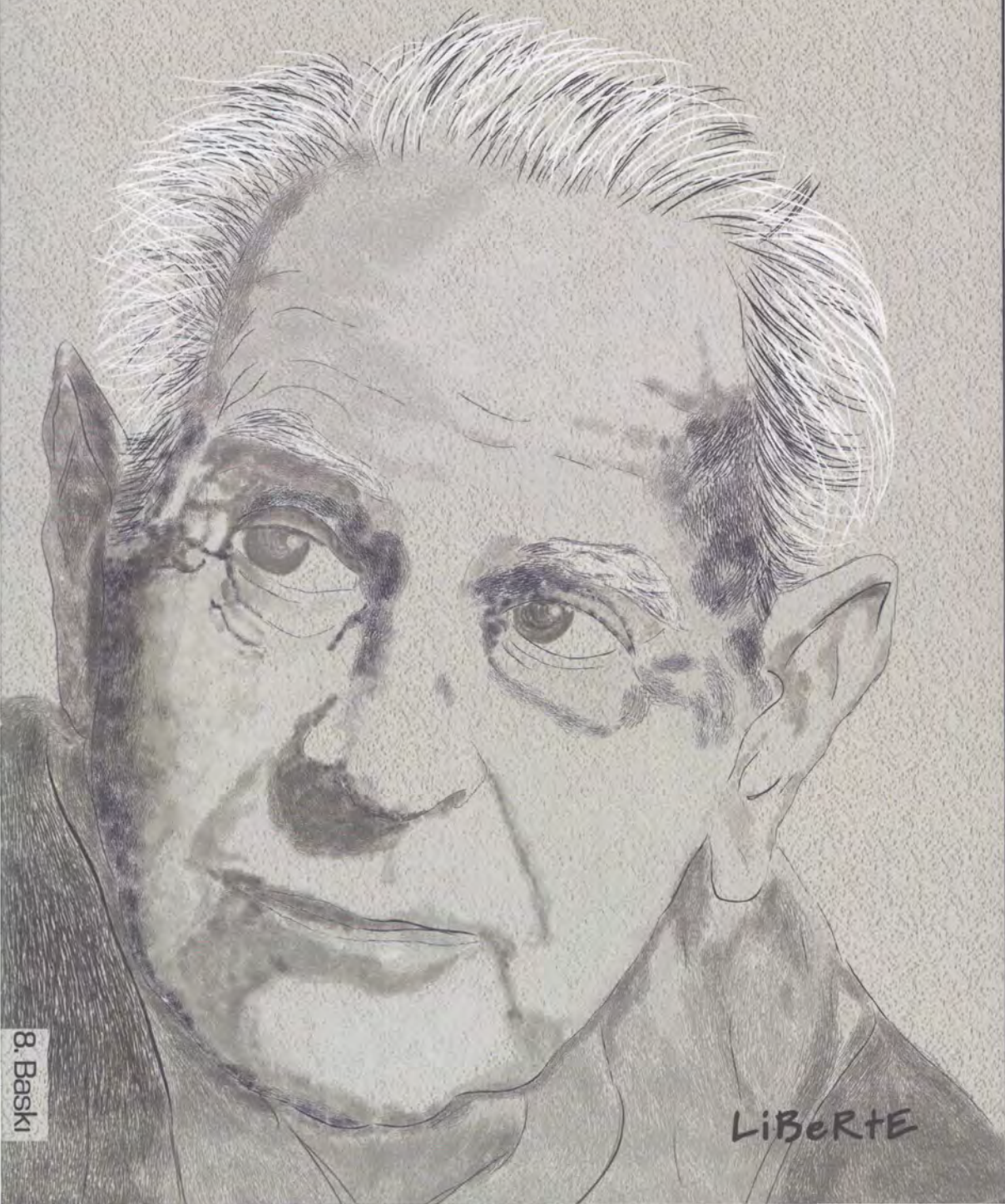
Açık Toplum ve Düşmanları

Karl R. Popper



8. Baskı

Açık Toplum ve Düşmanları

Karl R. Popper



8. Baskı

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

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

ISBN: 978-975-6201-82-4

Liberte Yayınları® | 144
8. Baskı: Nisan 2021

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

Tüm hakları saklıdır. Tamamı veya herhangi bir parçası, hiçbir şekilde fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yayınevimiz bunu yapanlar ve buna teşebbüs edenler hakkında, kanuni takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Yayın Koordinatörü: **Emre Turku**
Sayfa Düzeni: **Liberte Yayınları**
Kapak Çizimi ve Tasarımı: **Ayyüce Dalkılıç**
Baskı: **Tarcan Matbaası**
Adres: İvedik Caddesi Mercan 2 Plaza No: 417, Yenimahalle, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

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

Liberte Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.



Karl R. Popper

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

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Önsözü 13

Çevirenin Önsözü 15

Türkçe İkinci Baskıya Not 17

Birinci Baskının Önsözü 19

İkinci Baskının Önsözü 21

Teşekkürler 23

Giriş 27

KİTAP 1
PLATON'UN BÜYÜSÜ



1. KISIM
KAYNAK VE KADER EFSANESİ 36

1. Tarihsicilik ve Kader Efsanesi 37

2. Herakleitos 41

3. Platon'un Formlar Yahut İdealar Teorisi 47

2. KISIM
PLATON'UN BETİMLEME SOSYOLOJİSİ 62

4. Değişim ve Durulma 63

5. Doğa ve Uylaşım 81

3. KISIM
PLATON'UN SİYASAL PROGRAMI 106

6. Totaliter Adâlet 107

7. Önderlik İlkesi 135

8. Filozof Kral 151

9. Estetikçilik, Yetkincilik, Ütopyacılık 167

4. KISIM
PLATON'UN SALDIRISININ TEMELİ 178

10. Açık Toplum ve Düşmanları 179

Notlar 207

Ekler 295

KİTAP 2
HEGEL, MARX VE SONRASI

5. KISIM
FALCI FELSEFENİN GÖZE GİRMELERİ 320

11. Hegelciliğin Aristoteles'ten Gelen Kökleri 321

12. Hegel ve Yeni Kabilecilik 343

6. KISIM
MARX'IN YÖNTEMİ 388

13. Marx'ın Toplum-bilimsel Belirimciliği (Determinizmi) 389

14. Toplum-Bilimin Özerkliği 397

15. Ekonomik Tarihsicilik 407

16. Sınıflar 417

17. Hukuk ve Toplum Düzeni 423

7. KISIM
MARX'IN KEHANETİ 438

18. Sosyalizmin Gelişi. 439

19. Toplumsal Devrim 449

20. Kapitalizm ve Kaderi. 465

21. Kehanetin Değerlendirilmesi. 487

8. KISIM
MARX'IN AHLAKI 492

22. Tarihsiciliğin Ahlâk Kuramı 493

9. KISIM
SONRASI 504

23. Bilgi Toplum-Bilimi 505

24. Falcı Felsefeciler ve Akla Karşı İsyan 515

10. KISIM
SONUÇ 544

25. Tarihin Bir Anlamı Var mıdır? 545

Notlar 563

Ekler 631

Dizin 657

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

GILBERT RYLE

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

BERTRAND RUSSELL

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

SAMUEL BUTLER

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

EDMUND BURKE

YAYINCININ ÖNSÖZÜ

Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın ilk cildini yayına hazırladığında, Londra Alman uçakları tarafından bombalanmaktaydı. Dünyanın ve özellikle modern medeniyetin beşiği Avrupa'nın içinde bulunduğu dehşetli durum, özgürlükçü filozofları, kaybedilenlerin yalnızca maddî uygarlık değil, ama daha da önemlisi özgürlük ilkelerinin ve ideallerinin olduğu fikrine ulaştırdı. Bu durum, Friedrich von Hayek'in, kolektivist iktisadî politikaların İngiltere'yi (ve dünyayı) nasıl gayri medenî bir totaliterleşmeye doğru hızla götürmesini sert ve duygusal bir üslûpla eleştirmesine sebep olmuştu. Hayek ile aynı dönemde, Popper, onunla benzer duyguları ve korkuları paylaşarak zamanının totaliter eğilimlerinin kökleri saydığı filozoflara ve onların felsefelerine ağır bir entelektüel saldırı gerçekleştirdi. Hayek kitabına *Kölelik Yolu* ismini verirken, Popper'ın tercih ettiği başlık *Açık Toplum ve Düşmanları* idi.

Şüphesiz entelektüel ve siyasî câmiada kabûl görmüş düşüncelere ve politikalara radikal bir şekilde karşı çıkmak, çok sert eleştirileri ve belki de yazarın kendi kariyerini tehlikeye sokmasını beraberinde getirir. Ancak büyük düşünürlerin büyüklükleri de zaten tam da bu yüzden, herkesin gittiği yolun tersinde durarak ilkelerini ve fikirlerini savunmalarıyla ortaya çıkar. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı diğer önemli akademik çalışmalarını bir kenara bırakarak ve çevresinin yoğun karşı baskıları altında ahlâkî bir görev bilinciyle yazmıştı. Kitabın ilk basılışının ardından geçen 63 yılda yaşanan siyasî gelişmeler, Popper'ın açık toplum idealini ve onun düşmanlarını ne kadar berrak bir şekilde ortaya koyduğunun en iyi ispatıdır.

Açık Toplum ve Düşmanları, sâdece modern bir siyaset bilimi klâsiği değil, aynı zamanda bizi açık toplum düşmanlarına karşı uyanık tutan bir kılavuzdur. Liberte Yayınları olarak, özgür toplum idealinin en iyi eserlerinden birini yeniden okuyucuya kazandırmış olmaktan büyük kıvanç duyuyoruz.

Buğra Kalkan

Maltepe, Nisan 2008

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Açık Toplum ve Düşmanları, Karl R. Popper'ın Türkçeye çevrilen ilk kitabıdır. Yalnız, ben birkaç yıl önce bu yazarın 'Diyalektik Nedir?' adlı bir makalesini dilimize aktarmıştım; çeviri, Popper'ın kişiliği ve görüşleri üstüne yaptığım kısa bir konuşmanın metniyle birlikte, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*'nde yayımlandı (cilt: XVI, yılı 1964, sayı: 1, s. 16-198).

Popper, çok-yanlı bir düşünürdür; ama asıl uzmanlık alanı: Mantık ve Bilim Felsefesidir. Bu alandaki önemli katkısını, Neo-Pozitivist Felsefeyi kıyasıya eleştirdiği *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* [*Logik der Forschung*, 1934; *The Logic of Scientific Discovery*, 1958] adlı kitabı temsil eder. Dolayısıyla, onun daha çok metot açısından da olsa, toplumsal ve siyasal felsefe konularına yaklaşmasını, yer yer derinliğine rağmen, geniş ölçüde bir aydın amatörlüğü diye görmek gerekir.

Açık Toplum ve Düşmanları, partizanca bir polemiktir, ama ustalıklı bir polemiktir. Popper'ın partizanlığı da, bugün ekonomide (özellikle geri kalmış ülkeler için) faydasızlığı anlaşılmış olmakla birlikte, siyasetteki şerefini hâlâ koruyan bir görüşün, liberalliğin partizanlığıdır.

Yazarın birtakım eski Yunan büyüklerini, Herakleitos'u, Platon'u ve Aristoteles'i demokrasi düşmanı diye damgalaması, bazı sivriliklerine rağmen çok başarılı görünmektedir. Üstelik, eski Yunan kültürüne bu yaklaşma, farklı nedenlere dayansa da, aşağı yukarı yüz yıldan beri (özellikle, F. Nietzsche'den bu yana) klâsik filoloji ve felsefe tarihî alanlarında yaygınlaşan bir yönelime, Platon-Aristoteles çiftine karşılık, Sokrates'ten önceki filozoflara ve Sofistlere ağırlık verme yönelimine de uygundur.

Kuskusuz, bundan daha önemlisi, ikinci cildin, solculuğun teorisini en çok borçlu olduğu Marx'ı ve Marx'ın metotunu aldığı Hegel'i çürütmeye çalışmasıdır. (Yazarının da günümüzün sorunlarına ilişkin olma niyetine rağmen, bir günlük-kavga silâhı olarak alınabilme tehlikesi, *Açık Toplum ve Düşmanları* için gerçek bir bahtsızlık sayılabilir. Çünkü, açık bir kafayla okunursa, sağın, solun, ortanın adamlarına inançlarının içeriklerini, o inançların daha başka neleri de kapsamak zorunda bulunduğunu göstererek yararlı olabilecektir).

Bilindiği gibi, Marksçılar, Hegel'in metotunu tutarlar ama felsefesinin idealist oluşunu beğenmezler. Popper ise, Hegel İdealizmini tutmakla birlikte, asıl onun

metotuna düşmandır. O kadar ki, Marx'a başlıca karşı çıkışı da bu metot ortaklığına dayanır. Oysa Marx'ın da kabûl ettiği metodolojik bir kurala göre, kişileri (de) kendi haklarında ne düşündüklerine bakarak yargılamamak gerekir; çünkü bu ben-imgesi gerçekteki ben'e uymayabilir. Marx, kendisinin Hegel'den aldığı bir metotu uyguladığını sanmışsa ve bu metot, gerçekte işe yaramazsa; bu durum, Marx'ın (bilincine varmadan) bir başka yöntem izlemiş ve ciddî bir iktisat, ciddî bir sosyoloji yapmış olabileceğini imkânsız kılmaz.

Aynı metodolojik kuralın bir uygulaması, Popper'a yöneltilebilir. Yazar, kitabında çizdiği liberal "açık toplum" idealini, İkinci Dünya Savaşı sonrasının Amerika Birleşik Devletleri'nde görmeye yanaşıyorsa, genel teorik çerçevesini paylaşsak bile, bizim onun bu sanısında da ardından gitmemiz gerekli değildir.

Türkçede Platon bibliyografyası hayli cılızdır. (Yazarın Ek'lerinden sonra verdiğim listeye bakınız). Genellikle Platon'a yakıştırılan 36 eserden 33'ü dilimize çevrilmiş olmakla birlikte, *Kanunlar* gibi çok önemli ve uzun bir diyalogun Türkçesi henüz yoktur. Üstelik çevrilmiş olanların büyük çoğunluğu, Yunanca asıllarından değil, Batı dillerindeki çevirilerinden aktarıldığı için, onlarda da bir sürü yanlışa rastlanmaktadır.

