías and the Spanish Enlightenment

A substantial amount of Julián Marías´ writings is dedicated to a meditation on the past and present of Spain and the Spanish culture, based on a series of philosophical theories developed by his friend and mentor José Ortega y Gasset –particularly the "theory of the historical reason" and the "historical method

(Madrid: Arco Libros, 1998), pássim; Gabriel B. Paquette, "Empire, Enlightenment and Regalism: New Directions in Eighteenth-century Spanish History." *European History Quarterly* Vol. 35(1) (2005): 107-117. 10-05-2012 <http://www.gabe paquette.net/docs/paquette-ehq.pdf>: 107-117; Joseph Pérez, *La leyenda negra*, (Madrid: Gadir Editorial, 2009), 147-150; Jean Sarrailh, "La fe en la cultura y los frutos de la Ilustración." Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, Tomo IV: J. M. Caso González, *Ilustración y Neoclasicismo*, (Barcelona: Crítica, 1983), 59-66; Giovanni Stiffoni, "Intelectuales, sociedad y Estado." José María Jover Zamora (dir.) *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*; Tomo XXIX: *La época de los primeros Borbones*, Vol. II: *La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (circa 1680-1759)*, (Madrid: Espasa-Calpe), 1985, 5-148; Javier Tusell (dir.) *Historia de España*, Tomo 1: *De la Prehistoria al fin del Antiguo Régimen*. 3ª ed., (Madrid: Grupo Santillana, 2004), 518-519.

4 Julián Marías, *España en nuestras manos (tercera parte de La España real)*, (Madrid: Espasa Calpe, 1978), 9, 142 and *Cinco años de España (conclusión de La España real)*, (Madrid: Espasa Calpe, 1981), 83, 167-168.

5 Juan Marichal, *La voluntad de estilo: teoría e historia del ensayismo hispánico*, (Madrid: Revista de Occidente, 1971), 19-20; José Paulino Ayuso, "El ensayo literario. Una reflexión." Ana Vian Herrero (ed.) *El ensayo, Compás de Letras. Monografías de literatura española 5*, (Madrid: Universidad Complutense, 1994), 34; Juan Luis Suárez Granda, *El ensayo español del siglo XX, 1900-1990*, (Madrid: Akal, 1996), 7.

of the generations". The Marías' interpretation of the Spanish Enlightenment belongs to that "meditation on the nation" and comprehends a long series of writings: a short article on two Spanish enlightened intellectuals, "Isla y Moratín", included in the 1962 compilation of Marias' essays *Los españoles* (*The Spaniards*); two articles on the 1766 mutiny against the Italian Prime Minister of Spain and its consequences –mainly the expulsion of the Jesuits by king Carlos III, included in the 1966 *Meditaciones sobre la sociedad española* (*Meditations on the Spanish Society*); a prologue to the edition, in 1967, of the *Diaries* of Jovellanos, a Spanish enlightened intellectual; the long 1985 essay *España inteligible: Razón histórica de las Españas* (*Understanding Spain*)…[6]

But in general all these writings repeat the contents of three decisive essays of the early 1960's: two series of articles and a long, erudite monograph: "España y Europa en Moratín" (*Spain and Europe in Moratín*), "Jovellanos: Concordia y discordia de España" (*Jovellanos: Concord and Discord of Spain*) and *La España posible en tiempo de Carlos III* (*The Spain that Was Possible in the Age of King Carlos III*).[7]

A) The series of five articles dedicated to "Spain and Europe in Moratín", dated in 1960, is a dramatized biography of Leandro Fernández de Moratín (1760-1828).[8] According to Marías' personal map of the "18th century intellectual generations", based on a theory of Ortega y Gasset, Moratín belongs to the fourth and last generation of Spanish enlightened intellectuals, which is, at the very same time, the first Romantic generation.[9] Probably better known as a dramatic author, Moratín is an excellent representative of the ésprit des lumières of his time: he has a reasoned admiration for Europe; he feels a tension –but not an incompatibility– with the Spaniards love for their own "national customs"; he criticizes what he considers defaults and lacks of the Spanish society –i.e. superstition, fanaticism, the Inquisition and its censorship and

6 Roberto Rodríguez Milán, "España en el diván: el ensayismo de reflexión nacional de Julián Marías." ("Spain" on the couch": Julián Marías´ meditation on the nation essays.) *CiberLetras. Revista de crítica literaria y de cultura – Journal of literary criticism and culture* 28 (July 2012): <http://www.lehman.cuny.edu /ciberletras /v28/rodriguezmilan.htm>.

7 I quote from the edition of "España y Europa en Moratín" (1960) and "Jovellanos: Concordia y discordia de España" (1961) in the compilation *Ser español: ideas y creencias en el mundo hispánico*. 3ª ed. (Barcelona: Planeta, 2001), 88-168. And I quote from two editions of the essay *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963): *Obras de Julián Marías*, Vol. VII, (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 293-429 and (Barcelona: Planeta, 1988).

8 The five articles are: "Una figura en claroscuro", "Un europeo en Europa", "La otra unidad de Europa", "El viaje a Italia" and "La España perdida".

9 According to Marías, the 18th century intellectual generations are as follows: 1) The 1721 generation (Aranda, Campomanes, Floridablanca; 2) The 1736 generation (Clavijo, Lampillas, Hervás, Juan Andrés, Cadalso, Capmany); 3) The 1751 generation –the "properly enlightened generation"– (Jovellanos, Masdeu, Iriarte, Comella, Martínez Marina, Meléndez Valdés, Forner, Goya); and 4) The 1766 generation (Moratín, Mor de Fuentes, Conde, Godoy, Marchena, Flórez Estrada, Böhl de Faber, López Ballesteros, Hermosilla, Quintana, Vicente López) ("Jovellanos" 89-91).

willingness to repress and suppress.

In addition, the disposition of Moratín to reform diverse aspects of his homeland reality; his unquestionable religiosity and his complete dismissal of radicalism, disorder and violence, are also emphasized by Marías, who hastens to remind us that moderation has to do with the natural inclinations of the enlightened reformers, but also with the particular conditions of Spain: a too explicit criticism, a daring reformation proposal could provoke the reaction of the Inquisition.

In spite of the moderated character of the Spanish Enlightenment and of its main ambition, which is, according to Marías, to harmonize the national tradition with the European modernity, the French revolution allows the most reactionary sectors of traditionalism to launch a severe attack against the reformists, equalizing them with the most radical representatives of their French counterpart, e.g. Voltaire, Robespierre. This deliberated distortion of the reformist discourse and enlightened criticism aborts almost all the efforts and exploits of a whole century, and seems to throttle any hint of criticism against the national traditional establishment.

In addition, confronted with the Napoleonic invasion of Spain, in 1808, the representatives of the Spanish Enlightenment are forced to resolve a poisonous dilemma: either to embrace the patriotic fight against France, which means a no less "patriotic" repudiation of everything French, starting with all reformism; or to collaborate with the French, in order to preserve the reformism even under Napoleon, betraying thus their own country.

Collaborator of the French, Moratín ends up as an exiled beyond the Pyrenees; there he gains a friend, the also exiled artist Francisco de Goya, but both of them "have lost Spain". Abruptly deprived of the long period of peace that was the 18th century, Spain loses Moratín, Goya and many others, and sinks into long decades of extreme violence. In the process, the gap the Enlightenment had observed between Spain and Europe grows dramatically, and the Spanish society becomes accustomed to living in discord, to the very times of Julián Marías.

B) The next series, six articles of 1961, is entitled "Jovellanos: Concord and Discord of Spain",[10] another dramatized biography, this time of Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), an intellectual who belongs to the generation previous to Moratín, the "fully enlightened" third one –we can deduce, therefore, that the first two generations were a preparation for the

10 The six articles are: "El mérito y la gracia", "Las empresas de Jovellanos", "La génesis de la discordia", "La escena nacional", "Baja el telón" and "La última tentación".

Spanish Enlightenment. According to Marías, Jovellanos is the most important intellectual of the 18th century Spain: he abandons a career as a priest to become a magistrate; he keeps a constant contact with all novelties of the European culture and science; he relentlessly studies a wide range of affairs concerning his country –e.g. reform of the agriculture, benefits of the economic liberalism, humanization of the legal system, modernization of the educational system and of the scientific research, reform of the Catholic Church, criticism of the Inquisition…

All that notwithstanding, and as the Spanish enlightened spirit by definition, Jovellanos is extremely –even a little too– moderated in his proposal and actions, deeply religious and a good catholic –Marías gives special attention to this aspect of Jovellanos' personality. In a few words, as a Spanish supporter of the Enlightenment, Jovellanos establishes a clear difference between two aspects of reality: on the one hand, religion, which he shares and respects; on the other hand, an institutional apparatus externally linked to Catholicism and its Church, that in their name represses and suppresses any form of heterodoxy threatening an alleged "Spanish national tradition" which is, for the most part, a mere hatred for anything new, for anything coming from abroad.

Moreover, Jovellanos identifies in this reactionary mentality and activity one of the main causes for the crisis that menaces the Catholic Church –his fears will become a reality in the 19th century when large numbers of individuals abandon the gulfs of the Roman Church.

As Moratín and all his fellow travellers, Jovellanos shall confront the dilemma presented after 1808, but he will dare choose a third option: to fight for his country against the French invasion, but without dropping his enlightened convictions and projects. However, neither can he escape the drama of his time: an anonymous and secret accusation will isolate him in prison, without a trial, for seven long years.

C) Not long after the two series of articles, in 1963, Marías publishes the book entitled *The Spain that Was Possible in the Age of King Carlos III.* The core of it is an unpublished Spanish manuscript of 1773; it is a commentary under pseudonym[11] to a Spanish essay that criticizes Montesquieu, *Los eruditos a la violeta* (1789), by José Cadalso y Vázquez (1741-1782). Like Cadalso, the author of the manuscript criticizes the ignorance of Spain shown by the European Enlightenment, and points out the necessity of reforming his own country by means of Europeanism, though nowhere near the mere servile imitation of anything European.

11 Marías *España inteligible* 275 and *La España posible*, 1988: 164-171; Anes 199-200.

But the thing is, Marías composes a quite long presentation to this 18th century unpublished manuscript, and his research becomes, finally, a long monograph; the manuscript withdraws to chapter ten, the previous nine chapters being an introductory study in which Marías attempts three things.

First, the philosopher makes a declaration of principles that conflicts with the established culture of the Francoist dictatorship: first of all, the history of Spain is a non interrupted continuum; to comprehend the present and imagine the future, it is paramount to understand the national history on its integrity; hence, no portion of the past can be ignored or repudiated, starting with the yet barely or improperly known 18th century Spain. This statement would justify the very existence of *The Spain that Was Possible in the Age of King Carlos III*, in which Marías analyzes the time when, under the "enlightened king" by definition, an attempt to reform Spain is carried on by means of harmonizing the Spanish tradition with the European modernity.

Secondly, Marías gives a new perspective to the intellectual life of the Spanish 18th century by reproducing and commenting its major interests and controversies: the past and present of the country, its relation to Europe –mostly France–, the cultural gap that keeps Spain behind its neighbours –precisely in the very moment when the same principles and ideas become universal all along the Old Continent–, the French criticism against Spain –in the writings of Montesquieu, Morvilliers–, the Spanish retorts...

And last but not least, Marías gives an interpretation of the Century of Light in his country: in the 17th century, Spain experiences a deep decadence and reacts by secluding itself, by setting itself apart from Europe; in the next century, though, the tendency is inverted and Spain opens up to the world it belongs to, and decides to get modernized. This tendency is sustained by the intellectual activity of individuals who, more often than not, belong to the ranks of the Spanish catholic clergy. Nevertheless, there are resistances to the modernization of the country, with different levels of aggressiveness –coming from the social elites, but also from the Spanish people that, in general, turn their backs to the Enlightenment and –quoting Gerald Brenan– "fall in love with themselves and their national customs".[12]

In 1788 the "enlightened king" Carlos III dies, one year later the French revolution starts: then the resistance to modernization becomes an ally to the most intolerant reactionaries, and begins the forge of an extremely distorted image of the Spanish Enlightenment as revolutionary, extremist and impious;

12 Gerald Brenan, *The Literature of the Spanish People: From Roman Times to the Present Day*, 1951, 2nd ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 333.

the power of this image extends to the present time of Marías and stimulates the seclusion of Spain, allegedly to keep it safe from the dangers and threats coming from abroad. Certainly, the Spanish reformers had nothing to do with the accusations of their enemies; it is also evident, though, that they were inferior to the 17th century Spanish thinkers, as they failed to properly confront their opponents and to save, thus, the Europeanization of Spain.