Platon üstüne, yahut Platon'dan söz eden Türkçe eserler ise, (bulabildiğim kadarıyla) sayıca pek yetersiz olmaktan başka, hemen hep yüzeyselden ele alışlardır. Bütün bunlara rağmen, Popper'ın bu ciltteki bazı sivri savlarını dengeleyebilmek ve sınayabilmek için dikkatli okuyucu (Türkçeden başka dil bilmiyorsa), Platon'un kendi eserlerinin yanı sıra, bu kaynaklara da bakmalıdır.

Bu çeviriyle ilgili yardımlarından ötürü, Arkadaşım Alâeddin Şenel'e teşekkür borçluyum.

Mete Tunçay

TÜRKÇE İKİNCİ BASKIYA NOT

Dilimizin hızla değişmesi, bu basımda kimi sözcükleri düzeltmemi gerektirdi. İlk çevirimin yayımlanmasından bu yana Popper, Türkiye'de de hayli tanınmış ve ünlenmiş sayılır. Ama onunla ilgili sâdece iki kitap çıktı. Biri, Bryan Magee'nin (benim çevirdiğim) *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (Remzi Kitabevi, 1982). Bu yapıtın sonuna, Popper'ın iki makalesinin Türkçeleri eklenmiştir (yukarıda değinilen 'Diyalektik Nedir?' çevirim ile, Dr. Şahin Alpay'ın dilimize aktardığı "Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet"). Ötekiyse, Popper'ın Poverty of Historicism'min Dr. Sabri Orman tarafından *Tarihselciliğin Sefaleti* adıyla yapılan çevirisi (İnsan Yay., 1985 – başında, Doç. Dr. Şafak Ural'ın Sunuş yazısıyla).

Historicism kavramının Türkçede "tarihselcilik" diye karşılan-masının yaygınlaştığını görüyorum. Ama bana, kendi önerdiğim "tarihsicilik" karşılığı hâlâ daha doğru görünüyor. İngilizce terim, diyelim "historicalism" olsaydı, o zaman "tarihselcilik" demek belki uygun düşerdi. Fakat, bizdeki bu yapay karışıklığa çok hayıflanmamalı. Zaten İngilizcede de, Popper'ın kullandığı anlamdan büsbütün başka bir "historicism" kavramı daha var.

Mete Tunçay

Ankara, 1988

BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

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

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

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

Karl Raimund Popper

1943

İKİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

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

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

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

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

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

Karl Raimund Popper

1950

TEŞEKKÜRLER

Bu kitabı yazmamı mümkün kılan bütün dostlarıma karşı duyduğum şükranı ifade etmek isterim. Profesör C. G. F. Simkin, bana yalnızca daha önceki bir taslak üstünde yardım etmekle kalmadı, dört yıl boyunca ayrıntılı tartışmalarla birçok sorunları aydınlatabilmeme de fırsat verdi. Dr. Margaret Dalziel, çeşitli taslakların ve sonul metnin hazırlanmasında bana yardımcı oldu. Onun yorulmak bilmeyen yardımları, büyük bir değer taşımıştır. Dr. H. Larsen'in tarihsicilik meselesindeki ilgisi, benim için önemli bir teşvik unsuruydu. Profesör T. K. Ewer (müsveddelerimi okudu ve düzeltmeler için birçok telkinler yaptı.

Profesör F. A. von Hayek'e derinden borçluyum. Onun ilgi ve desteği olmadan bu kitap yayınlanamazdı. Profesör E. Gombrich, İngiltere ile Yeni Zelanda arasında uzun uzadıya mektuplaşmanın yüküne ek olarak, baskı sırasında kitaba bakmayı da üstüne aldı. Bu dostum, bana o kadar faydalı oldu ki, ona olan borcumun derecesini anlatmam güçtür.

Christchurch, Yeni Zelanda
Nisan 1944

Gözden geçirilmiş basımı hazırlarken, Profesör Jacob Viner ve Bay J. D. Mabbot'un bana vermek nezâketini gösterdikleri birinci basım üstüne ayrıntılı eleştiri notlarından geniş ölçüde yararlandım.

Londra,
Ağustos 1951

13. basımda kitaba Dr. J. Agassi'nin hazırladığı bir Konu Dizini ve bir Platon Parçaları Dizini eklenmiştir. Dr. Agassi, sonradan düzelttiğim birtakım yanlışlara da dikkatimi çekti. Yardımı için ona çok müteşekkirim. Bay Richard Robinson'un bu kitabın Amerikan basımı üstüne (*The Philosophical Review,* cilt 60'ta çıkan) mem-

nunlukla karşıladığım uyarıcı eleştirilerinin ışığında, altı yerde, Platon'dan aktardığım parçaları veya onun metnine yaptığım göndermeleri düzeltmeye çalıştım.

Stanford, California,
Mayıs 1957

Dördüncü basımdaki düzeltmelerin çoğunu Dr. William W. Bartley'e ve Bay Bryan Magee'ye borçluyum.

Penn, Buckinghamshire,
Mayıs 1961

GİRİŞ

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

KANT

BU KİTAP, İÇİNDEKİLER TABLOSUNDAN BELLİ OLMAYABİLECEK SORUNLAra el atmaktadır.

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

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

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

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

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

Bu konuda bir nokta bana özellikle önemli görünmüştür:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

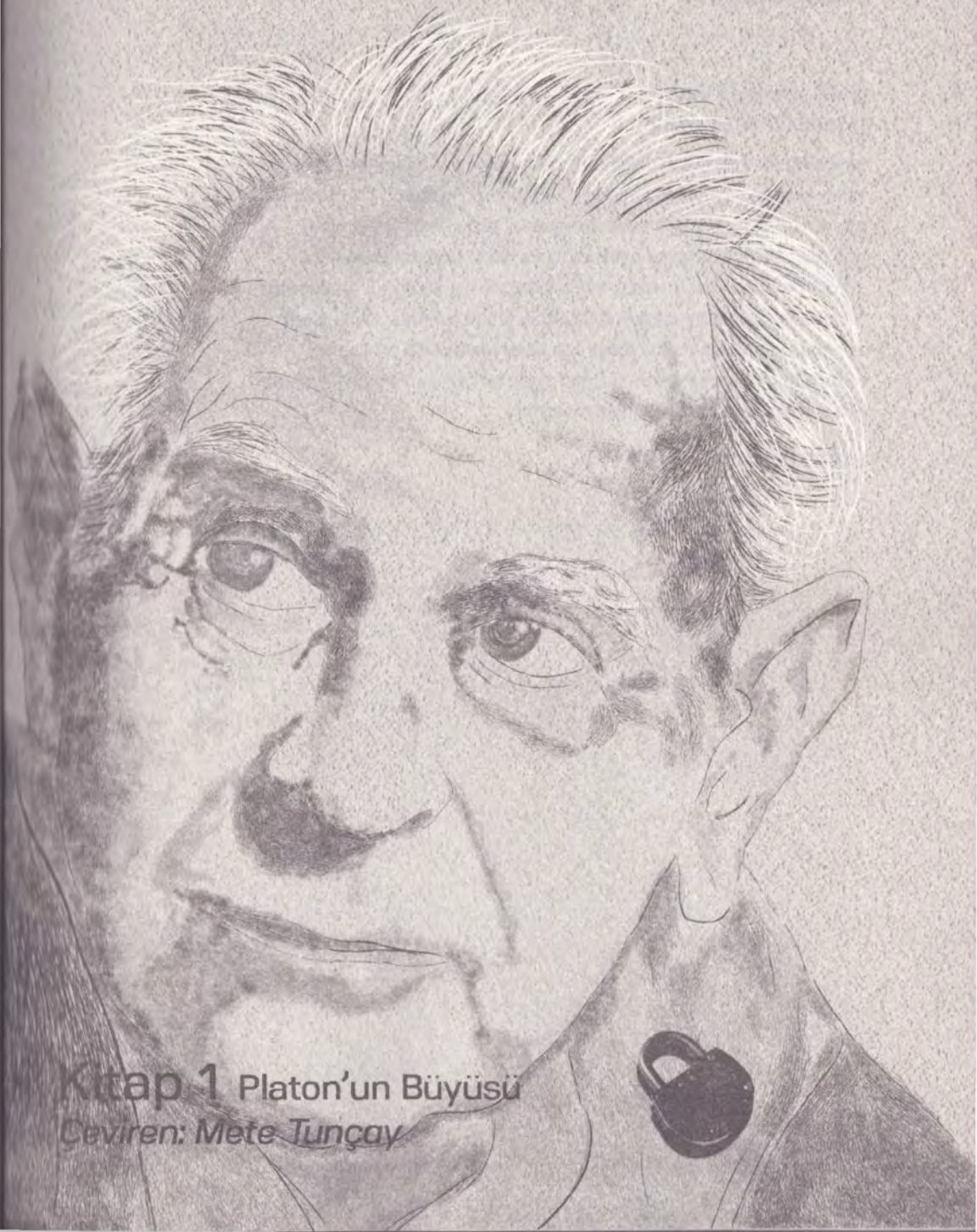
Neden bütün bu toplum felsefeleri uygarlığa karşı ayaklanmayı desteklerler? Geniş ölçüde tutulmalarının sırrı nedir? Bu kadar düşün adamını nasıl çeker ve çelerler? Ben bu sebebin, bizim ahlâk ülkülerimize ve yetkinlik düşlerimize uymayan ve uyamayacak olan bir dünyaya karşı derinden duyulan bir hoşnutsuzluğu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

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

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

Açık Toplum ve Düşmanları

Karl R. Popper



Kitap 1 Platon'un Büyüsü

Çeviren: Mete Tunçay

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

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

ATINALI PERIKLES

Açık Topluma Karşı
(Yaklaşık 80 Yıl Sonra)

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

ATINALI PLATON



1. KISIM

KAYNAK VE KADER EFSANESİ

1

TARİHSİCİLİK VE KADER EFSANESİ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

HERAKLEİTOS

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

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

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

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

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

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

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

her yerinde kendisini ortaya koymaktadır: "... ayak takımı hayvanlar gibi karnını doldurur. ... Onlar, çoğun kötü ve ancak azın iyi olduğunu bilmeden, ozanları ve yaygın inançları kendilerine rehber olarak alırlar... Priene'de sözü başkalarından daha değerli olan Teutames oğlu Bias yaşardı. (Bu adam, "Çoğu insanlar kötüdür" demiş). "Ayak takımı, rastladığı şeylere bile dikkat etmez; kendi alırız sansa da, ders almayı dahi bilmez". Aynı hava içinde şöyle söylemektedir: "Bir Tek İnsanın iradesine uyulmasını kanun da gerektirebilir". Herakleitos'un tutucu ve anti-demokratik anlayışının bir başka anlatımı, herhâlde niyetçe olmamakla birlikte, lâfça demokratlara da pekâlâ uygun gelebilecek şu sözdür: "Halk, şehrin yasaları uğruna, surları için dövüşüyormuş gibi dövüşmelidir."

Fakat, Herakleitos'un şehrin eski yasaları uğruna dövüşmesi boşuna olmuş ve her şeyin geçiciliği onda güçlü bir izlenim yaratmıştır. Onun değişim teorisi bu duyguyu dile getirir.[5] Herakleitos, "Her şey akar" demektedir; ve "Aynı nehire iki kere giremezsiniz". Hayâl kırıklığına uğramış olarak, var olan toplumsal düzenin ilelebet süreceği inancına karşı koymuştur: "Dar bir 'bize böylesi verildi' görüşüyle yetiştirilmiş çocuklar gibi davranmamalıyız."

Değişim ve özellikle toplumsal yaşamın değişimi üstündeki bu ısrar, yalnızca Herakleitos'un değil, fakat genellikle tarihsiciliğin önemli bir niteliğidir. Her şeyin, hatta kralların bile değiştiği, özellikle toplumsal ortamlarını tartışmasız kabûl edenlerin yüzüne çarpılması gerekli bir gerçektir. Bu kadarını teslim ederiz. Fakat, Herakleitosçu felsefede, tarihsiciliğin övülmeye daha az değecek özelliklerinden biri de kendisini ortaya koyar: Değişmez ve sarsılmaz bir *kader yasası*'na inançla tamamlanmış olarak değişim üstünde fazla bir ısrar.

Bu inançta, ilk bakışta tarihsiciliğin değişim üstündeki abartmalı ısrarıyla çelişkili görünmekle birlikte; bütün değilse, çoğu tarihsicilerin karakteristiği olan bir tavırla karşılaşıyoruz. Bu tutumu belki, tarihsiciliğin değişim üstünde fazla ısrar etmesini, değişim düşüncesine karşı bilinç-dışı bir direnmeyi bastırma çabasının bir belirtisi diye yorumlamakla açıklayabiliriz. Bu, bugün bile birçok tarihsiciyi, yapacakları işitilmemiş serimlemelerin yeniliğini ısrarla belirtmeye götüren duygusal gerilimi de açıklayabilir. Bu gibi yorumlar, bu tarihsicilerin değişimden korktuklarının ve değişim düşüncesini ciddî bir iç mücadele geçirmeden kabûl edemediklerinin mümkün olduğunu düşündürtmektedir. Çoğu, sanki durulmuş bir dünyayı yitirmenin üzüntüsünü, değişimi değişmeyen bir yasanın yönettiği görüşüne yapışarak dindiriyorlarmış gibidir. (Parmenides'te ve Platon'da, içinde yaşadığımız dünyanın bir hayâl olduğu ve değişmeyen daha gerçek bir dünya bulunduğu teorisini bile göreceğiz).

Herakleitos'un değişim üstündeki ısrarı, onu ister katı, ister sıvı, yahut gaz çeşidinden olsun bütün maddî şeylerin alev gibi oldukları teorisine götürmüştür – bunlar, şeyler olmaktan çok, süreçlerdir ye hepsi ateşin dönüşümleridir; görünüşte katı olan (külden ibaret) toprak, yalnızca bir dönüşüm hâlinde ateştir ve sıvılar

(su, deniz) bile dönüşmüş ateştir (ve belki yağ hâlinde, yakıt olabilirler). "Ateşin ilk dönüşümü denizdir; fakat denizin yarısı toprak, yarısı sıcak havadır."[6] Böylelikle bütün öteki "unsurlar" –toprak, su ve hava– dönüşmüş ateştir: "Her şey ateşin karşılığıdır ve ateş her şeyin; tıpkı altının mallar ve malların altın için olduğu gibi."

Fakat her şeyi alevlere, yanma gibi süreçlere indirgeyince, Herakleitos bu süreçlerde bir yasa, bir ölçü, bir akıl, bir hikmet sezmektedir; ve kosmosu bir yapı olarak yıktıktan ve bir çöp yığını olduğunu, ilân ettikten sonra, onu dünya süreci içinde, olayların kaçınılmaz bir düzeni olarak geri getirmektedir.

Dünyadaki her süreç ve özellikle, ateşin kendisi, belirli bir yasaya, "ölçü"süne göre gelişir.[7] Bu, sarsılmaz ve kaçınılmaz bir yasadır ve bu bakımdan, modern tarihsicilerin tarih ya da evrim kanunları kavramına olduğu kadar bizim modern doğa kanunu kavramımıza da benzer. Fakat bu kavramlardan, tıpkı kanunun devlet tarafından konulması gibi, aklın ceza ile yaptırımlanan bir buyruğu olduğu, ölçüde ayrılır. Bir yanda hukuk kanunları ve normları ve öte yanda doğa kanunları ve düzenlilikleri arasında bir ayrım yapamamak, kabile tabuculuğunun bir özelliğidir: Her iki çeşit kanuna birden sihirli şeyler diye bakılması, insan yapısı tabuların akıl yoluyla eleştirilmesini, doğa kanunlarının dayandığı sonul hikmet ve aklı ıslah etmeye kalkışmak kadar düşünülemeyecek bir şey hâline getirir: "Bütün olaylar kaderin zorunluğuyla ilerler Güneş yörüngesinin ölçüsünden dışarı çıkmaz, yoksa Adâletin hizmetkârları olan Kader tanrıçaları onu nasıl bulacaklarını bilirler." Fakat, güneş yalnızca kanuna itaat etmekle kalmaz; güneş ve (göreceğimiz gibi) Zeus'un yıldırımı biçiminde Ateş, kanuna nezâret eder ve ona göre yargılar. "Güneş, sürelerin bakıcısı ve bekçisidir, bütün şeyleri ortaya çıkaran değişiklikleri, mevsimleri sınırlar ve yargılar, müjdeler ve gösterir... Her şey için aynı olan kosmosun bu düzeni, ne tanrılar ne de insanlar tarafından yaratılmamıştır; o ölçüye göre yükselen ve ölçüye göre dinelen ebedî bir ateştir, eskiden de öyleydi ileride de öyle olacaktır..! Ateş ileri yürüyüşünde her şeyi tutacak, yargılayacak ve icabına bakacaktır."

Tarihsiciliğin amansız bir kader fikriyle birlikte, sık sık bir mistisizm unsuruna rastlarız. Mistikliğin eleştirici bir çözümlenmesi, Bölüm 24'te yapılacaktır. Burada yalnızca Herakleitos'un felsefesindeki anti-rasyonalizmin ve mistisizmin rolünü göstermek istiyorum:[8] Ona göre, "Doğa saklanmayı sever" ve "Kehaneti Delphi'de bulunan Tanrı ne açıklar ne gizler, anlatmak istediğini ipuçları vererek gösterir." Herakleitos'un daha deneyci kafalı bilginleri aşağılayışı, bu tavrı takınanlar için tipiktir: "Çok şey bilenin çok beyinli olması gerekmez; yoksa Hesiodos ve Pythagoras'ta beyin çok olurdu, Ksenophanes'te de... Pythagoras sahtekârların dedesidir." Bu, bilimcileri küçümsemenin yanı sıra, mistik bir sezgisel anlama teorisi vardır. Herakleitos'un akıl teorisi, hareket noktası olarak, uyanıksak ortak bir dünyada yaşadığımız olgusunu almaktadır. Birbirimizle haberleşebilir, birbirimizi kontrol edebilir, denetleyebiliriz; bizim bir hayâlin kurbanları olmadığımızın ka-

nıtı buradadır. Fakat, bu teoriye ikinci bir sembolik, mistik anlam verilmiştir. Bu teori, seçilmişlere, uyanık olanlara, görmek-duymak ve konuşmak gücü olanlara verilmiş bir mistik sezgi yetisi üstünedir: "Uykudaymış gibi hareket edip konuşmamalıdır... Uyanık olanların Bir ortak dünyası vardır... Onlar dinlemek gücünden de, konuşmak gücünden de yoksundur... Dinleseler bile sağır gibidirler. Vardırlar ama yokturlar, sözü onlara uyar... Bir tek şey bilgeliktir: Her şeyi her şeyin içinde sürükleyen fikri anlamak." Uyanık olanlarda yaşantısı ortak olan dünya, yalnız akılla kavranabilecek mistik birlik, bütün şeylerin tekliğidir: "Her şeyde ortak olanı izlemelidir... Akıl her şeyde ortaktır... Her şey Bir olur ve Bir Her şey olur... Tek bilgelik olan Bir, Zeus diye çağırılmayı hem ister hem istemez... O, her şeyi güden yıldırımdır."

Herakleitosçu evrensel değişim ve saklı kader felsefesinin genel nitelikleri hakkında bu kadarı yeter. Bu felsefeden, bütün değişimin gerisindeki bir itici kuvvet teorisi çıkmıştır; bu "sosyal statik"e karşı "sosyal dinamik"in önemi üstünde ısrarla durarak tarihsici niteliğini ortaya koyan bir teoridir. Herakleitos'un genel olarak doğa ve özel olarak toplumsal yaşayış dinamiği, felsefesinin, gözlemlediği toplumsal ve siyasal huzursuzluklardan esinlenmiş olduğu görüşünü doğrulamaktadır. Çünkü o, çatışma yahut savaşın, bütün değişikliğin ve özellikle insanlar arasındaki bütün ayrılıkların hem dinamiği hem de yaratıcı ilkesi olduğunu ilân eder. Ve kendisi, tipik bir tarihsici olduğu için, tarihin yargısını bir ahlâk yargısı diye kabûl eder;[9] ona göre, savaşın sonucu her zaman âdildir:[10] "Savaş her şeyin babası ve kralıdır. Bazılarının tanrılar, bazılarının da sâdece insanlar olduğunu gösterir. Şunları köle, berikileri efendi yapar... Bilinmelidir ki, savaş evrenseldir ve adâlet çatışmadır; her şey çatışmayla ve zorunluluk yolundan gelişir."

Fakat, eğer adâlet çatışma, yahut savaşsa; eğer "Kader tanrıçaları" aynı zamanda "Adâletin hizmetçileri" ise; eğer tarih, ya da daha pekin olarak, eğer başarı, yani savaşta başarı liyâkatin ayracı ise, liyâkatin ölçüsünün kendisi "akış hâlinde" olmalıdır. Herakleitos, bu problemi göreceliği (rölativizmi) ve karşıtların özdeşliği öğretisi ile karşılar. Bu, onun (Platon'un ve hatta daha çok Aristoteles'in teorisinin temeli olarak kalan) değişim kuramından gelmektedir. Değişen bir şey, bir niteliğini bırakıp karşıt niteliği alıyor olmalıdır. Bu, bir şey olmaktan ziyâde, bir durumdan karşıt bir duruma geçiş süreci ve böylelikle karşıt durumlar arasında bir birliktir:[11] "Soğuk şeyler ısınır ve sıcak şeyler soğur; ıslak olan kurur ve kuru olan ıslanır... Hastalık, sağlığın değerini bilmemizi sağlar... Dirim ve ölüm, uyanıklık ve uyku, gençlik ve yaşlılık, bütün bunlar özdeştir; çünkü biri ötekine ve öteki öncekine döner... Ayrılan kendiyle anlaşır: Bu, karşı gerilimlerden çıkan bir uyumdur (âhenktir), yayda veya lirde olduğu gibi... Karşıtlar birbirine aittir, ve iyi uyum uyumsuzluktan doğar ve her şey çatışmayla gelişir... Yukarıya çıkan yolla aşağıya inen yol özdeştir... Düz yolla eğri yol birdir ve aynıdır... Tanrılar için, her şey güzel, iyi ve âdildir; ama insanlar bazı âdil bazı gayri âdil şeyler edinmişlerdir... İyi ve kötü özdeştir."

Fakat, son parçada dile getirilen değerlerin göreceliği (buna bir ahlâk göreceliği bile denilebilir), Herakleitos'un savaşın adâleti ve tarihin yargısı teorisinin temeli üstünde, kabileci ve romantik bir Şöhret, Kader ve Büyük Adamın üstünlüğü ahlâkı geliştirmesine engel olmaz –bütün bunlar, birtakım pek modern düşünceleri, garip bir şekilde andırmaktadır:[12] "Dövüşürken vurulan, tanrılarca da insanlarca da yüceltilir... Vuruluş ne kadar büyük olursa, kader de o kadar yüce olur... En iyi insanlar, başka her şeyin üstünde bir tek şey ararlar: Ebedî şöhret... Bir adam, Büyükse, on bin kişiden daha değerlidir."

M.Ö. 500'den arta kalmış bu eski parçalarda, modern tarihsici ve anti-demokratik yönelimlerin bunca niteliğini bulmak şaşırtıcı bir şeydir. Fakat Herakleitos'un aşılmamış güçte ve orijinallikte bir düşünür olduğu ve dolayısıyla düşüncelerinden birçoğunun (Platon aracılığıyla) felsefe geleneğinin esas bir bölümü olmuş bulunduğu gerçeğinin yanı sıra, öğretilerin benzerliği, belki bir dereceye kadar bu dönemlerdeki toplumsal koşulların benzerliğiyle açıklanabilir. Tarihsici düşünceler, büyük toplumsal değişiklik zamanlarında kolaylıkla belirgin hâle geliyor gibi görünmektedir. Bu düşünüş, Yunan kabile hayatı parçalandığı zaman ve Yahudilerinki Babillilerin fethiyle dağılınca ortaya çıkmıştır.[13] Ben, Herakleitos'un felsefesinin –toplumsal yaşayışın eski kabile biçimlerinin çözülmesine karşı tipik bir tepki olarak görünen– bir sürüklenme duygusuna anlatım verdiğinden şüphe edilemeyeceğini sanıyorum. Modern Avrupa'da tarihsici düşünceler, endüstri devrimi sırasında ve özellikle Amerika ve Fransa'daki siyasal devrimlerin etkileri sonucunda canlandırılmıştır.[14] Herakleitos'un düşünüşünden bu kadar çoğunu benimseyen ve bütün modern tarihsici akımlara geçiren Hegel'in, Fransız Devrimi'ne karşı baş gösteren gerici tepkinin sözcüsü oluşu, yalnızca bir rastlantıdan fazla bir şey gibi görünmektedir.

3

PLATON'UN FORMLAR YAHUT İDEALAR TEORİSİ

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

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

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

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

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

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

şüphe edilemez; Platon, kendi çağının derin bir yoksunluk –belki de ulaşılabilecek en aşağı düşkünlük– çağı olduğuna ve ondan önceki bütün tarih sürecinin, içinde taşıdığı bir çürüme yönelimi, hem tarihsel hem de kozmik gelişimin paylaştığı böyle bir yönelim tarafından güdüldüğüne inanmıştır.[6] Bu yönelimin, bir kere en aşırı yoksunluk noktasına erişilince zorunlu olarak sona ereceğine de inanıp inanmadığı, bana kesin değil gibi gelmektedir. Fakat, bizim için, insanî, daha doğrusu, insan-üstü bir çabayla bu uğursuz tarih yönelimini aşmanın, çürüme sürecine bir son vermenin mümkün olduğuna inandığı kesindir.

II

Platon ile Herakleitos arasındaki benzerlikler büyük olmakla birlikte, burada önemli bir başkalığa rastlamış bulunuyoruz: Platon, tarihsel kader yasasının, çürüme yasasının, insanî akıl gücünün desteğiyle insanın manevî iradesi tarafından çiğnenebileceğine inanmaktadır.

Platon'un bu görüşü, kader yasasına inanışıyla nasıl bağdaştırdığı pek açık değildir. Fakat, bu sorunu açıklamaya yarayabilecek bazı işaretler vardır.

Platon soysuzlaşma yasasının manevî soysuzlaşmayı da kapsadığına inanmıştır. Herhâlde siyasal soysuzlaşma, ona göre, başlıca manevî soysuzlaşmaya (ve bilgi eksikliğine) dayanmaktadır; manevî soysuzlaşma da başlıca ırk soysuzlaşmasından ileri gelmektedir. Bu, genel kozmik çürüme yasasının, insanlık işleri alanında kendini ortaya koyma biçimidir.

Onun için, büyük kozmik dönüm noktasının, insanlık işleri alanındaki –yani, manevî ve fikrî alandaki– dönüm noktasıyla çakışabileceği ve böylelikle, bize manevî ve fikrî bir insan çabası sonucunda olmuş gibi görünebileceği anlaşılabilir bir şeydir. Platon, tıpkı genel çürüme yasasının kendisini siyasal çürümeye yol açan manevî bir çürümede meydana çıkardığı gibi, kozmik dönüm noktasının yaklaşmasının da, uslamlama gücü ve manevî iradesi, bu siyasal çürümeyi sona erdirmeye yetenekli büyük bir kanun-koyucunun gelişiyle kendini ortaya koyacağına pekâlâ inanmış olabilir. *Devlet Adamı*'ndaki Altın Çağın, yeni bir yeryüzünde-cennetin geri geleceği kehanetinin, bu gibi bir inancın bir efsâne şeklindeki anlatımı olması muhtemel görünmektedir. Bu her nasıl oluyorsa, Platon' un iki şeye birden inandığı muhakkaktır: Bozulmaya doğru genel bir tarihsel yönelim ye siyaset alanında, *bütün siyasal değişimi durdurmak* suretiyle bundan böyle bozulmayı durdurabilmemiz olanağı. Öyleyse, uğrunda çalıştığı amaç budur.[7] Platon bunu, değişmediği için soysuzlaşmayan, soysuzlaşmadığı için de başka bütün devletlerin kötülüklerinden arınmış bir devlet kurmakla gerçekleştirmek istemektedir. Değişim kötülüğünden ve bozulmaktan arınmış olan devlet, en iyi, yetkin devlettir. Bu, değişiklik nedir bilmeyen Altın Çağın devletidir. Bu, *durdurulmuş devlettir*.