2. Tradition and Modernity

In general, there is a resemblance between the Scottish and the Spanish case as described by Julián Marías: the specific weight of religion is not an obstacle to the Enlightenment, characterized by moderation and by the fact that some of its most important representatives derive from the clergy. The differences are also very evident, though. Perhaps a comparative study of the Enlightenment in Scotland and Spain could shed an unexpected light on the whole subject.

With regard to Spain, Marías insists in all his essays that the country itself is the main concern of all relevant Spanish intellectuals; for them, their homeland is still not everything it could be; on the other hand, though, the image of Spain generated by local reactionaries or by foreign observers does not correspond to reality –at least, not completely.

Spain possesses some brilliant minds linked to their time and aware of the advances in science taking place in Europe; they assume the historical mission of correcting the deficiencies observed in their country, of reforming Spain by opening it to the world and the new age, but without servile imitations, without extremisms, without rejecting the national tradition and religion, nor forgetting the limits imposed by history and the present reality. In a few words, these intellectuals can combine tradition and modernity, and believe that this peculiar "squaring of the circle" can be transferred to the whole Spanish reality.

This is Marías' definition of the 18th century Spain, but it is equally true of the time when the philosopher writes and publishes his essays. In the early 1960s and under the Franco's dictatorship, the Spanish Enlightenment is, for Marías, a valid pattern; it is vital to understand it, as well as the reasons for its failure, because the historical mission of modernizing Spain has not yet been fulfilled.[13]

In other words, Marías sheds light on the, until then, barely or improperly known 18th century Spain, but he does the same on his own time, heir of the past and very similar to it, in several ways. Marías is, thus, a man on a mission and the parallelisms suggested between past and present, or between his own

13 José María Beneyto, *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX*, (Madrid: Santillana, 1999), 250-251.

personal and intellectual life and the one of his admired Jovellanos, could be the subject of another research –elsewhere, nonetheless.

Finally, thanks to the efforts and essays of Julián Marías and other intellectuals, our knowledge of Spain in the 18th century is today on the right track.

Bibliography

Anes y Álvarez de Castrillón, Gonzalo. "España como nación en el siglo de las luces." In

Real Academia de la Historia. *España como nación.* Barcelona: Planeta, 2000, 195-202.

Beneyto, José María. *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX.* Madrid: Santillana, 1999.

Brenan, Gerald. *The Literature of the Spanish People: From Roman Times to the Present Day* (1951). 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Marías, Julián. *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963). In *Obras de Julián Marías,*

Vol. VII. Madrid: Revista de Occidente, 1966, 293-429.

- *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963). Barcelona: Planeta, 1988.
- *España en nuestras manos (tercera parte de La España real).* Madrid: Espasa Calpe, 1978.
- *Cinco años de España (conclusión de La España real).* Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- *España inteligible: Razón histórica de las Españas* (1985). Madrid: Alianza, 1998.
- *Ser español: ideas y creencias en el mundo hispánico.* 3ª ed. Barcelona: Planeta, 2001.

Marichal, Juan. *La voluntad de estilo: teoría e historia del ensayismo hispánico.* Madrid: Revista de Occidente, 1971.

Paulino Ayuso, José. "El ensayo literario. Una reflexión." In Ana Vian Herrero (ed.) *El ensayo, Compás de Letras. Monografías de literatura española 5.* Madrid: Universidad Complutense, 1994.

Rodríguez Milán, Roberto. "España en el diván: el ensayismo de reflexión nacional de Julián Marías." CiberLetras. Revista de crítica literaria y de cultura – Journal of literary criticism and culture 28 (July 2012):

http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v28/rodriguezmilan.htm

Suárez Granda, Juan Luis. *El ensayo español del siglo XX, 1900-1990.* Madrid: Akal, 1996.

ADORNO'NUN MINIMA MORALIA'YI "SUNUŞ"U

Enver Orman*

ADORNO'S "DEDICATION" OF *MINIMA MORALIA*

Abstract

In this article, Adorno's *Minima Moralia*'s "Dedication" is discussed in order to understand the general content of the book and the author's mood of spirit and personality. In this context, regarding Adorno's some critical remarks on Hegel, these two philosophers are compared. This comparison is very significant and valuable in order to understand Adorno and his philosophy.

Key Words: Adorno, Hegel, Minima Moralia, Negative Dialectics, Aphorism.

Özet

Bu yazıda, Adorno'nun *Minima Moralia*'sının "Sunuş"u, genel olarak kitabın içeriğini ve yazarının ruh halini anlamak açısından ele alınıp tartışılmaktadır. Bu bağlamda, sözkonusu 'Sunuş'ta Adorno'nun Hegel'e yönelttiği bazı eleştiriler gözönüne alınarak, iki filozofun temel felsefi yönelimleri karşılaştırılmaktadır. Bu karşılaştırma Adorno'yu anlamak açısından oldukça anlamlı ve değerlidir.

Anahtar Kelimeler: Adorno, Hegel, Minima Moralia, Negatif Diyalektik, Aforizma.

***

Bu yazıda konu edilen Adorno'nun *Minima Moralia*'sının "Sunuş"u, söz konu-

1 İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr.; e-mail:enverorman@hotmail.com

su kitabın içeriğini anlamamız açısından önemlidir. Almanca orjinalinde başlığı "Zueignung" olan bu kısa bölüm, kitabın İngilizce çevirisinde "dedication" olarak karşılanmıştır.[2] Zueignung Türkçeye "ithaf" olarak da çevrilebilir.

Bu sunuş ya da ithafın okunması ve yorumlanması, genel olarak kitabın ve yazarın ruh haline dair ipuçları da vermektedir. Dostu ve yakın çalışma arkadaşı Max Horkheimer'a ithaf edilmiş olan *Minima Moralia,* Adorno tarafından "doğru yaşam öğretisi" olarak tanımlanır.[3] Aristoteles'e atfedilen *magna moralia*'yaya (büyük ahlak) karşı *minima moralia* (küçük ahlak). Buradaki "ahlak" tabiri "etik" olarak da yorumlanabilir. Adorno'nun dile getirişiyle *Minima Moralia,* eski fakat artık gözden düşmüş kederli bir bilimdir. Gözden düşmesinin bir nedeni, artık yönteme dönüşmesiyle birlikte felsefenin, doğru yaşam öğretisini, "düşünsel ihmale, veciz keyfiliklere ve unutuluşa terk" etmiş olmasıdır.[4] *Minima Moralia* bu anlamda belli bir ontolojik ve epistemolojik düzlemden hareketle tanımlanmış ilke ve kavramlardan, yenilerini çıkarma ve yöntemli bir tarzda etik bir sistem oluşturma amacı gütmemektedir. Yapılmak istenen, yazarın özel ve bireysel deneyiminden yola çıkarak, bu bireysel yaşama dayanarak belli çıkarımlara yönelmektir: "Üç bölümde de çıkış noktası en dar haliyle özel alandır: göçmen aydının özel alanı. Buradan toplumsal ve antropolojik boyutları daha belirgin olan düşüncelere geçilir; bunlar psikoloji, estetik ve özneyle ilişkisi içinde bilimle ilgilidir. Her bölümün sonundaki aforizmalar da, bu düşünceleri felsefeye doğru geliştirir, kesin ve kapsayıcı olma iddiası taşımadan: hepsinin amacı, kurcalanması gereken bazı noktaları belirtmek veya daha sonraki bu zorlu düşünme çabası için küçük modeller sunmaktır."[5] *Minima Moralia* "veciz keyfiliklere" ya da bireysel fantezi ya da sayıklamalara yönelmeyecektir. Yazarın bireysel ve özel alanından süzülmüş deneyimler psikoloji ve antropoloji gibi bilimler ve nihayetinde felsefi düşünüş tarafından çözümlenmeye çalışılacaktır.

Aslında "doğru yaşam öğretisi" ya da bilgelik olarak tanımlanabilecek *Minima Moralia*'nın entellektüel bağlamında gözden düşmesinin biricik nedeni, ciddi ontolojik ve epistemolojik çözümlemeleri çıkış noktası olarak alan felsefi düşünüş değildir. Adorno'ya göre bir diğer önemli nedeni, yaşam denilen olgunun gözden düşmüş olmasıdır: "felsefecilerin bir zamanlar yaşam olarak bildikleri şey, önce özel yaşamın, sonra da sadece tüketimin alanı haline gelmiştir: maddi üretim sürecinin bir eklentisi olarak onun peşinden sürüklenip

2 Adorno, *Minima Moralia- Reflexionen aus dem beschaedigten Leben* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951). İngilizcesi: *Minima Moralia,* trans. Dennis Redmond, 2005; http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/

3 Adorno, *Minima Moralia- Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar,* çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, (İstanbul: Metis, İstanbul, 1998), 13.

4 A.g.e.

5 A.g.e., 16.

giden, özerklikten ve kendine ait bir tözden yoksun bir eklenti."[6] Burada söz konusu olan ve Adorno'yu çok keskin ve kuşatıcı bir söyleme yönelten şey, kapitalist üretim ve tüketim sürecinin günümüzde toplumsal yaşam üzerindeki belirleyici güç ve konumudur.

Hegel'e özgü soğukkanlı ve sofistike bir diyalektik düşünüş içinde, özel yaşamı toplumsal yaşamdan, üretim ve tüketimi de genel olarak yaşam denilen doğal ve toplumsal olgudan ayırmak mümkün değildir. Biri olmadan diğeri düşünülemeyecek bu belirlenimler arasındaki içsel ve zorunlu birliktelik, kuşkusuz Adorno için de bilinen bir şeydir. Burada farklılık oluşturan şey, Adorno'nun söyleminin özellikle de *Minima Moralia*'da, zaman zaman soğukkanlı bir felsefi söylemden uzaklaşması ve politik ve aforizmatik tarza yönelmesidir. "Yaşamın önce özel yaşamın ve sonra tüketimin alanı haline gelmesi, maddi üretim sürecinin özerklikten yoksun bir eklentisine dönüşmesi" benzeri ifadeler, aşırı bir vurguyla birlikte aforizmatik bir söylemi dışvurmaktadırlar. Bu söylem ve ifade biçimi Adorno'nun bilinçli bir tercihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Adorno'nun bu duygusal açıdan güçlü ve aforizmatik söylemle amaçladığı şey, okuru doğru yaşam ve bilgelik bağlamında uyarmak olabilir. Marksist politik söylemde belli zaman ve ortamlarda belirgin hale gelen bu güçlü ve aforizmatik tarz, bireye ve kitlelere, kapitalist üretim ve tüketim sürecinin insan yaşamını nasıl belirleyip egemenliği altına aldığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Öte yandan böyle bir politik ve aforizmatik söylemin, doğru bir felsefi derinlik ve toplumsal analiz bağlamında yeterli olmayacağı da açıktır. İlkin böyle ifade ve söylemler, tüm aforizmatik güçlerine rağmen, ontolojik ve epistemolojik ciddiyet ve soğukkanlılık bağlamında, "aşırı" iddialar ya da savlar içerirler: Yaşam denilen genel olarak doğal ve toplumsal gerçeklik alanı, özel alan ve tüketimin alanına ne oranda indirgenebilir ve onlara özdeş kılınabilir? Hangi toplumsal sistem bunu "tümüyle" başarabilir? "Yaşamın maddi üretim sürecinin özerklikten yoksun bir eklentisi" olması, içerik açısından birebir mi alınmalıdır yoksa belli bir politik duyarlılık ve vurguyu yansıtan şiirsel ve metoforik bir söylem olarak mı yorumlanmalıdır? Yine bu bağlamda şu sorulabilir: belli insani duyarlılıklarla soğukkanlı politik çözümlemeleri birbirinden ayırmak ne oranda mümkün olabilir? Böyle bir ayrım felsefi düşünüşün ağırbaşlı ve soğukkanlı ciddiyetinden, ontolojik ve epistemolojik düzlemin duyguları yatıştıran soyutluğundan ne oranda beslenebilir? Tüm bu sorular yeni sorularla yanıtlanabilir ve böyle bir ayrımın son kertede ve hiçbir düzlemde yapılamayacağı da söylenebilir.