III

Platon, böyle hiç değişmeyen bir ideal devlete inanmakla, tarihsiciliğin Herakleitos'ta bulduğumuz ilkelerinden köklü bir sapma göstermektedir. Fakat bu fark önemli olmakla birlikte, Platon ile Herakleitos arasında daha başka benzerlik noktaları olduğunu da ortaya çıkarmaktadır.

Herakleitos, uslamlamasının gözü pekliğine rağmen, anlaşılan, kosmosun yerine kaosu koymak düşüncesinden geri durmuştur. O, istikrarlı bir dünyayı kaybetmenin avuntusunu, âdeta, değişimin değişmeyen bir yasa tarafından yönetildiği görüşüne sarılarak bulmuştur, dedik. Bu, tarihsiciliğin uç sonuçlarından geri durma yönelimi, birçok tarihsiciler için karakteristiktir.

Platon'da bu yönelim iyice üste çıkmaktadır. (Platon burada, Herakleitos'un büyük eleştiricisi Parmenides felsefesinin etkisi altındadır). Herakleitos, kendi toplumsal akış deneyini, "bütün şeyler" dünyasına yaymakla genellemiştir; işaret ettiğim gibi, Platon da aynı şeyi yapmıştır, Fakat Platon, değişmeyen yetkin devlet inancını "bütün şeyler" alanına da yaymıştır. O, her çeşit âdi veya çürüyen şeye karşılık, çürümeyen yetkin bir şey bulunduğuna inanmaktadır. Çoğucası, *Formlar ya da İdealar Teorisi*[8] diye anılan, bu yetkin ve değişmeyen şeylere inanç, Platon felsefesinin merkezî doktrini olmuştur.

Platon'un, değişimi durdurarak, kaderin demir kanununu çiğneyebileceğimize ve çürümekten kurtulabileceğimize inanması, onun tarihsici yönelimlerinin kesin sınırlılıkları olduğunu göstermektedir. Ödün vermeyen ve sonuna kadar geliştirilmiş bir tarihsicilik, insanın nasıl çaba gösterirse göstersin, tarihsel kaderin yasalarını –keşfettikten sonra bile– değiştirebileceğini kabûllenmekte duraksardı. Böyle bir görüş, insanın bütün plânları ve etkenlikleri, sarsılmaz gelişme yasalarının onun tarihsel kaderini yerine getirmekte kullandığı araçlardan başka bir şey olmadığı için, bu yasalara karşı gelinemeyeceğini tutmak gerekirdi; tıpkı Oedipos'un, yapılan kehanet ve babasının ondan kurtulmak için aldığı önlem *yüzünden* (bunlara rağmen değil), kaderinde yazılı olanla karşılaşması gibi. Bu adamakıllı tarihsici tavrı daha iyi anlamak ve Platon'un inancında saklı: –kaderi etkileyebileceği yolundaki– karşıt yönelimi çözümlemek için; Platon'da bulduğumuz tarihsiciliğin, yine Platon'da bulunan ve berikinin tam karşıtı olan bir yaklaşma ile karşılaştıracağım; bu karşıt yaklaşmaya *toplumsal yapıcılık tutumu* denebilir.[9]

IV

Toplumsal yapıcı, tarihsel yönelimler, yahut insanın kaderi hakkında sorular sormaz. İnsanın kendi kaderinin hâkimi olduğuna inanır ve amaçlarımıza uygun olarak, tıpkı yerin yüzünü değiştirdiğimiz gibi, insanın, tarihini de etkileyebileceğimizi veya değiştirebileceğimizi söyler. Bu amaçları, bize, üzerine dayandığımız

tarihsel temelin veya tarih yönelimlerinin verdiğine inanmaz; bunların kendimiz tarafından seçilmiş, yahut hatta, nasıl yeni düşünceler veya yeni sanat eserleri, yahut yeni evler ya da yeni makineler yaratıyorsak, öylece yaratılmış olduğunu savunur. Akıllıca siyasal etkenliğin, ancak, önce tarihin gelecekteki gelişim çizgisi saptanırsa mümkün olabileceğine inanan tarihsiciye karşılık, toplumsal yapıcı, siyasetin bilimsel bir tabana oturmasının çok başka bir şey olduğuna inanır; bu ona göre, toplumsal kurumların, bizim isteklerimiz ya da amaçlarımız uyarınca, kurulması veya değiştirilmesi için gerekli olgusal bilgiden ibarettir. Böyle bir bilim, örneğin, bunalımlardan kurtulmak veya bunalım çıkarmak istiyorsak, yahut servet dağılımını daha eşit veya daha az eşit yapmak istiyorsak, ne gibi adımlar atmamız gerektiğini bize söyleyecektir. Başka kelimelerle, onun değişmez tarihsel yönelimlerin bir bilimi diye anlayan tarihsicinin tersine, toplumsal yapıcı siyasetin bilimsel tabanına *sosyal teknoloji* gibi bir şey diye bakmaktadır. (Platon, göreceğimiz üzere, bunu tıbbın bilimsel temeliyle karşılaştırmaktadır).

Toplumsal yapıcının tutumu hakkında söylediklerimden, toplumsal yapıcılar kampı içinde önemli farklar bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Tam tersine, benim "bölük-pörçük toplumsal yapıcılık" dediğim şeyle, "Ütopyacı toplumsal yapıcılık" arasındaki fark, bu kitabın asıl temalarından biridir. (Karş. özellikle, benim birinciyi savunup ikinciye karşı koyuşumun nedenlerini verdiğim Bölüm 9). Ancak şimdilik, ben burada yalnız tarihsicilik ve toplumsal yapıcılık arasındaki karşıtlıkla ilgileniyorum. Tarihsicinin ve toplumsal yapıcının *toplum kurumları*'na, yani bir sigorta şirketi ya da bir polis kuvveti, yahut bir hükümet veya bir bakkal dükkânı gibi şeylere karşı takındıkları tavırları göz önüne alırsak, bu karşıtlık belki daha iyi aydınlatılabilir.

Tarihsici, toplum kurumlarına tarihleri bakımından, yani kaynakları, gelişmeleri, şimdiki ve gelecekteki önemleri açısından bakmak eğilimindedir. Belki bu kurumların kaynağının, beşerî yahut ilâhî belirli bir plân ya da kalıba, belirli amaçların izlenmesine bağlı olduğu üstünde ısrar edecek; belki de onların bir zamanlar, belirli amaçların aracı olarak işe yaradıklarını, ama sonradan bu niteliklerini yitirdiklerine inanacaktır. Toplumsal yapıcı ve teknolog ise, kurumların kaynağıyla veya onları kuranların asıl niyetleriyle pek ilgilenmeyecektir (ancak, "toplumsal kurumların yalnız küçük bir azınlığı bilinçle düşünülerek kurulmuştur, büyük çoğunluğu ise, insan etkenliklerinin düşünülmemiş sonuçları olarak, düpedüz 'büyümüş'lerdir"[10] gerçeğini tanımaması için de bir sebep yoktur). Toplumsal yapıcı ya da teknolog, sorununu şöyle koyacaktır. Eğer, bizim amacımız şunlar ve şunlarsa, bu kurumlar onlara hizmet edecek uygunlukta ve kuruluşta mıdır? Bir örnek olarak, sigorta kurumunu ele alabiliriz. Sigortanın kâr amaçlı bir iş diye başlamış olması, yahut tarihsel görevinin kamu genliğine hizmet etmek olup olmadığı, toplumsal yapıcı ya da teknoloğu pek düşündürmez. Fakat, belirli sigorta kurumlarının belki nasıl kârlarını arttıracaklarını, yahut (bundan çok başka bir şey olan)

kamuya nasıl daha çok fayda sağlayacaklarını göstererek bir eleştirmesini yapabilir; bu kurumların şu amaca veya berikine hizmette hangi yollarla daha verimli kılınabileceklerini söyler. Bir başka toplumsal kurum örneği olarak polis kuvvetine bakabiliriz. Bazı tarihsiciler, bunu bir özgürlük ve güvenliği korum aracı, başkaları ise, bir sınıf tahakkümü ve baskı aracı diye görebilirler. Oysa, toplumsal yapıcı veya teknolog, belki onu özgürlük ve güvenlik için uygun bir koruma aracı yapmaya yarayacak önlemler önerebilir, ama onu sınıf tahakkümü için güçlü bir silâh hâline getirebilecek önlemler de düşünebilir. (İnandığı belirli amaçları izleyen bir vatandaş sıfatıyla, bu amaçların ve onlara uygun önlemlerin benimsenmesini isteyebilir. Fakat bir teknolog olarak, amaçlar ve amaçların seçilmesi sorunu ile olgular, yani atılabilecek herhangi bir adımın toplumsal etkileri sorunu arasında dikkatli bir ayrım yapar).[11]

Daha genel olarak, yapıcı ya da teknoloğun, kurumlara, belirli amaçlara hizmet eden araçlar diye akılcı bir yolla yaklaştığını ve teknolog sıfatıyla, onları yalnız, uygunlukları, verimlilikleri, sâdelikleri vb. açısından yargıladığını söyleyebiliriz. Öte yandan tarihsici, tarihin gelişiminde oynadıkları "gerçek rol"ü anlamak için –onları, örneğin, "Tanrı tarafından istenmiş", yahut "Kader tarafından istenmiş" veya "önemli tarihsel yönelimlere yarıyor" vb. diye değerlendirerek– bu kurumların kaynağını ve kaderini bulmaya kalkışacaktır. Bütün bunlar, toplumsal bilimci ya da teknoloğun, kurumların amaçlara götüren yollar, yahut araçlar *olduğu*nu onaylamak zorunda kalacağı anlamına gelmez; birçok önemli bakımdan, bunların mekanik araçlardan, yahut makinelerden çok farklı olduklarının pekâlâ farkına varmış olabilir. Örneğin, bunların organizmalara benzeyen (ama onlarla hiç de özdeş olmayan) bir şekilde "büyüdükleri"ni unutmayacaktır; bu bilinç, toplumsal yapıcılık için büyük önem taşır. O, toplumsal kurumlar üstüne "enstrümantalist" [araççı] bir felsefeye bağlı değildir. (Hiç kimse, bir portakalın bir araç, amaca götüren bir yol olduğunu söylemez; ama biz çoğucası, portakallara, örneğin, onları yemek yahut satarak geçimimizi sağlamak istersek, amaca götüren araçlar diye *bakarız*).

Bu iki tutum, yani tarihsicilik ve toplumsal yapıcılık, bazen tipik bileşimlerde olurlar. Bunların en eski ve olasılıkla en etkili örneği, Platon'un toplumsal ve siyasal felsefesidir. Bu sistem, ön plânda birtakım hayli açık teknolojik unsurlarla, geri plânda egemen tipik tarihsici özelliklerin işlenmiş bir bütününü sanki birleştirir. Bu bileşim, daha sonra Ütopyacı diye anılan sistemleri ortaya koyan toplum ve siyaset filozofları için temsil edici niteliktedir. Bütün bu sistemler, amaçlarının gerçekleştirilmesi için, (her zaman pek gerçekçi olmamakla birlikte) belirli kurumsal araçların kullanılmasını istediklerinden dolayı, şu ya da bu çeşit bir toplumsal yapıcılık gerektirirler. Fakat, bu amaçları incelemeye girişince, bunların çoğucası, tarihsicilikle saptandığını görürüz. Özellikle, Platon'un siyasal amaçları tarihsici doktrinlerine geniş ölçüde dayanmaktadır. Bir kere, onun hedefi, toplumsal devrim ve tarihsel çürüyüşte kendini ortaya koyan Herakleitosçu akıştan kurtulmak-

tır. İkinci olarak, o bunun, tarihsel gelişimin genel çizgisine katılmayacak kadar yetkin bir devlet kurmakla yapılabileceğine inanır. Üçüncü olarak, o, yetkin devletinin modelinin yahut aslının uzak geçmişte, tarihin şafağında var olmuş bir Altın Çağda bulunabileceğine inanır; çünkü, dünya zamanla çürüyorsa, geçmişe doğru gerisin geriye gittikçe artan bir yetkinlik bulmamız gerekir. Yetkin devlet, daha sonraki devletlerin ilk ceddi, büyük atası gibi bir şeydir; öyle ki, bunlar âdeta, o yetkin ya da en iyi yahut "ideal" devletin[12] soysuzlaşmış çocuklarıdır. Yalnızca bir hayâl, yahut düş veya "zihnimizdeki bir idea [düşünce]" olmayan ideal devlet ise, istikrarlılığı bakımından, her an geçiverecekmiş gibi, akış hâlindeki o çürüyen toplumlardan daha reeldir [gerçektir].

Böylelikle, Platon'un siyasal amacı olan en iyi devlet bile, geniş ölçüde, onun tarihsiciliğine dayanmaktadır; devlet felsefesi için doğru olan bu söz, işaret edildiği gibi, Platon'un "bütün şeyler" hakkındaki genel felsefesine, *Formlar ya da İdealar Teorisi*'ne de yayılabilir.

V

Akış hâlindeki, soysuzlaşmış ve çürüyen şeyler, yetkin şeylerin (devlette olduğu gibi) âdeta çocuklarıdır. Tıpkı çocuklar gibi, bunlar da asıl büyük atalarının kopyalarıdır. Akış hâlindeki bir şeyin babası ya da aslı, Platon'un "Form"u ya da "Kalıp"ı, yahut "İdea"sı dediği şeydir. Öncekinde olduğu üzere, Form ya da İdea'nın, adına rağmen, "zihnimizdeki bir idea [düşünce]" olmadığını ısrarla belirtmeliyiz; bu bir hayâl yahut rüya değil, gerçek bir şeydir. Hakikâten, bu akış hâlinde bulunan ve görünüşteki durulmuşluklarına rağmen çürümeye mahkûm olan bütün bayağı şeylerden daha gerçektir; çünkü, Form ya da İdea yetkin olan ve bozulmayan bir şeydir.

Formlar ya da İdeaların, bozulabilir şeyler gibi, mekân ve zaman içinde oldukları düşünülmemelidir. Mekânın dışındadırlar, zamanın da dışındadırlar (çünkü ebedîdirler). Fakat mekân ve zamanla temas hâlinde bulunurlar; zira, türetilmiş olan ve mekânla zaman içinde gelişen ve çürüyen şeylerin ilk ataları ya da modelleri olduklarına göre, zamanın başlangıcında mekânla temas hâlinde bulunmuş olmalıdırlar. Bizim mekân ve zamanımızda bizimle birlikte olmadıkları için, bizim duyumlarımızla etki ve tepki durumunda olan, dolayısıyla "duyumlanabilir şeyler" denilen bayağı, değişen şeyler gibi, bizim duyumlarımızla algılanamazlar. Aynı model ya da aslın kopyaları, yahut çocukları olan, bu duyumlanabilir şeyler, yalnızca o asıllarına, yani Form ya da İdealarına değil, tıpkı aynı ailenin çocukları arasında olduğu gibi, birbirlerine de benzerler; çocuklar nasıl babalarının adıyla anılırlarsa, duyumlanabilir şeyler de öylece, Formlarının ya da İdealarının adını taşırlar; Aristoteles'in dediği gibi, "onlara göre adlandırılırlar."[13]

Bir çocuk, babasına nasıl onu bir ideal, tek bir model, kendi özleminin tanrısal bir kişileştirilmişi diye görerek; yetkinliğin, bilgeliğin, durulmuşluğun, yüce ünlü-

lüğün ve erdemin bir toplamı; dünyası başlamadan önce kendisini yaratmış olan, şimdi de onu koruyan ve esirgeyen kuvvet ve kendi var oluşunun "hikmet"i olarak bakarsa; Platon da, Formlar ya da İdealara öyle bakmaktadır. Platon'un İdeası, şeyin aslı ve kaynağıdır; şeyin var oluşunun nedeni –varlığını hikmetine borçlu olduğu, durulmuş, koruyucu ilkedir. Şeyin hikmeti, ideali, yetkinliğidir.

Platon, en son diyaloglarından biri olan *Timaios*'ta, bir duyumlanabilir şeyler sınıfının Form ya da İdeasıyla, bir çocuklar grubunun babası arasında bir benzetme yapmaktadır. Bu düşünce, hayli ışık tuttuğu, daha önceki yazılarının çoğuyla yakın bir uyuşma hâlindedir.[14] Fakat *Timaios*'ta, Platon benzetmesini uzatarak, Form ya da İdeanın mekân ve zaman dünyasıyla temasını anlatmakla, eski öğretisinden bir adım daha ileriye gitmektedir. Platon, duyumlanabilir şeylerin içinde hareket ettikleri soyut "mekân"ı (başlangıçta, gökle yer arasındaki boşluk, uzay diye düşünülmüştür) bir kap olarak betimlemekte ve onu şeylerin anasına benzetmektedir: Öyle ki, zamanın başlangıcında duyumlanabilir şeyler, kendilerini salt mekâna bastırarak biçimlerinin kopyalarını çıkaran Formlar tarafından onun içinde yaratılmıştır. Platon, "üç çeşit şey düşünmeliyiz" demektedir. «Önce, türeyen şeyler; ikinci olarak, türemenin içinde oluştuğu ortam; üçüncü olarak da, türemiş şeylerin benzeri olarak doğduğu model. Ve içine alan ilkeyi bir anneye, modeli bir babaya, ürünlerini de bir çocuğa oranlayabiliriz." Önce, modelleri, –yani, babaları, değişmeyen Formlar ya da İdeaları– daha ayrıntılı olarak betimlemeye devam etmektedir: "İlkin, yaratılmamış ve yok edilemez olan değişmeyen Form vardır. Hiçbir duyumla görünmez ve algılanmaz ve ancak salt bir düşünüşle kavranabilir." Bu Formlar ya da İdealardan her birine âit, duyumlanabilir şeylerden kopyaları yahut ırkı vardır; bunlar, "bir başka çeşit şeylerdir, Formlarının adını taşırlar ve ona benzerler, fakat duyumla algılanabilirler, yaratılmışlardır, her zaman akış içinde bulunurlar, bir yerde türemişlerdir, sonra o yerden yok olurlar ve algılamaya dayanan kanılarla kavranırlar." Anneye benzetilen soyut mekân, şöyle betimlenmektedir: "Üçüncü bir çeşit de vardır; bu, ebedî olan, yok edilmesi mümkün olmayan ve bütün türetilmiş şeylere evlik eden mekândır..."[15]

Platon'un *Formlar ya da İdealar Teorisi*'ni, Yunan'daki belli birtakım dinsel inançlarla karşılaştırmak, onu anlamamıza yardım edebilir. Çoğu ilkel dinlerde olduğu gibi, hiç değilse Yunan tanrılarının bazıları, kabilenin büyük atalarının ve kahramanlarının idealleştirilmelerinden –kabilenin "erdem" ve "yetkinlik"inin kişileştirilmesinden– başka bir şey değildir. Buna uygun olarak, belirli kabile ve aileler kendi atalarını tanrılardan birine ya da ötekine bağlarlar. (Platon'un kendi ailesinin izinin tanrı Poseidon'dan indirildiği söylenmektedir).[16] Bu tanrıların bayağı insanlarla, tıpkı Platon'un Formlar ya da İdealarının kendi kopyaları olan duyumlanabilir şeylerle (yahut yetkin devletinin, şimdi var olan çeşitli devletlerle) durumu gibi, bağıntılı olduklarını görebilmek için, yalnızca, bayağı insanların her şeyin akışı içine karışmış ve çürümeye mahkûm olmalarına karşılık (nitekim, her

insan bireyinin sonul kaderi böyledir), bu tanrıların ölümsüz ya da ebedî ve yetkin –yahut hemen hemen yetkin– olduklarını düşünmemiz yeter.[17] Ancak, Yunan mitologyası ile Platon'un Formlar ya da İdealar Teorisi arasında önemli bir fark vardır. Yunanlıların çeşitli kabile ve ailelerin atası diye birçok-tanrıya tapmalarına karşılık, İdealar Teorisi, insanın tek bir Form ya da İdeası olmasını gerektirir;[18] çünkü, şeylerin her "ırk" ya da "cins"i için yalnız bir Form bulunduğu, Formlar Teorisinin merkezî öğretilerinden biridir. Büyük atanın bir tanelikliğine karşılık olan Formun biricikliği, bu teorinin en önemli görevlerinden birini yerine getirmesi (yani, duyumlanabilir şeylerin birbirine benzemelerini, benzer şeylerin *bir* Formun kopyaları yahut basmaları olduğunu söyleyerek açıklaması) için zorunlu bir öğedir. Dolayısıyla iki eşit ya da benzer Form olsaydı, onların benzerliği bizi her ikisinin de üçüncü bir aslın kopyaları olduklarını varsaymaya zorlardı: Böylece, yine gerçek ve tek bir Forma gelirdik. Yahut, Platon'un *Timaios*'ta söylediği gibi, "benzerlik, böylelikle daha pekin olarak, iki şey arasındaki bir özellik diye değil, onların prototipi olan o üstün şeye göndermeyle açıklanır."[19] *Timaios*'tan daha eski olan *Devlet*'te Platon, "sedirin özü"nü, yani bir sedirin Form ya da İdeasını örnek alarak, bu noktayı daha açıklıkla anlatmıştır: "Tanrı... bir öz sedir yapmıştır, yalnız bir, iki yahut daha çok yapmamıştır, yapmaz da... Çünkü, Tanrı iki tane yapmış olsaydı, bir başkası kendiliğinden ortaya çıkardı, yani ikisinin gösterdiği Form; o zaman, sedirin özü, ikisi değil de bu olurdu."[20]

Bu konuşma, Formlar ya da İdeaların, yalnızca, mekân ve zaman içindeki bütün gelişmeler (ve özellikle insan tarihi) için Platon'a bir kaynak yahut hareket noktası vermekle kalmadığını, aynı çeşitten duyumlanabilir şeyler arasındaki benzerlikleri açıklamaya da yaradığını göstermektedir. Eğer şeyler, paylaştıkları (beyazlık ya da katılık yahut iyilik gibi) ortak bir hikmet veya nitelikten ötürü birbirlerine benziyorlarsa, bu hikmet veya nitelik hepsinde bir ve aynı olmalıdır; yoksa, onları birbirlerine benzetemezdi. Platon'a göre şeyler, beyaz iseler, beyazlığın tek bir Form ya da İdeasından pay alırlar; katı iseler, katılığın. Bu pay alma, çocuklar nasıl babalarının mallarından ve armağanlarından pay alırlarsa öyledir; tıpkı, aynı bir kazınmış tabakanın izleri olmaları dolayısıyla birbirlerine benzeyen taşbasması resimlerin, asıllarının güzelliğinden pay almaları gibi.

Bu teorinin duyumlanabilir şeylerdeki benzerlikleri açıklamak için kurulmuş olması, ilk bakışta, tarihsicilikle herhangi bir ilişkisi olmadığını düşündürtebilir. Fakat böyle bir ilişki vardır; ve Aristoteles'in bize söylediği üzere, Platon'a İdealar Teorisini geliştiren bu ilişkidir. Şimdi, Aristoteles'in yorumunu Platon'un kendi yazılarındaki bazı işaretlerle birlikte kullanarak, bu gelişimin bir özetini vermeye çalışacağım.

Bütün şeyler sürekli bir akış içindeyseler, onların üstüne kesin hiçbir şey söylemek mümkün değildir. Onlar hakkında gerçek bir bilgimiz olamaz, olsa olsa bulanık ve aldatıcı "kanılar"ımız olur. Platon ve Aristoteles'ten[21] bildiğimiz gibi, bu

nokta Herakleitos'un izleyicilerinden birçoğunu rahatsız etmiştir. Platon'un, onu en çok etkileyen öncülerinden biri olan Parmenides, deneyin verdiği aldatıcı kanıya karşılık, aklın salt bilgisinin yalnızca değişmeyen bir dünyayı kendine konu alabileceğini ve gerçekten de böyle bir dünyayı aydınlattığını öğretiyordu. Fakat, Parmenides'in bozulabilir şeyler dünyasının ardında keşfettiğine inandığı değişmeyen ve bölünmeyen gerçek,[22] bizim içinde yaşayıp öldüğümüz bu dünyayla büsbütün bağıntısızdı. Onun için, bunu açıklama yeteneğinde değildi.

Platon, bununla yetinemezdi. Bu akışın ampirik dünyasını ne kadar sevmese de, aşağılasa da, aslında onunla derinden ilgiliydi. Onun çürüyüşünün, şiddetli değişimlerinin ve mutsuzluğunun sırrını çözmek istemişti. Onun kurtuluşunun yollarını bulmayı umuyordu. İçinde acı çektiği bu ürkütücü dünyanın gerisindeki Parmenides'in değişmeyen, gerçek, katı ve yetkin olan dünya doktrini, onda derin bir izlenim bırakmıştı; fakat bu kavram, duyumlanabilir şeyler dünyasıyla ilişkisiz kaldıkça onun sorununu çözmüyordu. Platon'un aradığı kanı değil, bilgiydi; değişmeyen bir dünyanın salt akıl bilgisi; fakat aynı zamanda, bu değişen dünyayı ve özellikle bu değişen toplumu araştırmakta kullanılabilecek bilgi; garip tarih yasalarıyla siyasal değişimin bilgisi. Platon'un hedefi, krallık siyaset bilgisinin, insanlara hükmetme sanatının sırrını keşfetmekti.

Fakat, akış hâlindeki bir dünya üstüne herhangi bir kesin bilgi olamayacağı gibi, kesin bir siyaset bilimi de olanaksız görünüyordu; siyaset alanında sâbit nesneler yoktu. "Hükümet" ya da "devlet" veya "şehir" gibi kelimelerin anlamı, tarihin gelişimindeki her yeni aşamayla birlikte değiştikçe, siyaset soruları nasıl tartışılabilirdi? Siyaset teorisi, Herakleitosçu döneminde, Platon'a, tıpkı siyaset uygulaması kadar elle tutulmaz, dibi bulunmaz, durmadan dalgalanan bir şey olarak görünmüştür.

Bu durumda Platon, Aristoteles'in bize söylediği üzere, Sokrates'ten çok önemli bir ipucu almıştır. Sokrates ahlâk sorunlarıyla ilgileniyordu; bir ahlâk ıslahatçısı, her çeşit halkı düşünmeye ve hareketlerinin dayandığı ilkelerin, hesabını vermeye ve açıklamaya zorlayarak onlara musallat olan bir ahlâkçıydı. Sokrates, insanları sorguya çeker ve onların cevaplarıyla kolay kolay tatmin olmazdı. Aldığı tipik karşılık, –şöyle hareket etmek "bilgece" ya da belki "etkili" yahut "âdil" veya "dindarâne" olduğu için, belirli bir yoldan hareket ederiz– onun yalnızca, bilgelik ya da etkililik yahut adâlet veya dindarlık *nedir*? diyerek sorularına devam etmesi sonucunu doğururdu. Başka kelimelerle söylemek gerekirse, Sokrates bir şeyin "hikmet"ini araştırmaya kalkardı. Örneğin, çeşitli iş ya da meslekler yapılırken ortaya konulan bilgeliği tartışırdı ki, bütün bu çeşitli ve değişen "bilgece" davranış yollarında ortak olanı bulabilsin ve böylelikle, bilgeliğin gerçekten ne olduğunu yahut bilgeliğin gerçekten ne demek olduğunu veya (Aristoteles'in deyişiyle), *özünün* ne olduğunu meydana çıkarabilsin. Aristoteles'e göre, "Sokrates'in özü araması doğaldı"[23] yani bir şeyin hikmetini ya da varlık nedenini ve terimlerin gerçek,

değişmeyen ya da öz anlamlarını araması. "Bu suretle, evrensel tanımlar sorununu ilk ortaya koyan o oldu."