Minima Moralia'da yazarının da kabul ettiği ve bilinçli olarak kullandığı afo-

6 A.g.e., 13.

rizmatik keskinlik, örneğin şu cümleyle kendine özgü bir doruk noktasına varır: "Yaşama bakışımız, artık yaşam olmadığı gerçeğini gizleyen bir ideolojiye dönüşmüştür."[7] Kuşkusuz oldukça çarpıcı ve kişiyi düşünmeye yönelten bir cümledir bu. Felsefi düşünüşün ciddiyeti, yöntemli ve sistemli akıl yürütme süreci bağlamında söylenmek istenen nedir? İlkin "yaşamın olmadığı gerçeğine karşın yaşama bakılabilir mi?" Açıktır ki burada Adorno, düz ve birebir anlamıyla biyolojik ve toplumsal yaşam gerçeğinden çok, zihnindeki ve ideolojik yönelimindeki yaşam ideali çerçevesinde bu sözleri sarf etmektedir. Olmadığı düşünülen yaşam ideal yaşamdır, olan ise politik olarak yadsınması, olumsuzlanması gereken *reel* yaşamdır.

Olan ve olması gereken arasındaki bu keskin ayrım, Marksist politik söylemde devrimci bir iradeyi göreve çağıran aynı aforizmatik ve keskin söyleme yol açar. Metaforlardan, şiirsellikten güç alan böyle bir söylemin, politik açıdan belli bir romantizme işaret ettiği de söylenebilir. Muhafazakarlıktan tümüyle arındırılmaya çalışılan böyle bir devrimcilik, olanı tümüyle olumsuzlayan ve olması gerekeni yücelten bir düşünüş ve söyleme sahiptir. Böyle bir düşünüş ve söyleme, tüm akıldışılığına, olumsuzluğuna ve çürümüşlüğüne rağmen varolan sistemin, örneğin kapitalist sistemin nasıl ayakta kalabildiği sorulabilir. Eğer reel sistem belli insani ihtiyaçlara cevap veremiyorsa ve asgari düzeyde insan yaşamı için uygulanabilir ve sürdürülebilir bir çözüm oluşturamıyorsa, ayakta kalabilir mi? Bu soru Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Önsöz'ündeki çok bilindik önermesiyle de ilgilidir: "Ussal olan edimseldir, ve edimsel olan ussaldır."[8] Hegel edimsellik (Wirklichkeit) ile varolan gerçeklikte içerili ussal öze işaret etmektedir. Varolan gerçeklik ile ideal olan, olan ile olması gereken arasındaki köktenci ayrım ve ikilik, Hegelci bağlamda savunulamaz bir tasarımdır. Hegel için gerçeklik ne tümüyle yadsınması gereken akıldışı bir nesnellik alanıdır ve ne de akılsallık tümüyle nesnellikten arındırılmış öznel bir oluşum ve belirlenimdir. Varolan gerçeklik, olgusal dünya tümüyle yadsınması ve olumsuzlanması gereken bir sonluluk ve gelip-geçicilik alanı değildir. Aynı şekilde politik alanda felsefi derinliğe sahip bir duruş ve tavır alış, varolan politik gerçekliğin mutlak ve ayrımsız bir olumsuzlanması, devrimci bir retoriğin radikal kopuş savıyla biçimlenmemelidir. Varolan gerçeklikteki olumsuzlukları aşmak ve belli bir alternatif üretmek, reel sistemi karikatürleştirmeden gücünü teslim etmek ve ciddi ve sofistike bir düşünüşe tabi tutmakla mümkün olabilir. Hegel'in belli bir tarz muhafazakarlıkla dolayımlanmış bu devrimciliği, onun geçmiş ve varolanı tümüyle yok etmeyip dönüştürerek içermek anlamına gelen

7 A.g.e.

8 Hegel, *Tüze Felsefesi (Philosophie des Rechts)*, çev.Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yay., 2006), 23. Almanca orjinali: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 14. Cümlenin Almanca orjinali: "was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."

Aufhebung kavramıyla da uyumludur.

Adorno'nun *Minima Moralia*'sının "sunuş"unu ele aldığımız bu makalede, özel olarak Hegel'e değindiğimiz ve iki filozof arasında bir karşılaştırmaya yönelDiğimiz düşünülmemelidir. Bu karşılaştırmayı yapan ve Hegel'e karşı belli bir eleştirel duruşu sürekli dile getiren bizzat Adorno'nun kendisidir: "İşte, yöntemi *Minima Moralia*'nınkini de belirlemiş olan Hegel de her türden öznelliğin sırf kendi-için varoluşuna karşı geliştiriyordu savlarını. Yalıtılmış her şeyden nefret eden diyalektik teori, aforizmayı da düpedüz benimseyemez."[9] Hegel yalnızca öznelliğin değil, her türden belirlenimin yalın kendi-için varlığının soyut ve temelsiz olduğunu düşünür. Hiçbir belirlenim kendisini oluşturan ve anlaşılır kılan bütünsel ilişkilerinden yalıtılmış olarak varolamaz. Aforizmalar da Hegel'e göre, felsefi bir metodoloji ve sistematiğin akıl yürütme sürecinden yalıtılmış "özlü sözler" olarak, soyut ve yetersiz kalırlar. Ayrıca "nefret" ise Hegelci metodolojideki soğukkanlılık ve derinlik açısından, uygunsuz bir duygu durumudur. Hegel'in yaşamı Adorno'nun yaşamından daha az travmatik ve trajiktir; Auschwitz'ten sonra felsefe yapmak başka bir ruh haline işaret eder: "Özne hala kendi özerkliğinden emindir, ama toplama kamplarının özneye açıkca gösterdiği hiçleşme şimdi öznellik biçiminin kendisini de etkisi altına almaya başlamıştır. Öznel düşünüşte, kendine karşı eleştirel bir uyanıklık geliştirdiği anlarda bile, duygusal ve çağdışı bir yön vardır: Dünyanın seyriyle ilgili bir yakınmayı andırıyordur – reddedilmesi gereken bir yakınma, ama samimi olmadığı için değil, yakınan öznenin bu yakınma halinde tutulup kalması ve böylece dünyanın seyrine kendi payıyla katılması tehlikesine yolaçtığı için."[10] Doğrusu yalnızca Adorno'nun değil, tüm Hegel sonrası post-modern felsefenin iki dünya savaşı sonrası travmatik ve karamsar bir ruh haline girdiği söylenegelmektedir. Böyle bir ruh halinin olumsuz deneyimlere odaklandığı ve belli bir güç ve iyimserlik yitimiyle yakınmaya başladığı söylenebilir. Modernizme özgü akılcılığa dayalı iyimserliğin, ilerleme fikrinin, her türden öznellik, bireysellik ve sistem vurgusunun kuşkuyla karşılanması, post-modern iklimin bazı belirgin özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Adorno büyük bir düşünür ve filozof olarak, bu kötümser ve yakınan ruh halinin tehlikelerinin farkındadır. Yine yaptığı bazı çözümlemeler ve söylediği bazı şeyler, bu büyük düşünürdeki büyük keder ve acıyı da dışavurmaktadır. Açıkcası bu keder ve acının, kötümserlik ve yakınmadan uzak tutulması her zaman için çok kolay olamamaktadır.

Adorno aynı keskin ve aforizmatik tarzıyla öznenin kayboluşuna odaklanmaya devam eder: "eğer bugün özne kayboluyorsa, aforizmalar da "uçucu ve geçi-

9 Adorno, *Minima Moralia- Sakatlanmış yaşamdan yansımalar*, 14.

10 A.g.e.

ci olandaki özsel ve zorunlu olanı görme" görevini üstlenmek durumundadır. Hegel'in pratiğine karşı ama düşüncesine uygun olarak, negatiflik üzerinde ısrar eder aforizmalar..."[11] Adorno Hegel'in düşüncesine uygun olan negatiflik ısrarına yine Hegel'den yaptığı bir alıntıyla örnek gösterir: "Tinin yaşamı, ancak kendini mutlak parçalanmışlıkta keşfettiğinde, kendi hakikatine erişir. Tin, bir şeyin boş, geçersiz ya da sahte olduğunu söyleyip başka bir şeye geçen, bir pozitif olarak negatiften yüz çeviren bir güç değildir. Tin ancak negatifin yüzüne dimdik baktığında, yuvasını orada kurduğunda bir güç haline gelir."[12] Doğrusu bu güzel ve çarpıcı paşajında Hegel'in, negatif ya da olumsuz olanda ısrar etmekten çok, pozitif ya da olumlu olanın ancak kendi karşıtıyla dolayımlandığında gerçek bir güç ve belirlenim kazanabileceğini dile getirdiğini görmekteyiz. Adorno'nun söz konusu pasajın bütünüyle açık olan bu içeriğine rağmen, negatiflik vurgusu ve ısrarına dair yorumu oldukça anlamlıdır. Yine bu yorumda da, Hegelci modernizme özgü pozitif ruh haliyle, Adorno'nun post-modernizme özgü negatif ruh halinin karşı karşıya gelmiş olduğu söylenebilir.[13]

Adorno'nun *Minima Moralia*'nın bir kaç sayfalık sunuşundaki Hegel eleştirileri yukarıdakilerle sınırlı değildir.[14] Adorno Hegel'in kendi sezişine ters düşmek pahasına bireyi küçümsediğini düşünmektedir: "Bütün karşıtlıkları boyunca iç uyumunu koruyan bir bütünlük anlayışı, sürecin yöneltici uğraklarından biri olarak gördüğü bireyselleşmeye, bütünün kuruluşunda yine de daha önemsiz bir rol vermeye zorlamıştır onu (Hegel'i)."[15] Hegel'de birey ve bireysellik kategorileri de tıpkı diğer kategoriler gibi kendi karşıtlarıyla bir bütünlük içinde bir anlam ve gerçeklik taşırlar. Bireyin genel ya da evrensel gerçeklik-

---

11 A.g.e.

12 A.g.e., 15. Adorno'nun *Minima Moralia*'da Hegel'den yaptığı bu alıntının orjinal gönderimi: Hegel, *Phaenomenologie des Geistes, Werke 3*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 52, 36.

13 Adorno yalnızca *Minima Moralia*'da değil, ayrıca en önemli yapıtlarından olan *Negatif Diyalektik*'te (*Negative Dialektik*) de Hegel'in "pozitif diyalektiği"ne karşı konumlanır ve felsefesini oluşturur. Adorno'da tıpkı Derrida gibi, kendi felsefesinin ana ekseninin Hegelci sistematiğe bir karşı duruş çerçevesinde şekillendirmeye çalışır. Adorno, *Negatif Diyalektik*'te Hegel'i spekülatif düşünme sürecine "bir şey" (Etwas) kategorisiyle değil de, "varlık" (Sein) kategorisiyle başladığı için eleştirir. Varlığı, Hegelci vurguyla "arı varlığı" (reines Sein) başlangıç noktası olarak almak, herşeyi kapsayan ve hiçbir şeyi belirlemeyen başlangıca sahip olmaktır. Adorno'nun eleştirdiği Hegel'in bu idealist zeminli monizmidir. Eğer felsefi düşünüş açısından mutlak bir başlangıçtan söz edilecekse, bu mutlak başlangıcın karşısına yine mutlak olarak hetorejen bir belirlenimin konulması zorunludur. (T.W.Adorno, *Negative Dialektik*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966), 137-140.) İşte Adorno'nun negatif diyalektiği, homojen ve özdeş bir bütünlük ve sistem anlayışının bir eleştirisi olarak okunabilir. Bu bağlamda Adorno'ya göre ilk felsefe ve dualizm bir birliktelik oluştururlar. Bu dualizmden kaçınmak için yapılabilecek olan ve Hegel'in de yaptığı şey, felsefenin başlangıcını oluşturan ilkeden tüm belirlenimliliği uzaklaştırmaktır.(*Negative Dialektik*, 140.)

14 Açıktır ki Adorno birçok yapıtında Modern Felsefenin büyük sistem filozofu Hegel'e tekrar tekrar döner. Dahası özel olarak Hegelci felsefeye odaklanmış ve 'Hegel üzerine üç çalışma' başlığı taşıyan bir yapıtı da vardır: Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie / Drei Studien zu Hegel* (Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 1997).