Sokrates'in "adâlet" ya da "alçakgönüllülük" veya "dindarlık" gibi ahlâk terimlerini tartışmakla yaptığı bu girişimler, haklı olarak, özgürlük üstüne (örneğin, Mill tarafından[24]) yahut Otorite veya Birey ve Toplum üstüne (örneğin, Catlin tarafından) yapılan modern tartışmalara benzetilmiştir. Sokrates'in, bu gibi terimlerin değişmeyen, öz anlamlarını arayışında, onları kişileştirdiğini ya da onları şeyler gibi saydığını düşünmenin gereği yoktur. Hiç değilse Aristoteles'in söyledikleri, onun böyle yapmadığını göstermektedir ve Sokrates'in anlam ya da öz arama metotunu, bir şeyin gerçek doğasını, Form ya da İdeasını saptamanın metotu hâline getiren Platon, olmuştur. Platon, "bütün duyumlanabilir şeylerin her zaman akış hâlinde olduğunu ve onlar hakkında bilgi edinilemeyeceğini söylerken, Heraklei-tosçu doktrinler"i muhafaza etmiş, fakat Sokrates'in metotunda da bu güçlüklerden sıyrılmanın yolunu bulmuştur. "Hep değiştikleri için, herhangi bir duyumlanabilir şeyin tanımı yapılamaz" olmasına rağmen, başka bir çeşit şeylerin tanımları ve gerçek bilgisi olabilir –duyumlanabilir şeylerin hikmetlerinin. Aristoteles, "eğer bilgi ya da düşüncenin konuları olması gerekiyorsa, duyumlanabilir olanlardan başka birtakım farklı, birtakım değişmeyen varlıklar bulunmalıdır" demekte[25] ve Platon için şunları söylemektedir: "Bu öteki çeşit şeylere, o Formlar ya da İdealar dedi ve duyumlanabilir şeylerin bunlardan ayrı olduklarını ve bunlara göre adlandırıldıklarını söyledi. Belirli bir Form ya da İdeayla aynı adı taşıyan birçok şeyler, ondan pay alarak var olurlar."

Aristoteles'in verdiği bu bilgi, Platon'un *Timaios*'ta öne sürdüğü kendi savlarına yakından uymakta[26] ve Platon'un temel sorununun duyumlanabilir şeylerle uğraşmanın bilimsel bir yöntemini bulmak olduğunu göstermektedir. O, bayağı kanı değil, salt akıl bilgisi edinmek istiyordu; ve duyumlanabilir şeylerin salt bilgisi sağlanamayacağına göre, yukarıda da belirtildiği gibi, hiç değilse, şu yahut bu yoldan duyumlanabilir şeylerle ilişkili ve onlara uygulanabilir olan salt bilgiyi edinmek üzerinde ısrar ediyordu. Formların ya da İdeaların bilgisi bu istemi karşılıyordu, çünkü Form duyumlanabilir şeylerle (bir babanın ergin olmayan çocuklarıyla olduğu gibi) bağıntılıydı. Form, duyumlanabilir şeylerin sorumlu temsilcisiydi ve dolayısıyla, akış dünyası üstüne önemli sorularda ona danışılabilirdi.

Bizim çözümlememize göre, Formlar ya da İdealar Teorisinin Platon'un felsefesinde en azından üç tane ayrı görevi vardır: (1) Çok önemli bir metodolojik araçtır, çünkü salt bilimsel bilgiyi ve hatta, doğrudan doğruya hakkında bilgi edinemeyeceğimiz (yalnızca kanı sâhibi olabileceğimiz), değişen şeyler dünyasına uygulanabilecek bilgiyi olanaklı kılar. Böylelikle, değişen bir toplumun sorunlarını araştırmak ve bir siyaset bilimi kurmak olanaklı olmaktadır. (2) Son derece gereksinim duyulan çürüme ve *değişim teorisi*ne, yani bir türeme ve bozulma teorisine ve özellikle tarihe ipucu vermektedir. (3) Toplumsal alanda, bir çeşit toplumsal

yapıcılık için yolu açmakta ve toplumsal değişimi durdurma araçları yapmayı olanaklı kılmaktadır; çünkü, bir devletin Form ya da İdeasına çürümeyecek kadar yakından benzeyen bir "yetkin devlet" kurmayı düşündürtmektedir.

Sorun (2), değişim ve tarih teorisi, Platon'un betimleme sosyolojisinin, yani içinde yaşadığı değişen toplumsal dünyayı betimleyişinin ve açıklayışının ele alınacağı gelecek iki bölümde, 4 ve 5'te incelenecektir. Sorun (3), toplumsal değişimi durdurmak, Platon'un siyasal programını ele alan 6-9'uncu bölümlerde incelenecektir. Sorun (1), Platon'un metodolojisi, Platon'un teorisinin tarihi üstüne Aristoteles'in söylediklerinin yardımıyla, bu bölümde kısaca özetlenmiştir. Bu tartışmaya, şimdi birkaç düşünce daha eklemek istiyorum.

VI

Platon ve izleyicilerinden çoğu tarafından tutulan, "salt bilginin ya da 'bilim'in ödevi, şeylerin gerçek doğal yapısını, yani saklı gerçeğini yahut özünü bulmak ve betimlemektir" görüşünü nitelemek için, ben *metodolojik özcülük* [*essentialism*] adını kullanıyorum. Duyumlanabilir şeylerin özünün, başka ve daha gerçek şeylerde –onların büyük atalarında ya da Formlarında– bulunabileceği, Platon'un kendine özgü inancıydı. Sonraki metodolojik özcülerderı birçoğu, örneğin Aristoteles, onu bu bakımdan sonuna kadar izlememiştir; fakat hepsi, salt bilginin görevinin, şeylerin saklı doğasını ya da Formunu keşfetmek olduğunda onunla anlaşmışlardır. Bütün metodolojik özcüler, bu özlerin zihin sezgisi yardımıyla keşfedilebileceğine ve ayırt edilebileceğine, her özün kendine özgü bir adı olduğuna ve duyumlanabilir şeylerin bu adla anıldığına ve özlerin kelimelerle betimlenebileceğine inanmakta da Platon'la anlaşmaya devam etmişlerdir. Bir şeyin özünün betimlenmesine, hepsi "tanım" demişlerdir. Metodolojik özcülüğe göre, bir şeyi tanımanın üç yolu olabilir: "Demek istiyorum ki, onun [şeyin] değişmeyen gerçeğini ya da özünü bilebiliriz; ve özün tanımını bilebiliriz; ve onun adını bilebiliriz. Buna uygun olarak, herhangi bir gerçek şey hakkında iki soru kurulabilir... Adı verilip tanımı istenir ya da tanımı verilip adı istenir." Bu metota örnek diye, Platon ("tek"e karşılık) "çift"in özünü vermektedir. "Sayı... eşit parçalara bölünebilecek bir şey olabilir. Böyle bölünebilirse, sayı 'çift' adını alır; 'çift' adının tanımı 'eşit parçalara bölünebilen bir sayı'dır... Ve bize ad verilip de tanımı sorulduğunda yahut tanım verilip de adı sorulduğunda, biz ona şimdi ister 'çift' ister 'eşit parçalara bölünebilen bir sayı' diyelim, aynı özden söz ederiz." Bu örnekten sonra, Platon metotunu, canın gerçek doğal yapısı ile ilgili bir "kanıt"a uygulamaktadır; ileride, bunun üstünde daha çok duracağız.[27]

Metodolojik özcülük, yani bilimin amacını özleri açıklamak ve tanımlarla anlatmak diye gören teori, karşıtı olan *metodolojik adcılıkla* [*nominalism*] karşılaştırılırsa daha iyi anlaşılabilir. Bir şeyin aslında ne olduğunu bulmayı ve gerçek doğal

yapısını tanımlamayı hedef almak yerine, metodolojik adcılık, çeşitli koşullarda bir şeyin nasıl davrandığını ve özellikle, davranışında düzenlilikler olup olmadığını betimleme amacını güder. Başka kelimelerle söylemek gerekirse, metodolojik adcılık, bilimin ereğini, bizim deneme alanımıza giren olayları ve şeyleri betimlemek, bu olaylar üstüne bir "açıklama" vermek, yani onları evrensel yasaların yardımıyla betimlemek diye görür.[28] Ve bizim dilimizi, özellikle dilimizin bayağı söz yığınlarını düzgün kurulmuş cümle ve çıkarsamalardan ayıran kurallarını, bilimsel betimlemenin büyük aracı sayar;[29] kelimeleri, özlerin adları değil, bu görev için yardımcı gereçler olarak kabûl eder. Metodolojik adcı, "Enerji *nedir*?" yahut, "Hareket *nedir*?" veya "Atom *nedir*?" gibi bir sorunun fizik için önemli olduğunu asla düşünmez; tersine, "Güneş enerjisi nasıl yararlı kılınabilir?" yahut, "Gezegenler nasıl hareket eder?" veya, "Hangi koşullar altında, atom ışık ışınları yayar?" gibi bir soruya önem verir. Kendisine, "nedir" sorularını cevaplandırmadan, "nasıl" sorularından hiçbirine kesin cevaplar bulmayı umamayacağını söyleyen filozoflara da, karşılık verecekse, kendi metotlarıyla ulaşabileceği alçakgönüllü kesinlik derecesini, onların metotlarıyla ortaya koymuş bulundukları özentili karmakarışıklığa çok daha yeğlediğini söyler.

Örneğimizin de belirttiği üzere, metodolojik adcılık bugünlerde, doğa bilimlerinde hayli genellikle kabûl edilmektedir. Toplum bilimlerinin sorunları ise, çoğucası özcü metotlarla ele alınmaktadır. Benim görüşümce, geriliklerinin temel nedenlerinden biri budur. Fakat, bu durumu farkeden birçokları,[30] benimkinden başka bir yargıya varmaktadırlar. Onlar, bu metot farkının zorunlu olduğuna ve bu iki araştırma alanının "doğal yapıları" arasındaki "öz" bir ayrılığı yansıttığına inanırlar.

Bu görüşü destekleyen savlar, çoğucası toplumda değişimin önemi üstünde ısrar ederler ve tarihsiciliğin öteki belirtilerini gösterirler. Tipik bir sav şöyledir: Fizikçi, değişmekle birlikte, belli bir değişmezlik derecesini koruyan, enerji ya da atomlar gibi nesnelerle uğraşır. Bu görece değişmeyen varlıkların geçirdikleri değişimleri betimleyebilir; ve hakkında kesin sözler söyleyebileceği sürekli bir şey elde etmek için, özleri ya da Formları veya değişmeyen varlıkları sezinlemek, yahut kurmak zorunda değildir. Buna karşılık, toplum bilimcisi çok başka bir durumdadır. Onun bütün ilgi alanı, değişme hâlindedir. Toplum alanında sürekli varlıklar yoktur, her şey tarihsel akışın sürükleyişi içinde bulunur. Örneğin, hükümeti nasıl inceleyebiliriz? Farklı tarih dönemlerindeki başka başka devletlerde bulunan çeşitli hükümet kurumlarını, aralarında *önce* ortak bir şey bulunduğunu varsaymadan nasıl tanıyabiliriz? Bir kuruma, önce hükümet olduğuna inanırsak, yani o bizim bir hükümetin ne olduğu yolundaki sezgimize uyarsa, hükümet deriz; bu sezgi bir tanımla formülleştirilebilir. Aynı şey, "uygarlık" gibi başka sosyolojik varlıklar için de doğrudur. Bu tarihsici sava göre, onların özlerini kavramamız ve bir tanım biçiminde saptamamız gerekir.

Öyle sanıyorum ki, bu modern savlar, (Aristoteles'e göre) Platon'u Formlar ya da İdealar doktrinine götürmüş olan, yukarıda sözünü ettiğimiz savlara çok benzemektedir. Tek fark, (atomcu teoriyi kabûl etmeyen ve enerji hakkında hiçbir şey bilmeyen) Platon'un doktrinini fizik alanına da, dolayısıyla bir bütün olarak dünyaya uygulamış olmasıdır. Buradan, toplum bilimlerinde, Platon'un metotlarını tartışmanın bugün için bile önemli olabileceği anlaşılmaktadır.

Platon'un sosyolojisine ve metodolojik özcülüğünü o alanda nasıl kullandığına geçmeden önce belirtmek isterim ki, ben, Platon'la uğraşmamı, onun tarihsiciliği ve "en iyi devlet"i ile sınırlı tutuyorum. Bundan ötürü, Platon felsefesinin bütününün ele alınmasını ya da Platonizm üstüne "yansız ve âdil" denebilecek bir inceleme yapılmasını beklememesi için okuyucuyu uyarmam gerekir. Benim tarihsiciliğe karşı tutumum, onun boşuna ve hatta daha kötü bir şey olduğuna inanışımdan gelen özden bir hasım tavrıdır. Bunun için, Platonizmdeki tarihsici özelliklere bakışım, koyu eleştirici gözlerle olmalıdır. Ben, Platon'un felsefesinde, Sokratik olduğunu sandığım bölümlerin çok ötesinde bir sürü şeye hayran olmakla birlikte, buradaki işimi onun dehâsına yapılmış sayısız övgülere yenilerini katmak diye görmüyorum. Tam tersine, bu felsefede kanımca zararlı olan şeyleri yıkmak için kendimi zorunlu sayıyorum. Platon'un siyaset felsefesindeki totaliter yönelimi çözümlemeye ve eleştirmeye çalışacağım.[31]



2. KISIM

PLATON'UN BETİMLEME SOSYOLOJİSİ

4

DEĞİŞİM VE DURULMA

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

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

I

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

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

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

bir şeyin uğrayabileceği en kötü bütün tehlikelerin başında gelir, –değişiklik şimdi ister mevsimin ya da rüzgârın olsun, ister beden diyetinin yahut ruh karakterinin." Ve ısrarını belirtmek için, eklemektedir: "Bu söz her" şeye uygundur, tek ayrık, demin söylediğim gibi, kötü bir şeyin değişmesidir." Kısacası, Platon *değişimin kötü ve durulmanın tanrılık olduğu*nu öğretmiştir.

Şimdi, Platon'un Formlar ya da İdealar Teorisinin akış hâlindeki dünyanın gelişiminde belirli bir yönelimi içerdiğini görüyoruz. Bu teori, o dünyadaki bütün şeylerin bozulabilirliğinin sürekli olarak artması gerektiği yasasına götürür. Bu, evrensel olarak artan katı bir bozulma yasası olmaktan çok, artan bir bozulabilirlik yasasıdır; yani, bozulma tehlikesi veya olasılığı artmaktadır, fakat öteki yönde ayrıksal gelişmelerin yer alabileceği yadsınmamıştır. Böylece, son olarak aktarılan sözlerin işaret ettiği gibi, çok iyi bir ruhun değişme ve çürümeden kurtulabilmesi ve çok kötü bir şeyin, örneğin çok kötü bir şehrin onu değiştirmekle düzeltilebilmesi mümkün görünmektedir. (Bu gibi bir düzeltmenin değerli olabilmesi için, onu sürekli kılmaya, yani bütün gelecek değişimleri durdurmaya çalışmamız gerekecektir).

Platon'un *Timaios*'taki türlerin kaynağı üstüne hikâyesi, bu genel teoriyle tam bir uyuşma içindedir. Bu hikâyeye göre, hayvanların en yükseği olan erkek-insan, tanrılar tarafından türetilmiştir; öteki türler, bir bozulma ve soysuzlaşma süreciyle ondan inerler. Önce, bazı erkekler –korkak ve rezil olanları– soysuzlaşıp kadın olmuştur. Bilgeliği olmayanlar, adım adım daha aşağı hayvanlara doğru soysuzlaşmıştır. Kuşlar, deniyor, zararsız, ama duyumlarına çok güvenen fazla yumuşak insanların dönüşümüyle var olmuştur; "kara hayvanları, felsefeyle hiç ilgilenmeyen insanlardan gelmiştir"; balıklar, –midye ve istiridye gibi kabuklu deniz hayvanları da dâhil olmak üzere– bütün insanların "en aptal, salak... ve değersiz olanlarından soysuzlaşmayla çıkmıştır."[4]

Bu teorinin insan toplumuna ve tarihine de uygulanabileceği açıktır. Böyle yapılınca, Hesiodos'un[5] karamsar gelişme yasasını, tarihsel çürüme yasasını açıklamaktadır. Aristoteles'in (geçen bölümde özetlenen) sözlerine bakılacak olursa, Formlar ya da İdealar Teorisi, aslında metodolojik bir istemi, akış hâlindeki duyumlanabilir şeyler hakkında mümkün olamayan, salt yahut akılsal bilgi gereğini karşılamak için kurulmuştur. Fakat, bu metodolojik istemlerin ötesinde ve üstünde, bir değişim teorisi sağlamaktadır. Bütün duyumlanabilir şeylerin akışının genel yönünü ve dolayısıyla, insanın ve insan toplumunun gösterdiği tarihsel soysuzlaşma eğilimini açıklamaktadır. (Dahasını da yapmaktadır; Bölüm 6'da göreceğimiz üzere, Formlar Teorisi, Platon'un siyaset istemlerinin yönelimini ve hatta gerçekleştirilme yollarını da saptar). Eğer, benim sandığım gibi, Platon ile Herakleitos'un felsefelerinin kendi toplumsal deneylerinden, özellikle sınıf savaşı yaşantılarından ve toplumsal dünyalarının parçalanmakta olduğu yolundaki yürek kırıcı duygudan kaynak aldığı doğruysa, o zaman Platon'un Formlar Teorisine –bunun soysuzlaş-

ma yönelimini açıklamak yeteneğinde olduğunu görünce– nasıl olup da felsefesinde böylesine önemli bir rol oynattığını anlayabiliriz. Platon, bunu esrarengiz bir çıkmazın çözümü diye sevinçle karşılamış olmalıdır. Platon, kendi Formlar Teorisinde, Hesiodos'unki gibi karamsar bir yargıya varmanın teorik temelini bulmuştur.

Fakat, Platon'un sosyolog olarak büyüklüğü, toplumsal çürüyüş yasası üstüne genel ve soyut kurgulamalarından ileri gelmemektedir. Bu büyüklüğün kökü, daha çok, gözlemlerinin zenginlik ve ayrıntılarında ve sosyolojik sezgisinin keskinliğindedir. Platon, kendisinden önce görülmemiş ve ancak çağımızda yeniden keşfedilen şeyleri farketmiştir. Örnek olarak, toplumun kabile patriarkhiasının ilkel başlangıcı üstüne teorisini ve genellikle, toplumsal hayatın gelişiminde yinelenen tipik süreleri özetleme yolundaki girişimini söyleyebilirim. Bir başka örnek, Platon'un sosyolojik ve ekonomik tarihsiciliği, siyasal hayatın ve tarihsel gelişimin ekonomik temeli üstündeki ısrarıdır ki, bu teori Marx tarafından "tarihsel materyalizm" adı altında canlandırılmıştır. Üçüncü bir örnek, Platon'un siyasal devrimler üstüne son derece ilginç yasasıdır; buna göre, bütün devrimler, birliğini yitirmiş bir yönetici sınıfın (ya da "elite"in) varlığını gerektirirler. Platon'un siyasal değişimi durdurmanın ve bir toplumsal denge yaratmanın araçları üstüne yaptığı çözümlemenin temelini meydana getiren bu yasa, yakın zamanlarda, totaliterciliğin teoricileri –özellikle, Pareto– tarafından yeniden keşfedilmiştir.

Şimdi de, bu noktaların, özellikle üçüncünün, devrim ve denge teorisinin daha ayrıntılı bir tartışmasına girişeceğim.

II

Platon'un bu soruları tartıştığı diyaloglar, kronolojik sırayla, *Devlet*, çok daha ileri bir tarihte *Devlet Adamı* adı verilen bir diyalog ve eserlerinin en sonuncusu ve en uzunu olan *Kanunlar*'dır. Ufak tefek birtakım farklara rağmen, birbirleriyle bazı bakımlardan paralel, bazı bakımlardan da tamamlayıcı olan bu diyaloglar arasında büyük bir uyuşma vardır. Örneğin, *Kanunlar,*[6] Yunan öntarihinin herhangi bir kesiklik olmadan tarihe karışmasını anlatarak, insan toplumunun yıkılış ve çöküşünün bir hikâyesini vermektedir; *Devlet*'teki buna paralel parçalar, daha soyut bir yoldan, hükümetin gelişmesinin sistemli bir özetidir; *Devlet Adamı* ise, daha da soyut olarak, tarih olgularına yalnız birkaç kere dokunmakla yetinerek hükümet tiplerinin mantıklı bir sınıflamasını yapmaktadır. Bunun gibi, *Kanunlar* da bu araştırmanın tarihsici yanını büyük bir açıklıkla formülleştirmektedir. Platon burada, "devletin öntipi ya da kaynağı nedir?" diye sorar ve bu soruyu şununla bağlar: "Bu soruya bir karşılık aramanın en iyi yolu... devletlerin iyiye ya da kötüye doğru değişirken büyümelerini düşünmek değil midir?" Fakat sosyoloji doktrinleri arasındaki tek büyük fark, Platon'u sıkan tamamıyla kurgusal bir güçlükten ileri gelmişe

benzemektedir. Gelişimin çıkış noktası olarak yetkin ve dolayısıyla bozulmaz bir devlet alınca, Platon ilk değişikliği, âdeta her şeyi harekete geçiren İnsanın Düşüşünü açıklamakta güçlük çekmiştir.[7] Gelecek bölümde, Platon'un bu problemi çözme girişimini göreceğiz; ama önce onun toplumsal gelişim teorisine bir göz atalım.

Devlet'e göre, toplumun özgün ve ilkel biçimi ve aynı zamanda bir Devletin Form ya da İdeasına en yakın benzeyeni, "en iyi devlet", insanların en bilge ve en tanrılık olanlarının krallığıdır. Bu ideâl şehir-devleti yetkinliğe o kadar yakındır ki, nasıl olup da değişebileceğini anlamak güçtür. Yine de, bir değişiklik olur ve onunla birlikte Herakleitos'un çatışması, bütün hareketin itici gücü olarak ortaya çıkar. Platon'a göre, benlik çıkarının –özellikle, maddî ve iktisadî benlik çıkarının– körüklediği iç çatışma, sınıf savaşı, "sosyal dinamik"in esas gücüdür. Marksçı, "Şimdiye kadar var olmuş bütün toplumların tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihinden ibarettir"[8] formülü, Platon'un tarihsiciliğine de, hemen neredeyse Marx'inkine olduğu kadar iyi uyar. Ardarda gelip de en çok göze çarpan sürelerden ya da "siyasal soysuzlaşmanın tarihindeki nirengi noktalarından ve aynı zamanda "var olan devlet çeşitlerinin... en önemlileri"nden dördünü,[9] Platon şu sırayla betimlemektedir. İlk olarak, yetkin devletten sonra "timarkhia", ya da "timokrasi", şan ve ün arayan asillerin yönetimi gelir; ikinci olarak "oligarşi", zengin ailelerin yönetimi vardır; "sırada bir sonraki, demokrasi doğar", yani, yasasızlık demek olan özgürlüğün yönetimi; son olarak da, "tiranlık... şehrin dördüncü ve son hastalığı" gelir.[10]

Son sözden anlaşılacağı üzere, Platon kendisine toplumsal çürüyüşün tarihi gibi görünen tarihe, bir hastalığın tarihi diye bakmaktadır: Hasta olan toplumdur, sonra göreceğimiz üzere, devlet adamı da bir hekim (ve hekim, devlet adamı) bir iyileştirici, bir kurtarıcı olmalıdır. Tıpkı bir hastalığın tipik seyrinin betimlenmesi, teker teker her hastaya her zaman uygulanabilir olmadığı gibi, toplumsal çürüyüş üstüne Platon'un tarihsel teorisi de, teker teker her şehrin gelişmesine uygulanmak niyetiyle kurulmuş değildir. Fakat, hem ana-kuruluşun çürümesinin esas biçimlerini ilkin türeten özgün gelişmenin seyrini hem de toplumsal değişimin tipik ilerleyişini betimlemesi istenmiştir.[11] Görüyoruz ki, Platon gelişim yasasıyla yönetilen bir tarih süreleri sistemi kurmayı hedef edinmiştir; başka kelimelerle söylemek gerekirse, Platon'un amacı, toplumun tarihsici bir teorisini yapmaktır. Bu girişim, Rousseau tarafından canlandırılmış, Comte ile Mill ve Hegel ile Marx tarafından da moda hâline getirilmiştir; fakat, o zaman el altında bulunan tarih kanıtları göz önünde tutulacak olursa, Platon'un tarih süreleri sisteminin, bu modern tarihsicilerden herhangi birininki kadar iyi olduğunu teslim etmek gerekir. (Temel fark, tarihin gelişme çizgisinin nasıl değerlendirileceğindedir. Aristokrat Platon'un betimlediği gelişimi mahkûm etmesine karşılık, bu modern yazarlar, bir tarihsel ilerleyiş yasasına inanarak onu alkışlamışlardır).

Platon'un yetkin devletini ayrıntılarıyla tartışmaya girişmeden önce, devletin

çürüyen dört biçimi arasındaki gelişme sürecinde ekonomik dürtülerin ve sınıf mücadelesinin, rolü üstüne onun yaptığı çözümlemenin kısa bir şemasını vereceğim. Yetkin devletin soysuzlaşarak dönüştüğü ilk biçim olan timokrasinin, tutkulu asillerin yönetiminin, her bakımdan yetkin devleti çok andırdığı söylenmektedir. Platon'un var olan devletler arasındaki bu en iyi ve en eski tipi, Sparta ve Girit'in Dorik ana-kuruluşuyla açıktan açığa özdeşleştirdiğini ve bu iki kabile aristokrasisinin gerçekten de Eski Yunan'da var olan siyasal yaşam biçimlerinin en eskisini temsil ettiğini kaydetmekte fayda vardır. Bunların kurumları hakkında Platon' un yaptığı olağanüstü betimlemelerin çoğu, timokrasinin bu kadar çok benzediği en iyi ya da yetkin devleti betimlemesinin bazı bölümlerinde verilmiştir. (Platon, Sparta ile yetkin devletin benzerliği yolundaki doktriniyle, benim "Büyük Sparta Efsanesi" demek istediğim, Sparta ana-kuruluşunun ve yaşam biçiminin üstünlüğüne dâir, sürekli ve etkili efsanenin en başarılı propagandacılarından biri olmuştur).

En iyi ya da ideal devletle timokrasi arasındaki başlıca fark, berikinin içinde bir istikrarsızlık unsuru taşımasıdır; bir zamanlar birlik olan patriyarkal yönetici sınıf, şimdi birliğini yitirmiştir ve onu bir sonraki basamağa indirecek, soysuzlaştırıp oligarşileştirecek olan bu birliksizliktir. Birliksizliği tutku getirir. Platon, genç timokratı anlatırken, "önce" der, "anasının kocam yöneticiler arasında değil diye yakındığını işitir..."[12] Böylelikle tutkulanır ve belirgin olma, öne çıkma özlemini duyar. Fakat bir sonraki değişimin meydana gelmesinde kesin etmen, yarışıcı ve mal edinici toplumsal yönelimlerdir. Platon, "Timokrasiden oligarşiye nasıl geçildiğini betimleyelim," der. "Körler bile bu geçişi görebilmelidir... Bu ana-kuruluşu yıkan hazinedir. Onlar [timokratlar], gösteriş yapacak, para harcayacak yerler bulmakla işe başlarlar ve bu amaçla yasaları eğip bükerler, sonunda kendileri de, karıları da yasaları saymaz olur...; yarışarak birbirlerini geçmeye çalışırlar." Bu yoldan ilk sınıf çatışması ortaya çıkar: Erdemle para, ya da derebeylik sâdeliğinin eskiden beri yerleşmiş yollarıyla yeni zenginlik yolları arasındaki çatışma. Zenginler, "belirli bir gelir ölçüsüne ulaşamayanları kamusal görev alma yeteneğinden yoksun kılan" bir yasa koydurunca, oligarşiye geçiş tamamlanmış olur. "Bu değişiklik, tehdit ve şantaj yetmezse, silâh gücüyle kabûl ettirilir..."