15 Adorno, *Minima Morilia*, 15.

ten ayrımı, mutlak bir ayrım değildir. Hiçbir belirlenim kendi yalıtılmışlığı ve soyutluğu içinde tanımlanamaz ve varolamaz. Bu bağlamda Hegelci mutlak idealizm için düşüncenin, yani *ideal* düzlemin doğruları ile gerçekliğin, yani *reel* düzlemin doğruları temel ilke ve kurallar bağlamında çakışırlar. Düşüncenin doğruları varlığın da doğrularıdır. Gerçeklik düzleminde düşüncenin ve varlığın evrensel doğrularına, edimsel doğruluğa uymayan tüm tikel ve tekil varoluş gelip geçici ve önemsizdir. Hegelci bir bakış açısıyla insanlık tarihine baktığımızda konu daha anlaşılır kılınabilir. Bireysel özneler yalnızca evrensel sürece ve nesnel tarihsel gerçekliğe etkileri ve katkıları bağlamında bir değer ve kalıcılık taşırlar. Bu Hegelci perspektif kuşkusuz birey olarak bireyi küçümseyen bir perspektif olarak yorumlanabilir. Fakat unutulmaması geren bir nokta, Hegel'in modern felsefenin bir temsilcisi olarak, politik düzlemde bireysel özgürlüğü vazgeçilmez bir dinamizm ve değer olarak nitelemesidir. Dahası Hegelci diyalektiğin mantığı açısından, evrensel doğruluk bireyler olmadan düşünülemez ve varolamaz. Bireysel gerçeklikten kopuk ve aşkın bir evrensel doğruluk olamaz. Bu nokta Hegelci idealizmi klasik idealizmden, yani Platoncu idealizmden ayıran en önemli noktalardan biridir.

Adorno'nun Hegel eleştirisine geri dönersek; burada da yine aynı post-modern ruh halinin kendine özgü bir dışavurumunu gördüğümüz söylenebilir: Akla dayalı modernist geleneğin evrensel doğruluk, sistem ve yöntem anlayışına karşı "sırf kendi-için varolan bir öznellik ve bireysellik" anlayışıyla karşı çıkmak. Disipline edilen, üretime, tüketime ve savaşa sürülen, toplama kamplarında kişiliği hiçleştirilen bireyin vazgeçilmez öznelliğini ve haklarını savunmak. Kuşkusuz Adorno'nun bu savunusu ve teorik mücadelesi çok değerli katkılar sunmuştur. Yine de Adorno'nun *Minima Moralia*'nın "sunuş"undaki ruh hali, soğukkanlı bir felsefi analizin kimi zaman önüne geçmektedir. Özellikle Hegel eleştirilerinde bu çok açık ortaya çıkmaktadır. Hegel'in bireyi küçümsediğini savlayan bir perspektif, Hegel'in evrensel bütünlük dışında bireyin bir doğruluğu ya da hakikati olmadığı anlayışını buna bir kanıt olarak sunuyorlarsa, bireyin tam da kendisini düşünmemizi olanaklı kılan ve onu vareden evrenden ve içsel dinamizminden nasıl ayrı varolabileceğini de göstermesi gerekir. Evrensel ve zorunlu doğruluktan bağımsız bireysel ve olumsal bir gerçeklik iddiası, Hegelci perspektifte temel ilkelerde tasarımsal ayrımlarla yetinen, ayrım ve olumsuzluğu mutlak ilke edinen analitik bir düşünüşün dışavurumudur. Bireyin evrenselden ayrı varolamayacağını söylemek, bireyi önemsizleştirmek ve karşıtına indirgemek değildir. Hegelci mutlak idealizmin ayrımında özdeşlik ilkesi gereği, ne bireysel olan evrensele ve ne de evrensel olan bireysele indirgenebilir. Karşıt belirlenimler indirgenemez ayrımları içinde evrensel bütünün dinamizmini oluştururlar. Sonuç olarak Adorno'nun *Minima Moralia*'nın "sunuş"unda söylediğinin aksine, Hegelci diyalektik dü-

şünüşte ne birey "ataerkil ve küçümseyici bir ilgiyle" küçümsenmiştir ve ne de Hegelci idealizmde farklılıkların ve ayrımların silinmesi ve evrensel özdeşlik ve bütünlüğe indirgenmesi söz konusudur.[16] Söz konusu olan daha çok, Adorno'nun totaliter ve baskıcı politik uygulamaların korkunç sonuçlarına karşı gelişen tepki ve duyarlılığının, Hegelci modernist iyimserlikten, evrensel ve zorunlu akılsallık ve sistem vurgusundan rahatsız olmasıdır.

Sonuç cümlemiz yazarın ve kitabın değerine ilişkin olacaktır: Hegelci Felsefeye yöneltilen ve aktarılan bu haklı ya da haksız tüm duyarlılık ve tepkiye rağmen, Adorno'nun ve *Minima Moralia*'sının derinliği ve değeri tartışma götürmez bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Adorno, T.W. *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.

- *Minima Moralia- Sakatlanmış yaşamdan yansımalar*. çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis, 1998.
- *Minima Moralia*, trans. Dennis Redmond, 2005; http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/
- *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie / Drei Studien zu Hegel* (Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 1997.

Hegel, G.W.F *Tüze Felsefesi (Philosophie des Rechts)*. çev.Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay., 2006.

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- *Phaenomenologie des Geistes, Werke 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

16 A.g.e., 16.

PLATON'UN *DEVLET*'İNDE *DIKAIOSYNE* KAVRAMINI KULLANIŞI

Eylem Yolsal Murteza*

PLATO'S USAGE OF THE CONCEPT OF *DIKAIOSYNE* IN *THE REPUBLIC*

Abstract

Plato wrote many dialogues which different specific virtues were issued in each of, but only for *dikaiosynē*, he wrote a book-length dialogue that consists of 10 parts. In *Republic*, the meaning of *dikaiosynē* and the benefits after obtaining it were accentuated. *Dikaiosynē* is an Ancient Greek word which is often translated to modern languages as "justice" and sometimes "righteousness". Yet for many commentators, there are some problems in these translations of the concept. Even though Plato himself called our attention to this problem, the first person to notice this ambiguity was Aristotle. This article will try to reflect that the *dikaiosynē* is a great philosopher's effort in forming a concept rather than a simple translation problem. In addition, we will also try to show what the other concepts (*dikē* ve *sophrosynē)* which *dikaiosynē* borrowed some parts of its' meaning from were and determine the place of them in Plato's thought in general.

Key Words: Plato, Republic, justice, righteousness, moderation

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör., e-mail: eylemyolsal@gmail.com

Özet

Platon her biri tek bir erdemin konusu olan birçok diyalog yazmasına rağmen, yalnızca *dikaiosynē* için on bölüme ayrılmış kitap uzunluğunda bir diyalog yazmıştır. *Devlet* adlı bu kitabında *dikaiosynē*nin ne olduğu ve elde edildiğinde yararlarının ne olacağı üzerinde durulmuştur. *Dikaiosynē* modern dillere çevrildiğinde sıklıkla "adalet" bazen de "doğruluk" ile karşılanan Antik Yunanca bir sözcüktür. Fakat birçok yorumcuya göre kavramın böyle karşılanmasında bazı sorunlar vardır. Bizi bu soruna götüren Platon'un kendisi olduğu gibi, bu belirsizliği ilk sezenlerden biri de Aristoteles'tir. Bu makale, *dikaiosynē*nin basit bir çeviri sorunu olmaktan öte, büyük bir filozofun bir kavramı şekillendirme çabası olduğunu yansıtmaya çalışacaktır. Bunun yanında, Platon'un *dikaiosynē*yi tanımlarken hangi kavramlardan (*dikē* ve *sophrosynē*) neleri ödünç aldığını göstermeye ve bu çabanın onun düşüncesindeki yerini de belirlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Platon, Devlet, adalet, doğruluk, ölçülülük

***

Platon'un *Devlet* adlı eseri çeşitli okumalara müsaade etse de –politika, estetik, ruhun ölümsüzlüğü, eğitim, idealar teorisi vb.- başat bir kavramın etrafında şekillenir: *Dikaiosynē*.[2] Eser boyunca tüm diğer okumaları çeşitlendiren argümanlarla beraber temelde iki soruya cevap aranır. *Dikaiosynē* nedir? ve *dikaiosynē*nin yararları nelerdir? I. Kitap Platon'un diğer diyaloglarında olduğu gibi ele alınan kavramın –burada *dikaiosynē*nin- ne olduğuna dair bir tanıma ulaşılamadan biter. - I. Kitabın başlarda Platon tarafından *Peri Dikaiou* adında ayrı bir diyalog düşünülmüş olsa da, daha sonra 10 bölümlük bir eser haline gelmiş olması bu durumu açıklayıcı niteliktedir.[3] Kavram II. Kitabın sonunda en yüce ve kendisi için istenen bir erdem olarak tasvir edilir. IV. Kitabın ortasında ise *dikaiosynē* hem polis hem de insan ruhunun içine yerleştirilerek karşıtının da (*adikia*) tanımı yapılır. IV. kitabın sonundan başlayarak *dikaiosynē*yi elde etmenin faydalarından bahsedilerek tanımı genişletilir hatta ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle beraber öte dünyadaki kazanımlarının neler olacağına da değinilir. Kısacası, Platon'un *Devlet*'i, *dikaiosynē*nin kutsanmasına adanmış edebi bir yanıt olarak yaratmaya niyetlenmiş olduğunu söyleyebiliriz.[4]

2 Julia Annas, *A Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 10-11.; W.K.C Guthrie, *The History of Greek Philosophy, Vol IV: Plato The Man and his Dialogues: Earlier Peridod* (London: Cambridge University Press, 1975), 453.; Nickolas Pappas, *Plato and the Republic* (London: Routledge, 2001), 21.; K.R.Popper, *The Open Societies and its Enemies, Vol I: The Spell of Plato* (London: Routledge, 1947), 77.

3 Guthrie, *The History of Greek Philosophy*, 453.

4 Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice* (USA: Harvard University Press, 1979), 308-309.

Yukarıda bahsettiğimiz Antik Yunanca bir sözcük olan *dikaiosynē*nin anlamının ne olduğuna dair bir şeyler söyleyebilmek için öncelikli olarak onu çevirmenin barındırdığı zorluklardan bahsetmemiz gerekmektedir. Kavramların Antik Yunanca kullanımları modern dillere çevrilirken çevrildiği dil ile özgün olanı arasında başka sözcükler eklenerek bir üst-dilin kullanılması bazen kaçınılmaz olmaktadır.[5] Bunu asgari düzeyde tutmak, bağlamından sapmasına izin vermemek ve çevirinin okuyucu için yorucu olmamasını sağlamak adına, hatta K.R.Popper'ın dediği gibi adaletin büyüsü uğruna[6] *dikaiosynē* çoğu batı diline ve hatta dilimize de adalet olarak çevrilmektedir. Bunu yaparken kavramın Antik Yunancadan kaynaklanan doğal zorluğuyla beraber başka bir zorluğu da hesaba katmamız gerekmektedir. *Dikaiosynē*yi adalet olarak çevirmek hem kökünün geldiği bir diğer terimi *dikē*yi -çünkü *dikē* de sıklıkla adalet olarak çevrilmektedir- hem de Platon'un bir filozof olarak dili biçimlendirme gayretini reddetmek anlamına gelecektir. Ancak bu gayreti takdir etmek adına bir diğer yol *dikaiosynē*yi doğruluk, *dikē*yi ise adalet olarak çevirmede bir ortaklığa gidilse bile terimlerin kökenini anlamada bu çaba da yetersiz kalmaktadır.[7]

---

5 Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 314. Havelock, Platon'un modern yorumcularının *dikaiosynē*yi "righteousness/ doğruluk" ve *dikē*yi "justice/ adalet" ile karşılamaları onlara bir haddini bilmezlik duygusu hissettirdiğini fakat bir terimi çevirmenin karşı konulamazlığından da kaçınamadıklarını belirtir. Havelock'un kendisi bu çekicilikten uzak kalmış olsa da bu karşılanışlara ses çıkarmaz. Bkz. Eric A.Havelock, " 'Dikaiosune' An Essay in Greek Intellectual History", *Phoenix*, Vol.23, No.1 (1969): 49, 68. Bu makalesinde kavramı çevirmeksizin *dikaiosynē* olarak bırakırken, daha sonra basılan *The Greek Concept of Justice* adlı kitabında bu sorundan yine de söz ediyor olmasına rağmen kavrama adalet demekten kaçınmaz. Daha fazlası için bkz., Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 308-323.; Pappas *dikaiosynē*nin "uygunluk" anlamına gelebileceğini söyler. Bkz., Nickolas Pappas, *Plato and the Republic*, 21-22.; *Devlet*'in Türkçe çevrisinde, çevirmenlerin *dikaiosynē*den bahsetmeksizin "doğruluğu" karşılık olarak almaları sorunu sezmeleri açısından oldukça önemlidir. Bkz., Platon, *Devlet*, Çevirmenlerin Önsözü, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 7-5 ,(1995.; *Dikē*nin adalet olarak çevrilebileceğine dair bkz. Michael Gagarin, "Dike in Archaic Greek Thought", *Classical Philology*, Vol. 69, No.3 (1974): 186-187, 195-197; *Dikaiosynē*ye doğruluk, *dikē*ye adalet demenin kelimelerin kökenini kavramada yetersiz kalacağına dair bkz. Franci Zore, "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek Philosophy", *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, ed., Damir Barbarić (Würzburg: Königshausen&Neumann, 2005), 21; Gregory Vlastos ise adaletin değil ama günümüzde anlaşılan adaletin *dikaiosynē* için doğru bir çeviri olmadığını metnin başında söyler. Bkz., Gregory Vlastos, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", *Studies in Greek Philosophy, Vol II: Socrates, Plato and Their Tradition*, ed., Daniel W. Graham (USA: Princeton University Press, 1995), 70-71. Vlastos, Platon yorumcusu Paul Shorey'in Antik Yunanca sözcüklere oldukça duyarlı olmasına rağmen çevirisinde bundan bahsetmediğini vurgular. Paul Shorey, *Republic in What Said* (Chicago: Chicago University Press, 1933), akt. Vlastos, , "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", d.n.6, 70-71. Ayrıca Vlastos, Cross ve Woozley'in, adaletin bu Yunanca sözcük için uygun karşılık olmadığını fakat kullanışını değiştirmek içinde artık geç kalındığını söylediklerini aktarır. R.C.Cross ve A.D.Woozley, *Plato's "Republic" a Philosophical Commentary* (London: Macmillan, 1964), akt. Vlastos, , "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", d.n.6, 70-71. Annas da adaletin *dikaiosynē* için uygun bir karşılık olmamasına rağmen *Devlet*'i çeviren herkesin bunu sıklıkla kullandığını vurgular. Konuyla ilgili itirazlarını makalenin sonunda göreceğiz. Bkz., Annas, *A Introduction to Plato's Republic*, 11-12. Vlastos gibi MacIntyre'de *dikaiosynē*nin günümüz adaletinden farklı bir anlama gelse de sıklıkla adalet olarak çevrildiğini söyler. Bkz., Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*,(Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 141.

6 Popper, *The Open Societies and its Enemies*, 85.

7 Zore, "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek Philosophy", 21.; Pappas, *Plato and The Republic*, 22.

Dikaiosynē, dikē sözcüğünün bir türevi olmasına rağmen anlamı başka bir kavramla iç içe geçer. Bu, Platon'un *Devlet* eserindeki dört erdeminden biri olan *sophrosynē*dir (ölçülülük). Platon'un *dikaiosynē* kullanımı oldukça karmaşık bir tercihin sonucudur. Bu karmaşaya bizi götüren filozofun kendisi olduğu gibi bu belirsizliği ilk hisseden de Aristoteles olmuştur. İleriki sayfalarda açıklayacağımız bu duruma geçmeden önce Platon'un *Devlet*'inde *dikaiosynē* kavramına nasıl ulaştığını eserin izleğine bağlı kalarak göstermeye çalışacağız, bunu yaparken *dikē* ve *dikaiosynē*nin tarihçesine göz atacağız. Çünkü Platon hâlihazırda ve oldukça yaygın bir kullanımını Homeros ve Hesiodos'da, sofistlerde, tragedyalarda hatta Sokrates-öncesi filozoflarda bulabileceğimiz bir terim olan *dikē*yi değil de henüz yeni yeni kullanılmaya başlamış, onun türevi olan *dikaiosynē*yi tercih eder. Ancak *dikaiosynē*nin de mevcut anlamlarını görmezden gelir. *Dikē* kılığında ve *sophrosynē*nin alanını gaspeden bir *dikaiosynē* ile IV. Kitapta karşı karşıya geliriz. Burada yeni bir sorun ortaya çıkar: Platon zaten *dikē*nin anlamlarından birini kullanacaksa *dikaiosynē* üzerine neden bu kadar vurgu yapmıştır? Belki de Popper'ın dediği gibi günümüzde sıklıkla kullanılan, içeriğinin gerçekleşmesi için sürekli iş başına çağrılan, teorileri üretilen bu kavramın gücünün Platon da farkındaydı.[8] Belki de bu yüzden henüz toplumsal ve edebi kullanımda fazlaca yerleşmemiş olan, ancak *dikē* ile aynı kökten gelen *dikaiosynē* sözcüğünü tercih etmiştir. Platon *dikē* (adalet) adının gücünden faydalanır. Platon, dili ve ideal olanları biçimlendirerek kendi kavramlarına uygun hale getiren bir filozoftur. Bu kavramları bağlamlarından koparark, doğrudan kullanarak okuyucuyu yabancılaştırmaktan kaçınmıştır.[9] Curtis W.R. Larson herhangi bir Platon okuyucusuna öncelikli olarak filozofun toplumsal ve entelektüel mirası nasıl şekillendirdiğini anlamak için kavramların tarihçesine bakmayı, ardından da filozofun kendi amaçları için bu ortak malzemeyi nasıl şekillendirdiğini bulmayı öğütler.[10] Eric A. Havelock'a göre batı düşüncesinde etik bir ilke olarak sürekli öne sürülen adalet kavramının ahlak ve politika felsefesindeki temellerini bulmak için kavramın etimolojik izi sürülmelidir.[11] Biz de bu öğütleri dinleyerek bu çalışmada bir kavram çalışması yapmaya özen göstereceğiz. Böylece Platon'un kendisinden önce gelen gelenekten neyi devraldığı ve sonrasına neyi devrettiğini en azından *dikaiosynē* bağlamında anlamaya çalışacağız.

Bizi *dikaiosynē* ile ilgili soruna yönlendiren Platon'un kendisidir demiştik. *Devlet*'in I. Kitabında Platon zengin ve yaşlı Kephalos'a zenginliğin nimetle-

8 Popper, *The Open Societies and its Enemies*, 85.

9 Curtis, W.R. Larson, "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", *The American Journal of Philology*, Vol.72, No.4 (1951), 412-413; Vlastos, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", 75.

10 Larson, "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", 412-413.

11 Eric A.Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 50-51.

rinin neler olduğunu sorar. Kephalos yaşamında hiç haksızlık yapmamış bir insanın Hades'e olan yolculuğunun nasıl tasasız olacağından bahsederken *dikē*ye birçok kere vurgu yapar (330d-e)[12]. Kephalos *dikē* ve türevlerini Homeros, Hesiodos ve Herodotos'un kullandığından farklı bir şekilde kullanmaz. Sokrates'in sorusuna karşılıklık ilkesi, ceza, alınan şeyin geri verilmesi gibi geleneksel anlamlara sadık kalarak cevap verir.

Platon kendi ahlaki ve politik sisteminde merkezi bir öneme sahip olacak *dikaiosynē*yi filozofların, şairlerin ve sofistlerin çalışmalarında kullandıkları *dikē* terimi üzerinde inşa ederek kullanır.[13] Bu yüzden önce Kephalos'un her halini kullanarak bizleri yönlendirdiği *dikē*nin ne anlama geldiğine bakmamız gerekmektedir. *Dikē*nin harfi harfine çevrilişi bir yol ve patika anlamına gelebilir.[14] Fakat sözcüğün aynı zamanda Antik Yunan mitosunda adalete karşılık gelen bir Tanrıçanın ismi olduğu unutulmamalıdır. Dikē bir diğer adalet tanrıçası Themis'in kızıdır, aralarındaki fark politik ve toplumsal olayların seyrine göre zamanla belirginleşmiştir. Themis, iktidarlarını tanrısal otoriteye dayandıran ve tanrı soylu olduklarını her fırsatta vurgulayan aristokrat sınıfın tanrısıdır. Dolayısıyla Themis'den ve onun adaletinden bahsedildiğinde aristokratik yasalara ve geleneğe bir göndermede bulunulur.[15] Homeroscu yazında *dikē* sözcüğü yol, görenek, uygun bir şey, bir iki pasajda da yargı anlamındadır. Hesiodos sözcüğü Homeroscu anlamda kullanmasına rağmen tanrıca Dikē artık soyluların kötü davranışlarından Zeus'u haberdar eden, halkın menfaatini ön plana çıkaran bir tanrıça görünümündedir.[16] Zamanla Themis polis-öncesi kabile toplumunun kahramanlık çağının aristokratik unsurlarını, Dikē ise polis düzeninin hukuk ve toplumsal kurallarını temsil eder hale gelmiştir. [17]

Dikē ile Yunan mitosunun Üç Kader Tanrıçası olarak adlandırılan Moira'lardan sıklıkla beraber bahsedilir. *Moira* da aynı *dikē* gibi kökeni mitoslarda bulunan fakat aynı zamanda dağıtım, bölünme anlamına gelen *láchos* - kura çekme yoluyla elde edilen şey- sözcüğüyle de ilişkili gündelik dile yerleşmiş bir sözcüktür.[18] Onların mitos hiyerarşisinde görevleri iplik bükücü tanrıçalar olarak insanın kaderini doğduğu sırada büken, işleyen, her insanın yaşamda payını

---

12 Bu paragrafta Kephalos neredeyse dikē'nin tüm hallerini ve onun olumsuz hallerini kullanır: dikaiōs (zarf), adikos (sıfat), adikēma (ad), adikein (fiil). Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 309-310. Bu makalede *Devlet*'in Türkçe alıntıları için Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995) kullanılmıştır. Karşılaştırmalar için ise *The Republic of Plato*, vol I-II, ed. James Adam (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) ile *The Republic of Plato*, çev. ve yorum Allan Bloom (USA: Harper Collins, 1991) edisyonları esas alınmıştır.

13 Gagarin, "Dike in Archaic Greek Thought", 197.

14 W.K.C.Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, (USA: HarperColophon, 1975), 7.

15 Alâeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968), 19.

16 George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H.Doğan, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1990), 185.

17 Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, 19-20

18 Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, 58.

saptayan tanrıçalardır.[19] Agamemnon, Akhilleus'un *moira*sını elinden aldığı zaman pişmanlık gösterdiğinde suçu Zeus'a Moira'ya Erinysler'e (İntikam Tanrıçaları) ve Dikē'ye atar. Dikē'ye yüklenen işlevin Moira'ya ait olduğu ve her ikisinin de Erinysler'le ilişkili olduğu birçok yer vardır. Homeros zamanındaki bu tanrıçalar arası işbölümü sonrasında da devam eder. İnsanlar kendi paylarına düşenleri aştıklarında onların cezasını bu mitolojik varlıklar verirler ya da insanlar haksızlığa uğradıklarında intikamlarını alırlar.[20]

Sokrates-öncesi filozoflarda kullanımına geldiğimizde ise *dikē*nin sözcük olarak tutum, adet, adalet (neyin adil olduğu), yargı anlamlarına geldiğini görebiliriz. Hatta Franci Zore'ye göre dar ama kozmik anlamda bir hukuk felsefesinin izlerini bile sürebiliriz. [21] *Dikē*yi ilk kullanan filozoflardan biri olan Anaksimandros'a baktığımızda onu "cezayı ödeme" anlamında kullanıldığını görürüz.[22] "Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının (*adikia*) cezasını (*dikē*) ve kefaretini öderler."[23] Antik Yunan kabile toplumlarında adam öldürenlerin tazminat ya da bedel vermeleri için davalarda kullanılan *dikē*ye gönderme yapmaktadır, bu sözleriyle Anaksimandros'un bir maddenin başkasına saldırısı görüşü, rakip klanlar arasında kan gütme terimleriyle anlatılmaktadır. Tek bir farkla ki, artık toplumsal sınırlara ihlalden değil kosmosun sınırlarına ihlalden bahsedilmektedir.[24] Anaksimandros'un felsefi bir terim olarak kullandığı ve az da olsa Yunan mitosundan ayrışmayı başardığı noktada, Herakleitos ve Parmenides felsefi düşünceyi yine en başa döndürür. Her ikisinde de Dikē bir tanrıçadır. Herakleitos "Güneş ölçülerinin dışına çıkmayacaktır; aksi takdirde Dikē'nin yardımcıları Erinysler onu tutmasını bileceklerdir." [25] "En denenmiş kişinin idrak ve muhafaza ettiği şey (dahi) bir kanıdan (yani, bilgi değildir) öteye gitmez. Ama yalancılarla (destan ozanları) yardakçılarını Dikē mutlaka yakalayacaktır." [26] Hesiodos ve Solon'da görülen Tanrıça Dikē kişileştirilerek kozmik ve toplumsal işlerdeki düzeni korumak için iş başındadır. Parmenides'e bakıldığında ise o iki adalet tanrıçasını da -yani Dikē ve Themis'i- Alētheia'ya ulaşmak için kullanır. Dikē ile koşut olarak Homeros ve Hesiodoscu gelenek tarafından birbirlerinin yerine sıklıkla kullanılan Anankē (Zorunluluk Tanrıçası) ve Moiralar'ı kullanır. Aralarında-

19 A.g.e., 68-69.
20 A.g.e., 75
21 Zore, "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek Philosophy", 388.
22 A.g.e., 389.
23 Fr. A 9; Akt. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y.Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 32.
24 Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, 108.; Zore, "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek Philosophy", 389.
25 Fr. 94; Akt. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 123 ,(1995.
26 Fr. 28; Akt. A.g.e., 132.

ki kullanım açısından farksızlık oldukça dikkat çekicidir. [27] Sokrates-öncesi filozoflarda *dikē* hukuki olmayan birkaç kullanıma sahip olmasına rağmen Homeroscu toplumun temel kuralı olan düzen ve uyumun sınırlarını aşmaz. [28] Felsefe-dışı kullanımda ise, Theognis ve Solon genellikle ekonomiyle ilgili konularda ondan söz etmektedir. [29] Orpheusçu yazında, Solon'un şiirlerinde, ve Aiskhylos'un anlatılarında Dikē, yine Zeus'un tahtının yanında oturan ve insani işlerden sorumlu bir tanrıçadır. [30]

Kephalos ceza, adalet, intikam, kötülüğün bedelini ödeme, haksızlık yaparak sınırlarını aşan insanın durumundan bahsederek tüm bu geleneğin temsilciliğini yapar. Platon, Kephalos'un diline uygun *dikē*yi ona kullandırarak okuyucusunu *dikaiosynē*ye ve bu kavramla yaratacağı dünyaya hazırlar. Sokrates Kephalos'a müdahale eder, hatta onu ikaz eder: " Güzel söylüyorsun Kephalos, ama şu senin *dikaiosynē* dediğin şeyi nasıl anlatacağız?" (331b). Bu *dikaiosynē*nin diyalogta ilk ortaya çıkışı, kendisine bir alan yaratmasının ilk hamlesidir. *Dikaiosynē* biçimsel olarak Platon'un icat ettiği ve ilk defa onun kullandığı bir sözcük olmamasına rağmen anlam bakımından yaptığı eklemelerle felsefi alanda onu ilk defa kullanan da kendisi olmuştur. [31]

Platon-öncesi eldeki mevcut kaynaklara bakıldığında *dikaiosynē* kullanılmasına rağmen kullanışı oldukça nadirdir. Sokrates *dikaiosynē* dediğinde Kephalos'un ne anladığı meçhuldür. Aşağıda Platon-öncesi kullanımda sözcüğü kullananları sıraladığımızda kullanılışının rastlantısal olduğunu, metnin bağlamında pek fazla bir şey ifade etmediğini, daha çok kullanıcıların onlar hakkındaki bilgilerimize dayalı yorumlarıyla açıklanmaya çalışıldığını göreceğiz.

Öyle görünüyor ki, Herodotos'dan önce sözcüğü kullanan kimseye rastlanmamaktadır.[32] Herodotos diğer kullanıcılara göre yoğun olarak eserlerinde (8 defa) *dikaiosynē*yi kullanmasına rağmen bu kullanış gelişigüzeldir. Herodotos'un *dikaiosynē*si krallara ait bir "özelliktir", sıradan insana ait değildir. *Dikaion* ve *adikon* arasındaki ayrımı gösterebilecek bir kralın veya yargıcın özelliği olarak belirtilirken hikâyelerinin devamında aynı tanım bu kez *dikē* üzerinden yapılır. Bu özelliğin ahlaki bir yanı yoktur, en fazla sadakatle özdeşleşebilir.[33]

---

27 Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, 288. ;Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 269.

28 Gagarin, "Dike in Archaic Greek Thought", 186.; Havelock *The Greek Concept of Justice* 270

29 Gagarin, "Dike in Archaic Greek Thought", 187.

30 Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, 185-186. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, 7.

31 *Dikaiosynē*'nin mucidinin kim olduğunu bilmemizin mümkünatı yoktur fakat Protagoras'ın rolü bu konuda yadsınmamalıdır. Bu rolün ne olduğunu aydınlatabilmek için sadece onun hakkındaki kanıtların ve belgelerin gözden geçirilmesi yeterli değildir. Herodotos, Platon ve Aristoteles'in çalışmalarının da bu bakış açısıyla yeniden okunması gereklidir. Bkz. Eric A.Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 69-70.

32 Havelock, 50.

33 A.g.e., 59-64.

Genel kullanımı yasalara uygunluk ve yasallık şeklinde özetlenebilir. Aynı fikri Pythagorascı ekolün tanrılar tarafından sağlanan yasalar ve onlara uygun davranışlar olarak kullanımında bulabiliriz. [34]

Antiphon için *nomos* ve *physis* arasındaki mutad karşıtlıkta *dikaiosynē* her ikisinin de yasalarına uyulması ile gerçekleşir. "Adillik (*dikaiosynē*) bir kimsenin yurttaşı olduğu devletin kanunlarını ayakaltına almamasıdır. Bir kimse tanıklar bulunduğu zaman kanunları yüksek tutar, yanında tanıklar olmadan yalnız bulunduğu zaman da doğanın buyruklarını yüksek tutarsa, adaleti (*dikaiosynē*) kendisi için en yararlı bir şekilde kullanmış olacaktır; çünkü kanunların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılma'dırlar, doğal olarak yetişme değil, doğanınkiler ise yetişmedirler, sözleşme ile kararlaştırılmış değil."[35] Böylece Antiphon Herodotos ile kıyaslayınca *dikaiosynē*nin anlamını daraltarak onu yasalara uyma olarak kullanır. Antiphon'un bir kısmını aldığımız bu uzun fragmanında *dikaiosynē*nin felsefi bir kavram olarak öne çıkmamasının nedeni, *dikaion*'u onun yerine rahatlıkla kullanmasından kaynaklanır. Yaşadığı dönemde sözcüğün kullanımı yaygınlaşmakla beraber, *dikē* ve türevlerinden henüz ayrışmamıştı. Sözcükler birbirinin yerine kullanılır olmaktan fazlası değildi. [36]

Antiphon gibi sofist olan Thrasymakhos'da sözcüğün kullanılışındaki belirsizlik devam eder. "Tanrılar insanla ilgili şeylere aldırmıyorlar. Aksi takdirde insanlar arasındaki en önemli niteliği, yani doğruluğu (*dikaiosynē*) unutmazlardı. İnsanların bundan yararlanmadıklarını görüyoruz."[37] Platon *Devlet*'de Thrasymakhos'a, "Doğruluk güçlünün işine gelendir" (338c), "yönetme kimdeyse toplumda o güçlüdür" (338e), "doğru adamın zararlı, eğri adamınsa karlı olduğu" (343b-e) sözlerini söyletmiş ve kitabın geri kalanında da onun bu fikriyle uğraşmıştır.[38] Sadece *Devlet*'te bir yerde yukarıda söylediği sözlere karşılık ona teselli verir gözükür. İdeal devletinde *dikaiosynē*yi kendine şiar edinmiş olanlar yani felsefeyle uğraşanlar hem bu dünyada hem de öte dünyada mutlu olacaklardır. "Onu [Thrasymakhos] ve ötekileri inandırmak için elimden geleni yapacağım. Bir başka hayatta onların işine yaramak isterim. İsterim ki, bir daha bu dünyaya geldikleri zaman, gene böyle konuşmalara katılsınlar." (498d).[39] Her ne kadar Dikē, Zeus'un tahtının yanında oturup insan işleriyle ilgilense de onun tek yaptığı cezalandırmaktır, insanları kurtaracak olan dışsal bir Dikē değil kendisi için

34 Larson, "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", 399.

35 Ayrıca fragman için bkz Antiphon, B44; akt. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, 198-199.

36 Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 65-66. Havelock daha sonra yazdığı *The Greek Concept of Justice*'de bu makalesini referans gösterse de Platon-öncesi *dikaiosynē*yi kullananlar arasında Antiphon'u saymaz. Bu çıkarışının nedeninden de bahsetmez. Ayrıca bkz. Larson, "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", 399.

37 Thrasymakhos, fr.8; akt. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 123.

38 Annas, *A Introduction to Plato's Republic*, 8.

39 Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 66.

istenir bir şey olan *dikaiosynē*nin kendisi olacaktır.

Müzik teorisyeni Damon'un fragmanında ise; "... Damon şarkı söylerken ve kitara çalarken genç insanların sadece cesaret ve ölçülülük değil *dikaiosynē*nin varlığını da açığa çıkarmalarının uygun olduğunu söyler." [40] *dikaiosynē*den bir erdemmişçesine bahsedilir. Fakat fragmanın sonradan yapılan eklemelerle tamamlandığı bilgisi yüzünden maalesef sözcüğün kavram olarak ortaya çıkışı Damon'a atfedilememektedir. Yine de Platon'un *Devlet*'deki vurgusuyla onun üç erdeminden haberdar olduğu yönündeki görüşümüzü güçlendirebiliriz.[41] "Damon'un dediği gibi, benim de inandığım gibi, müzikte yol değişti mi, devletin anayasası (*nomos*) temelinden sarsılır." (424c)

Son olarak Thukydides'e baktığımızda ise *dikaiosynē*yi kullanışında aslında Herodotos'u seslendirmekte olduğunu görürüz. Diyaloğun içeriği karşılıklık kuralına göre gösterilmesi gereken nezaketin gösterilmediğiyle ilgilidir. Atinalıların Platealılara gösterdiği nezaket *dikaiosynē*yi içerirken, onların nezaketsizliği *adikia*yı içerir. Karşılıklık kuralının ihlal edilmesinin resmedildiği bu anekdota konumuz gereği yakınlığımız *adikia*nın kullanılmasıdır. Havelock'a göre Thukydides *adikia*yı karşılamak amacıyla *dikaiosynē*yi kullanmıştır, çünkü karşılıklık kuralı ancak *dikaion* tarafından kurulur ve metinde *dikaiosynē*nin bir kere kullanılmış olması sadece bu stilistik gerekçeden kaynaklanmaktadır.[42] Genel olarak Platon-öncesi *dikaiosynē*si toplumsal düzeni ve politik istikrarı devam ettirmeye yönelik bir tutumu sergiler. Kişisel davranışları ve seçimleri içerse de henüz bir erdem olarak adlandırılabileceği bir zemine sahip değildir. Bu zemini etiğinde sağlayacak olan Platon'u beklemek zorundadır. *Dikē* sözcüğü tamamen tanrılar ve insanlar arasındaki ilişkiyi tesis eden, insanların mevcut kurallara uymadıklarında, sınırlarını aştıklarında ortaya çıkan, onların dışsal davranışlarına yönelik bir yapıya sahipken, Platon ile beraber *dikaiosynē* kişisel erdeme, bireysel özelliğe daha içsel olana yönelik bir yapıyı sahiplenecektir. *Dikaiosynē*nin tragedyalarda ve komedilerde[43] ortaya çıkmamasının nedeni henüz bireyselliğin ön planda olmaması ve gelenekselliğin izlerini taşımanın bu yazı türünde önemli olmasıdır. Toplumsal ve ekonomik değişimlerin bireyleri cesaretlendirdiği 5.yy. da yukarıda saydıklarımızda ortaya çıkması bu anlamda şaşırtıcı değildir. [44]

*Dikaiosynē*nin ne olduğuna dair yanıtlara diyalogda kaldığımız yerden devam

---

40 Diels-Kranz, Vorsokr., 37 B4; akt. Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 65.

41 Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 67.

42 A.g.e., 67.

43 Özellikle de Aristophanes'in Sokrates'i yerdiği *Bulutlar* adlı eserinde Dikaios Logos ve Adikos Logos arasındaki tartışmada hiç kullanılmaması örnek olarak gösterilebilinir. Bkz., Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 51 ve Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 310.

44 Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 51-52.

edersek, Sokrates'in konuyu dağıtarak ilgiyi *dikaiosynē*ye çektiği sorusuna Kephalos değil hem oğlu hem de mirasçısı Polemarkhos cevap verir. Polemarkhos'un yanıtları babasınınkinin genişletilmiş halidir. *Dikē*nin geleneksel kullanışına uygun olarak şöyle sıralar; 1) "gerçeği söylemek ve aldığını geri vermek" (331d); 2) "dosta fayda, düşmana zarar veren sanat" (332d;334b); 3) anlaşmalarda işe yarayan şey (333a); 4) para gibi maddi bir şey söz konusu olduğunda onu emanet edecek ve sağlayacak kişinin özelliği (333c); 5) ne dostuna ne de düşmanına kötülük etmemek (335d; 336a).[45] Platon'un diyalogda Kephalos ve Polemarkhos'un vurdumduymazlığını sürdürmesinin nedeni *dikē*nin mevcut anlamlarını ve yaygın kullanışını göstererek *dikaiosynē* ile neyi hedeflediğini açık hale getirmektir. *Dikē*den neler alacaktır veya almayacaktır. Hangi geleneği rededecek hangi kullanışı kucaklayacaktır. Bu yüzden bir sözlük çalışması yaparcasına dikkatle ilerler. Sokrates'in uyarısına rağmen henüz *dikaiosynē*nin *dikē*den kopuşu gerçekleşmemiştir fakat beşinci tanımla ufak bir adım atılmıştır. Bu beş tanımın ortak özelliği insanlar arası ilişkileri düzenlemeyle ilgilidir. *Dikē*nin geleneksel anlamına bağlı olarak ilk dördü karşılıklık esasına uygun olmasına rağmen beşinci tanımda bu esası bulamayız.[46]

Konuşma sırasını zorla Polemarkhos'tan alan Thrasymakhos ile de *dikē*den *dikaiosynē*ye geçişe şahit olamayız. Zaten Platon'un *dikaiosynē*nin ne olduğunu bir sofiste hem de kendisinden önce *dikaiosynē*yi kullanmış olan bir sofiste söyletmesine olanak verecek bir karakter düzenlemesi yapmadığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Platon ne *dikaiosynē* üzerindeki hakkını Thrasymakhos'a bırakır ne de tüm kitap boyunca onun bu önermelerini cevaplamaktan vazgeçer.[47] Thrasymakhos'un tanımı yine *dikē*nin geleneksel usulüne uygundur, yalnız bu sefer her türlü politik iktidarın kurallarını yansıtır: "*Dikaiosynē* güçlünün işine gelendir." (338e, 341b, 342e, 343b, 344a, 345d, 346b, 351b) [48]

Bu ana kadar *dikē* sanki *dikaiosynē*nin tanımı veriliyormuşçasına tüm tarihi arkaplanı yansıtılarak sunulur. *Dikaiosynē*ye geçiş ancak şu sorulara cevap aranması ile gerçekleşir: "Peki, doğruluk (*dikaiosynē*) nedir, eğrilik (*adikia*) nedir? Bunların birine iyilik (*aretē*), ötekine kötülük (*kakia*) diyebilir miyiz?" (348c) Havelock'a göre burada kavram, her ne kadar icadını Platon'a borçlu olmasa da, *dikē*den ayrılarak iki önemli özelliğe sahip olur. Birincisi *dikaiosynē*nin bir erdem olmasından bahsedilmeye başlanılmıştır. Diyalog boyunca mevcut tanımlarda *dikē* insanlararası ilişkileri düzenleyen, karşılıklık esasına göre işleyen, kendisi için istenir olmaktan uzak toplumsal bir formülden başka bir

45 A.g.e., 310.
46 A.g.e.,, 311.
47 Annas, *A Introduction to Plato's Republic*, 8.
48 Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 311.

şey değildi. Fakat *dikaiosynē* ise bireysel bir özelliktir, başkalarıyla olan ilişkiden tesis edilemeyen bir erdem, *psychē*nin (ruhun) bir fonksiyonudur. (353d) Havelock'a göre ikincisi ise *dikaiosynē*nin kavramsallaştırılmasıdır. Bir terimin kavram olarak adlandırılabilmesi için onun karşıtının da tanımlanması, çoğullaştırılmaya müsait olmaması ve ondan tek başına, yalnız, başka bir şeyle açıklanmayı gerektirmeyecek bir varlıkmışçasına bahsedilmesi gerekmektedir. *Dikaiosynē*nin karşıtı *adikia*'dir. *Dikē* şimdiye kadar mevcut kullanımlarında *adikia*'nın karşıtı olarak ele alınmadığı gibi Sokrates-öncesi filozoflarda, örneğin Herakleitos'ta *dikē*den bahsedildiğinde karşıtı olarak *hybris* terimi kullanılır. Bu her iki terim de başka bir sembolün karşıtıdır.[49]

Tüm bu dilbilgisel ve anlamsal değişimlerden sonra Platon kendi *dikaiosynē*sinin tanımını vermeye hazırdır. IV.Kitabın ortasında Platon üç erdemi, polisin içine yerleştirip onlara mekan sağlarken ardakalan dördüncü erdemin *dikaiosynē* olması gerektiğini söyler. (427c-428a).[50] Bu ardakalan ama aynı zamanda diğer erdemleri önceleyen *dikaiosynē* kavramı polis içine yerleştirildiğinde, düzenleyici ilke, kura ile bölüştürülmüş parçayı/tahsis edileni aşmama, aşırı eylemlerden kaçınma olarak Homer'den Asikhylos'a kadar kullanılan *dikē*den farklı değildir.[51] *Dikē*nin mitolojik anlamını sınıflar arasındaki ilişkileri muhafaza eden *dikaiosynē*ye oturtur. [52] Bu gelenekselliği feda etmemesini, Sokrates'in Glaukon ile beraber *dikaiosynē*yi ararken sarfettikleri "burunlarının dibinde", "avuçlarının içinde, uzağa gitmeye gerek duyulmamalı", "herkesin ağzından işitilir, kendileri de sık sık söylerler" benzeri sözlerinde bolca bulabiliriz (432d- 433a). *Dikaiosynē* artık toplumda herkesin yaradılışına uygun bir işi görmesi "herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkisine karışmamasıdır." (433a). Platon bu formülasyonu alarak *psychē*nin içine yerleştirir (434d). Platon'un *dikaiosynē* ile ilgili yaptığı yenilik daha çok onu *psychē*ye yerleştirmesindedir. Bunu yaparken *dikē*nin geleneksel anlamını arkada bırakır. [53] Böylece Platon basitçe *dikē*nin kelime olarak uzun bir türevini kullanmaz aynı zamanda polise ve bireye vurgu yaparak onun anlam alanını da genişletir.[54] Polise yapılan vurguyla *dikaiosynē,* her ne kadar toplumsal ilişki biçimini sağlayan şey olarak geleneksel anlamına sadık kalsa da *psychē*ye yapılan vurguyla boyutunu genişletir. Platon *dikē*nin rolünü azaltmayı amaçlarken Antik Yunancanın buna müsaade eden tüm araçlarından faydalanır. [55] Platon *dikē*yi alarak onun daha uzun bir türevi olan *dikaiosynē*yi kullanır, onun karşıtını vererek hem

49 A.g.e., 312.
50 A.g.e., 315.
51 A.g.e.,, 320-321.
52 Zore, "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek Philosophy", 392.
53 Havelock, *The Greek Concept of Justice* ,321-322.
54 A.g.e., 312,314.
55 Nötr zamir kullanır ve yükleminin de en az onun kadar soyut olmasını ister. Kopula iş başındadır. A.ge., 313.

onu hem de karşıtını tanımlar, onu kavram haline getirir.[56]

Yeniden başa kavramın çevirisinin nasıl olması gerektiğine dair yapılan tartışmaya dönecek olursak kavramın tanımı yapıldığında bile sorunun çözülmediğini görürüz. Fakat elimizde bir *dikaiosynē* ve ona bağlı iki anlam kalır. Birincisi *dikē*nin en geleneksel anlamını kucaklayan "herkesin kendi sınırlarını bilmesi ve bunu aşmaması" olarak polis içindeki eylemleri belirleyen dışsal bir tutum olarak politik *dikaiosynē*, ikincisi ise yine bir erdem ama içsel ve özel, polisin değil kendinin ahlakı olarak bireysel bir *dikaiosynē*. (443c).

Tanımlamadan sonra ortaya çıkan bir diğer sorun ise *sophrosynē* kavramının diğer kavramlarla beraber polis ve *psychē* içindeki işbölümüne yerleştirildiğinde anlam kaymasına uğramasıdır. Platon *sophrosynē*yi "...isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Bu anlamın izlerini halk deyimlerinde buluruz. Örneğin, kendini tutma, kendine hakim olma gibi... (430e) ... bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar." (432a) olarak tanımlar. Larson'a göre Platon'a gelene kadar *dikaiosynē* ve *sophrosynē*nin anlamları birbirine karışmış değildi. Platon *dikaiosynē*nin yasallık tarafını minimuma indirdiğinde ve *psychē*nin öncelikli bir durumu olarak onu düzen ve uyumla karakterize etmeye başladığında işler karışmıştır. [57] Bu karışmanın en fazla gözlemlendiği yer şu pasajdır: "Ölçü (*sophrosynē*), yiğitlik (*andreia*) ve bilgelik (*sophia*) gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz. Bu öyle bir uyuşmadır ki, orada iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İster tek insanın içinde, ister toplumda olsun." (432a). *Dikaiosynē* ve *sophrosynē* arasındaki farkı belirginleştirecek anahtar sözcükler birincisinde "herkesin kendi işini yapması" ikincisinde ise "uyumdur". *Dikaiosynē* eğer devletteki üç bölümün birbiriyle uyuşması (433d) *adikia* ise uyuşmamasıysa işler bu noktada karışır (444a)[58] Popper'a göre aralarındaki fark belirgin ve Platon'un *sophrosynē*nin *dikaiosynē*den ayrımlanıp ayrımlanamayacağı tartışmasının cevabı oldukça açıktır: *Dikaiosynē* birisinin kendi yerini korumasıyken, *soprosyne* kişinin yerini bilmesi ya da onunla yetinmesidir.[59] Gregory Vlastos için ise, polisin içine yerleştirildiği andan itibaren *dikaiosynē* diğer üç erdem gibi toplumsal bir erdem olur, der ve polis ile *psychē* birbirlerine benzeştirildi-

---

56 –osune son eki geldiği adı soyutlaştırır ve ona kişisellik addeder. Bkz. Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 51.

57 Larson, "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", 400. *Dikaiosynē* ve *sophrosynē*'nin birliği sadece *Devlet*'de yansıtılan bir problem değildir, en açık olduğu yer Gorgias diyaloğudur.

58 Zore, "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek Philosophy", 391.

59 Popper, *The Open Societies and its Enemies*, 85.

ği noktada Larson'a atıfta bulunarak *dikaiosynē* ve *sophrosynē* arasındaki içiçe geçmeden bahsedilemeyeceğini söyler.[60]

Toplumsal olarak bakıldığında *sophrosynē* düşüncesi aristokrat sınıfın sıradan insana öğüdünde cisimleşir: "Hiçbirşeyin fazlasına bakma". Eğer hırsların ve arzuların seni *sophrosynē*nin ötesine götürürse Zeus'un yıldırımı seni yok eder. [61] *Dikaiosynē* ise IV. kitapta yapılan tanımıyla her sınıfa kendi *moira*sında kalmayı öğütlerken aslında hem *dikē*den hem de *sophrosynē*den rol çalar. Bunun Posedion'un Zeus'a kendi *moira*sında kalmasını öğütlemesinden[62] veya Akhilleus'un *moira*sını çalan Agamemnon'un pişmanlık duymasından bir farkı yoktur. *Sophrosynē*nin Platon-öncesi kullanımı üç şekilde özetlenebilir: sağlam muhakeme, bilgelik olarak; yaşamda ılımlılık, tutkularda kendini tutma olarak; kibir, öfke anlamlarına gelen *hybris*in karşıtı olarak.[63] *Dikē* de Platon-öncesi yazında karşılıklılık esasına dayanan ve *hybris*in karşıtı olarak kullanılan düşüncenin yansımasıydı. Larson'un dediği gibi Platon'a gelene kadar *sophrosynē* ve *dikaiosynē* arasında bir karışma söz konusu değilken, Platon *dikē*nin kabile toplumlarındaki aristokrat anlayışa uygun "herkesin kendi yerini bilmesi" tanımlamasını ödünç alıp bunu toplumsal sınıfların yasası yaptığı noktada ihlal başlamış olur. Karışmanın nedeni hem *dikē*nin hem de *sophrosynē*nin karşıtının *hybris* olmasından ve Platon'un *dikē*nin kullanımlarından birini alarak onu *dikaiosynē*ye uyarlamasından kaynaklanır. Havelock'un dediği gibi Antik Yunanca terimleri çevirmenin dayanılmaz çekiciliğine kapılırsak eğer *dikē*nin Platon'un *dikaiosynē*sinin ahlaki bağlamına bağlı değilmişçesine çevrilmesi gerekir.[64] Böylece anlam bakımından melez bir kavram olan *dikaiosynē*nin politik yanını adalet olarak çevirebiliriz fakat *psychē* ile olan ilişkisinde ise doğruluk şeklinde bir çeviri ahlaki olana yakınlığı barındırdığı için daha uygun olacaktır.

Bu karşılaştırmayı daha da sağlamlaştırmak için Vlastos'un önerdiğinden yararlanacağız. Makale boyunca terimlerin tarihçelerini vererek bir kazanım elde etmeyi umduk. Şimdi de Vlastos ile beraber tersini, terimin Platon-sonrası kullanılışını Aristoteles'den yola çıkarak anlamaya çalışacağız. Vlastos'un bu yöntemi Platon'a ait bu belirsizliği ilk keşfedenin Aristoteles olduğuna ilişkin gerekçelendirmesine dayanır. Ancak bu şekilde Platon'un "herkesin kendi işini yapması" dediğinde doğruluğu mu yoksa adaletimi kastettiğini anlayacağımızı söyler.[65] Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in V.Kitabının başında ikiye ayırdığı *dikaiosynē*den birincisine geniş ve genel anlamda yasalara uyma ve başkalarına

60 Vlastos, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", 74.
61 Thomson, Asikhylos ve Atina, 401.
62 Thomson, 102.
63 Larson, "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune", 398-399
64 Havelock, "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History", 50.
65 Vlastos, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", 73.

karşı erdemli davranışlar göstermeye doğruluk, ikincisine ise daha özel ve dar bir kullanışa sahip *pleoneksia*ya karşıt olarak adalet der. [66] Vlastos, Platon'un doğruluk anlamında bir *dikaiosynē*den bahsetmediğini, öncelikle Glaukon'un "*Dikaiosynē* faydalı mıdır?" tartışmasını ele alarak açıklar. *Dikaiosynē* bu pasajlarda eşitlikle, karşıtı *adikia* ise *pleoneksia* ile açıklanmaktadır. Glaukon aracılığıyla ifade edilen bu görüşün diğerleri gibi diyalogda sararıp solmadığını IV. Kitapta *dikaiosynē*nin tanımına dönüştüğünü söyler: "(...) kendinde olandan fazlasını istemek, bunu iyi bir şey sayıp ardına düşmek, insanın doğuşunda olan bir şeydir. İşte, onu bundan alıkoyan, eşitlik saygısına götüren, kanundur." (359c) Vlastos bunu, "herkesin kendi işini yapması" nda "yapma" üzerindeki vurguyla da açıklamaya çalışır. Glaukon'un dediği gibi yasayla düzeltilmeyen insanın doğası kabul edilseydi "herkesin kendi işine sahip olması" *dikaiosynē*nin tanımı olurdu. Yapma eylemiyle "görevlere" bir gönderme yapılırken, "sahip olma" eylemiyle haklara bir gönderme söz konusudur. Vlastos'a göre özenle seçilen bu tanımdan adaleti anladığımız yer tam da bu noktadır.[67]

Julia Annas ise adalet ve doğruluğun, hatta üçüncü bir öneri olarak ahlakiliğin *dikaiosynē*ye karşılık gelip gelmediğini sonuçlandırmaya çalışırken ahlak ve -Vlastos gibi- haklar nosyonundan yola çıkar. Modern anlamda adaletten bahsettiğimizde diğer erdemlerden farklı olarak ve hatta doğal olarak "haklara" zımni bir gönderim söz konusudur. Platon'un "hakları" karşılayacak bir sözcük kullanımı olmadığından, anlam bakımından bizim düşüncemizle Platon'un bahsettikleri birbirinden ayrı düşecektir. Annas, Platon ve çağdaşlarının *dikaiosynē*sini diğer erdemlerden ayıran noktanın haklar değil daha çok eşitlik ve kendini bilme fikirleri olduğunu söyler. Bu anlayışın tersi *pleoneksia*yla örtüşür. Sokrates'in 352e'de vurguladığı "doğru bir yaşam için bir araç olarak *dikaiosynē*" tanımı nedeniyle, bu anlamdaki adaletten daha geniş bir anlamı olabileceği düşüncesi ise onu ahlakilik –hatta artık sıklıkla kullanılmayan bir sözcük olan doğruluk- sözcüğüyle çevrilerek giderilmektedir. Annas haklar için gösterdiği itirazı yineler. Ahlaki olan için Yunanların kullandığı bir sözcük yoktu ve bu yüzden çoğu zaman *dikaiosynē*ye doğruluk denmesinin nedeni ahlakilikle olan yakınlığı göstermekti.[68]

Annas kavramın nasıl karşılandığıyla ilgili bir sorundan çok şunu açıklama gayretindedir: Platon'un *Devlet*'i üzerine yazılan eserlerin birçoğunda *dikaiosynē*nin adalet olmadığını belirten "amalar" olmasına rağmen devamında bir adalet teorisi üretmeleridir. Sorun *dikaiosynē*nin karşılık geldiği terimlerden varılan sonuçların kafa karıştırıcı olmasıdır. Annas ayrıca sorunun sadece çe-

66 A.g.e., 71-75.; Annas, *A Introduction to Plato's Republic*, 12.

67 Vlastos, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", 77

68 Annas, *A Introduction to Plato's Republic*, 11

viriden değil aynı zamanda bu belirsizliği ilk farkedenlerden biri olan Aristoteles'ten de kaynaklandığını söyler. Annas'a göre Aristoteles'in bu sezişi yüzünden, Platon, *dikaiosynē*nin dar ve geniş anlamlarından hangisini seçeceğini bilmeyen kafası karışık bir filozof figürü olarak gözükmektedir. Çevirmenlerin önsözlerinde *dikaiosynē*yi adalet olarak çevirdiklerinde vicdanlarının susmamasının nedeni Platon'un suçu değildir. Platon bizlere kitabın sonunda bir adalet teorisinden daha fazlasını sunar. Böylece *dikaiosynē*nin yarattığı kafa karışıklığı belli bir amaca hizmet eder. Buna göre, *dikaiosynē*nin doğası hakkında net bir fikir edinebilirsek adil olan toplumun zorlama yasalarla kurulamayacağını kavrayabiliriz.[69] Burada aktarmaya çalıştığım bu sorun belki de -W.K.C.Guthrie'nin tam da bu tartışmalar üzerine söylediği- "dağın fare doğurması" gibi gözükebilir.[70] Sonuç olarak Platon'u ve bizi de kemiren fare aynıdır: Bireyin kendini gerçekleştirebileceği ideal toplum nasıl olmalıdır?

Kaynakça

Annas, Julia. *A Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Gagarin, Michael. "Dike in Archaic Greek Thought", *Classical Philology*, Vol. 69, No.3 (1974):186-197.

Guthrie, W.K.C. *The History of Greek Philosophy, Vol IV: Plato The Man and his Dialogues: Earlier Peridod*. London: Cambridge University Press, 1975.

- *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. USA: Harper Colophon, 1975.

Havelock, Eric A. *The Greek Concept of Justice*. USA: Harvard University Press, 1979.

-" 'Dikaiosune' An Essay in Greek Intellectual History"i *Phoenix*. Vol.23. No.1, (1969): 49-70.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suad Y.Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

Larson, W.R. "The Platonic Synonyms Dikaiosune and Sofrosune". *The American Journal of Philology*. Vol.72. No.4. (1951):395-414.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Pappas, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2001.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

- *The Republic of Plato*. vol I-II. ed. James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- *The Republic of Plato*. çev. ve yorum Allan Bloom. USA: Harper Collins, 1991.

Popper, K.R. *The Open Societies and its Enemies, Vol I: The Spell of Plato*. London:

Routledge, 1947.

Şenel, Alâeddin. *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968.

69 A.g.e., 12.

70 Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, 8.

Thomson, George. *Aiskhylos ve Atina*. çev. Mehmet H.Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 1990.

Vlastos, Gregory. "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", *Studies in Greek Philosophy, Vol II: Socrates, Plato and Their Tradition.* ed., Daniel W. Graham. USA: Princeton University Press, 1995: 69-104.

Zore, Franci. "Platonic Understanding Justice. On Dike and Dikaoisyne in Greek

Philosophy". *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*. ed., Damir Barbarić. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2005: 21-30.

Felsefi Düşün'e Makalelerini Gönderecek Olan Yazarlara

Felsefi Düşün'de yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, gönderecekleri makalelerine 100-250 kelime arası Türkçe ve İngilizce birer öz(et) ile konuyu tanımlayan anahtar sözcükler ekleyerek bunları iletişim bilgilerinde yer alan e-mail adresine göndermelidirler. Makaleler eğer posta yolu ile gönderilecekse, birisi yazarın kişisel bilgilerini (isim, unvan, bağlı bulunduğu kurum ve e-mail adresi) içerek diğer ikisi ise içermeyecek şekilde Word formatında hazırlanmış 3 kopya şeklinde gönderilmelidir. Değerlendirmeye alınmak üzere e-mail adresine (bilgi@felsefidusun.com) gönderilecek olan yazılar için kişisel bilgileri de içeren tek bir kopyanın gönderilen e-mail'e iliştirilmiş olması yeterlidir.

Makale Biçim ve Referans Bilgileri

Felsefi Düşün dergisine gönderilecek olan tüm yazılar, A4 kâğıdının tek yüzüne tek aralıklı, iki yana yaslı, kenarlardan (sol, sağ, üst, alt) 2,5 cm boşluk bırakılmış, paragraf başları 1 cm içerden başlayacak şekilde, Times New Roman yazı tipinde 12 punto büyüklüğünde yazılmış olmalıdırlar. Dipnotlar ve kaynakça için "**Chicago 16th A**" referans sistemi kullanılmış olmalıdırlar.

İlk kez kaynak gösterileceği zaman kitap için: Yazarın adı, soyadı, kitabın adı (italik),varsa çevirmenin adı, kaçıncı baskı olduğu belirtilmeli, ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı belirtilmelidir. Parantezden sonra en sona, yararlanılan sayfa numarası eklenmelidir.

Örnek Kitap Dipnotu: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 81.

Aynı eser ikinci kez kaynak gösterileceği zaman, bu kez sadece yazarın soyadı, kitabın kısa adı (italik) ve sayfa numarası belirtilmelidir.

Locke, *Deneme*, 254.

Eğer aynı eser araya başka bir eser girmeksizin ardı ardına kaynak gösteriliyorsa, bu ikinci gösterimde sadece **a.g.e** ifadesi ve sayfa numarasının kullanılması yeterli olur.

Eserin metnin sonunda yer alacak olan kaynakça içinde gösterilmesinde, yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskının kullanıldığı, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı sırası takip edilmelidir.

Örnek Kitap Kaynakçası: Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde ise aynı sıra takip ediliyor olmakla birlikte, kullanılan makalenin değil, derginin ismi italik yazılmakta ve sayfa numarasından önce virgül yerine iki nokta üst üste (:) konulmaktadır.

Örnek Makale Dipnotu: Uğur Ekren, "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25.

Örnek Makale Kaynakçası: Ekren, Uğur. "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25-32.

Daha detaylı bilgi için www.felsefidusun.com sitesinden Yazarlara Notlar'a bakılabilir.

Bu sayıda yer alan makaleler

Uğur EKREN
Sunuş

*

Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL
Malebranche'ın David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma

*

Nil DEMİR
Hume'un Soyut Genel Terimler Görüşü ve Alexius von Meinong'un Eleştirisi

*

Gökhan MURTEZA
Tarihçi Olarak David Hume

*

Ceyhun GÜRKAN
David Hume'un İktisadi, Siyasal ve Felsefi Düşüncesinde Vergiler ve Devlet Borcu

*

Örsan K. ÖYMEN
Beş Başlıkta Bir David Hume Özeti

*

Richard GUNN
Hume on Melancholy, Scepticism and Back-gammon
Melankoli, Şüphecilik ve Tavla Üzerine Hume
Çeviren: Gökhan MURTEZA

*

HUME ÇEVİRİLERİ

Benim Hayatım - Çeviren: Çiğdem DEMİR

*

Devlet Yönetiminin Kökeni - Çeviren: Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL

*

Tarih Öğrenimi Üzerine - Çeviren: Gökhan MURTEZA

*

Beğeni ve Tutku İnceliği Üzerine - Çeviren: Eylem YOLSAL MU

15 ₺

Felsefi Düşün Sayı:2 Hume Ö