Oligarşinin kurulmasıyla, oligarkhlar ve yoksul sınıflar arasında patlaması olası bir iç savaş durumuna girilir: "Nasıl hasta bir beden... bazen kendi kendini yerse..., bu hasta şehir de öyledir. Taraflardan biri yahut öteki, dışarıdan yardım almayı becerince, en küçük bahanelerle sarsılır ve kendi kendisiyle savaşa başlar –besbelli, destek bulan tarafın hangisi olduğuna göre, dış yardım ya oligarşik bir şehirden gelecektir, ya da bir demokrasiden. Sanki yabancılar karışmadan da iç savaşın alıp yürüdüğü olmaz mı?[13] Bu iç savaş, demokrasiyi doğurur: "Yoksullar düşmanlarını yenerek... zenginlerin bazılarını öldürüp, bazılarını da yurt dışına sürünce... ve vatandaşlık haklarıyla kamu görevlerini, eşitlik uyarınca aralarında paylaşınca, demokrasi kurulur."

Platon'un demokrasi betimlemesi, Atina'nın siyasal yaşamı ve Perikles'in –Platon'un doğumundan aşağı yukarı üç yıl önce– hiçbir zaman aşılamamış bir biçimde dile getirdiği demokratik inancın, canlı, fakat adamakıllı düşmanca ve haksız bir karikatürüdür. (Perikles'in programı, aşağıda Bölüm 10'da tartışılacaktır).[14] Platon'un betimlemesi öylesine parlak bir siyasal propaganda parçasıdır ki, ne kadar büyük zararlara yol açmış olduğunu, örneğin, *Devlet*'i basıma hazırlayanlardan fevkalâde bir bilgin olan Adam gibi bir kimsenin, Platon'un kendi yurduna karşı yönelttiği saldırının belâgat gücüne dayanamayışına bakarak anlayabiliriz. Adam'a göre,[15] "Platon'un demokratın türemesi üstüne yaptığı betimleme, eski olsun, yeni olsun bütün edebiyat tarihi boyunca yazılmış parçaların en şahâne ve görkemli olanları arasındadır." Aynı yazar, "Demokratın insan toplumunun bukalemunu olarak betimlenmesi, *onun bütün zamanlar için geçerli bir resmini ortaya koyar.*" diye sözüne devam edince, Platon'un en azından bu düşünürü demokrasiye karşı döndürmeyi başarmış olduğunu görüyoruz. Ondan sonra da, Platon'un zehirli yazılarının, karşı konulmaksızın sunulduğu zaman, daha küçük kafalarda ne kadar çok yıkıntı yaptığını düşünebiliriz...

Öyle anlaşılıyor ki, Platon'un üslûbu, –Adam'ın bir sözünü kullanalım[16]– "yüce düşünce, hayat ve kelimelerle dolu tam bir met dalgası" olunca, bu durum, çoğucası onun savlarındaki yırtık pırtıkları, yahut hatta bu örnekteki gibi, rasyonel kanıtlardan büsbütün yoksun olduğunu kapatmak için bir örtüye fena hâlde ihtiyaç duyduğunu gösterir. Bu gibi durumlarda, Platon rasyonel kanıtlar kullanmak yerine, özgürlüğü yasasızlık, serbestiyi başıboşluk, yasa önünde eşitliği düzensizlikle özdeşleştirerek küçük düşürme yoluna sapar. Demokratların sefih ve hasis, küstah ve yasa tanımaz, utanmaz, vahşî ve müthiş hayvanlar oldukları, her akıllarına eseni yaptıktarı, yalnız zevk, yalnız gereksiz ve kirli tutkular için yaşadıkları anlatılır. (Herakleitos da onlar için, "Midelerini hayvanlar gibi doldururlar" diyordu). "Saygıya budalalık" demekle suçlanırlar; ölçülü olmayı korkaklık" saydıkları, "... ılımlı ve tutumlu olmaya bayağılık ve cimrilik" dedikleri söylenir,[17] vb. Belâgatle sövüp saymasının seli dinmeye yüztutunca, Platon, "bunlara daha niceleri eklenebilir" der, "öğretmen öğrencilerinden çekinir ve onların suyuna gider... asık suratlı ve despotça durmamak için... yaşlılar da gençlere zorla güleryüz gösterir." (Bu sözleri Sokrates'e söyleten Akademia'nın Başöğreticisi Platon, berikinin hiçbir zaman okul öğretmeni olmadığını ve yaşlı bir adamken bile hiçbir zaman asık suratlı ve despotça durmadığını unutmaktadır. Sokrates, gençlere, "zorla güler yüz göstermek"ten değil, her zaman onlara, örneğin, genç Platon'a, arkadaş ve dostları olarak davranmaktan hoşlanmıştır. Platon'un kendisinin ise, öğrencilerine "zorla güler yüz göstermeye" ve sorunları onlarla tartışmaya daha az gönüllü olduğunu sanmamız için sebepler vardır). Platon, "fakat," diye devam etmektedir, "pazarda satın alınmış erkek-kadın köleler, kendilerinin malı oldukları kimselerle her bakımdan eşit duruma gelince, bu özgürlük bolluğunun en yüksek noktasına

erişilmiş olur... Bütün bunlar birike birike ne gibi bir toplu sonuca varacaktır? Vatandaşların yüreği o kadar yufkalaşır ki, bir yerde köleliğe benzer en ufak bir şey gördüler mi kızarlar ve hiç kimsenin, en yumuşak hâliyle bile, buna tâbi olmasına dayanamazlar." Her şeye rağmen, Platon burada istemeyerek de olsa, anayurdunu övmüş olmaktadır. Kölelerine insanca davranmış olması ve Platon'un kendisinin ve Aristoteles'in gayri insanî propagandalarına rağmen, onun tanıklık ettiği üzere, köleliği büsbütün kaldırmaya pek yaklaşmış bulunması, ebediyen Atina demokrasisinin en büyük başarılarından biri olarak kalacaktır.[18]

O da nefretten esinlenmekle birlikte, çok daha değerli olan, Platon'un tiranlığı ve özellikle tiranlığa geçişi betimlemesidir. Platon, kendi gördüğü şeyleri betimlediğini ısrarla söyler;[19] şüphesiz bununla, Syrakusa tiranı yaşlı Dionysios'un sarayındaki deneyimlerini kasdetmektedir. Demokrasiden tiranlığa geçiş, Platon'a göre, en kolayı; demokrat devletteki zenginliklerle yoksullar arasındaki sınıf karşıtlığını sömürmesini bilen ve kendisine özel bir ordu ya da koruyucu kuvvet kurmayı başaran bir halk önderi tarafından yapılabilir. Onu, önce bir özgürlük kahramanı diye yücelten halk, çok geçmeden köle olur; sonra da, "birbiri ardından açtığı savaşlarda" onun için dövüşmek zorunda kalır, "... çünkü, halka bir başbuğ ihtiyacı duyurması gerekir."[20] Tiranlıkla, en berbat devlete gelinmiş olur.

Çeşitli hükümet biçimleri üstüne buna pek benzeyen bir inceleme, Platon'un "tiranın ve kralın, oligarşilerin, aristokrasilerin ve demokrasilerin kaynağı"nı tartıştığı *Devlet Adamı*'nda bulunabilir.[21] Burada da, yine mevcut hükümet biçimlerinin, bütün taklitlerin baş ölçüsü olan devlet Formunun veya gerçek devlet modelinin (ki, eskiden, Zeus'un babası Kronos'un zamanında var olduğu söylenir) bozulmuş kopyaları diye açıklandığını görüyoruz. Tek fark, Platon'un burada bozulmuş altı devlet tipini ayrımlamasıdır; fakat, hele *Devlet*'te[22] dört tipin tüketici olmadığının ve birtakım ara aşamaların da bulunduğunun söylendiği hatırlanacak olursa, bu farkın önemsizliği anlaşılır. *Devlet Adamı*'nda sıralanan altı tipe, önce bir adamın, birkaç kişinin ve birçokluğun yönetimi arasında ayrım yapılması ile ulaşılır. Sonra, bunlardan her biri, eski yasalarını taklit suretiyle muhafaza ederek, "tek gerçek özgün-kaynak"ın izinden gidip gitmemelerine göre, biri nisbeten iyi ve öteki kötü olmak üzere iki tipe bölünür.[23] Bu yoldan, üç tane tutucu ve yasalı, üç tane de büsbütün bozulmuş ve yasasız biçim ortaya çıkar; krallık, aristokrasi ve tutucu bir tür demokrasi, değer sırasına göre, yasalı taklitlerdir. Fakat, demokrasi yasasız biçimine döner ve daha da bozularak önce birkaç kişinin yasasız yönetimine, oligarşiye, oradan da Platon'un *Devlet*'te söylediği gibi, hepsinden kötü olan, bir adamın yasasız yönetimine, tiranlığa geçer.

En berbat devletin, tiranlığın, bu gelişim çizgisinin sonu olması gerekmediğine *Kanunlar*'daki, *Devlet Adamı*'nın hikâyesini kısmen yineleyen, kısmen de ona bağlanan bir bölüm işaret etmektedir.[24] Platon, burada: "Bana öyle bir devlet verin ki," demektedir, "büyük bir yasa-koyucunun çağdaşı olmak bahtlılığına ermiş ve mut-

lu bir rastlantıyla onu tanımış genç bir tiran tarafından yönetiliyor olsun. Bir tanrı, mutlu kılmak istediği bir şehir için bundan fazla ne yapabilir?" En berbat devlet, tiranlık, bu yoldan düzeltilebilir. (Bu düşünüş, *Kanunlar*'daki, yukarıda aktarılan, "kötü bir şeyin değişmesi dışında" bütün değişimin kötü olduğu yolundaki sözle tutarlıdır. Platon'un büyük bir yasa-koyucu ile genç bir tirandan söz ederken, kendisini ve genç tiranlarla giriştiği çeşitli denemelerini, özellikle genç Dionysios'un Syrakusa'daki tiranlığını ıslah etme girişimlerini düşündüğü, pek su götürmez. Bu, sonu iyi gelmemiş denemeler ileride tartışılacaktır).

Platon'un siyasal gelişimleri çözümlemesinin başlıca amaçlarından biri, bütün tarihsel değişimin itici gücünü belirlemektir. *Kanunlar*'da tarihin incelenişine, açıkça bu amaç göz önünde tutularak girişilmiştir: "Bu süre boyunca binlerce şehir doğmadı mı... ve her biri her çeşit hükümet altında olmadı mı? Elimizden gelirse, bunca değişmenin nedenini yakalamaya çalışalım. Böylelikle, hem toplum düzenlerinin doğmalarının hem de değişmelerinin sırrını çözebileceğimizi umuyorum."[25] Bu araştırmaların sonucunda, Platon içbirliksizliğin, ekonomik sınıf çıkarlarının körüklediği sınıf savaşının bütün siyasal devrimlerin itici gücü olduğu hakkındaki sosyoloji yasasını keşfetmiştir. Fakat, bu temel yasayı formülleştirmesi daha da ileriye gitmektedir. Ancak yönetici sınıfın kendisindeki bir iç ayaklanmanın, o yönetimi devrilmeye yetecek kadar zayıflatabileceği üstünde ısrar etmektedir. Platon'un *Devlet*'teki formülüne göre, "herhangi bir toplum düzeninin değişmesi, mutlaka yönetici sınıfın içinden kaynaklanır ve ancak bu sınıf birliksizliğe düşünce olur."[26] *Kanunlar*'da da, belki *Devlet*'in bu parçasını düşünerek şöyle der: "Bir krallık ya da başka bir hükümet biçimi, yöneticilerin kendilerinden başkasınca nasıl yıkılabilir ki? Bir süre önce bu konu üstünde dururken, öteki gün yaptığımız gibi, ne dediğimizi unuttuk mu?" Ekonomik çıkarların, birliksizliğin en çok olasılık taşıyan nedenleri olduğu gözlemiyle birlikte, bu sosyoloji yasası Platon'un tarihe uyguladığı anahtardır. Daha fazla bir şeydir de. Bu aynı zamanda, siyasal denge kurmanın, yani siyasal değişimi durdurmanın zorunlu koşulları üstüne yaptığı çözümlemenin de anahtarıdır. Platon, eski zamanların en iyi ya da yetkin devletinde bu koşulların gerçekleştirildiğini varsayar.

III

Platon'un yetkin ya da en iyi devlet betimlemesi, çoğucası ilerici bir düşünürün ütopik programı diye yorumlanmıştır. *Devlet*'te, *Timaios*'ta ve *Kritias*'ta uzak geçmişi anlattığını tekrar tekrar söylemesine ve tarihsel olmak niyeti apaçık bulunan *Kanunlar*'daki sözlere rağmen, çoğu kez, onun gelecek üstüne örtülü bir betimleme vermek istediği varsayılmıştır. Ama ben, Platon'un söylediğini gerçekten kastettiğine inanıyorum ve onun en iyi devletinin birçok niteliklerinin, özellikle *Devlet*'in İkinci ve Dördüncü Kitaplarındaki betimlemelerinin (tıpkı *Devlet Adamı*'nda ve *Kanunlar*'da ilkel toplum üstüne söyledikleri gibi) tarih,[27] yahut belki

tarih-öncesi hakkında olmak niyetini taşıdığını sanıyorum. Bu, en iyi devletin bütün karakteristikleri için doğru olmayabilir. Örneğin, *Devlet*'in Beşinci Kitabından Yedincisine kadar anlatılan) filozofların krallığı konusunda, bizzat Platon, bunun ancak zaman-dışı bir Formlar ya da İdealar dünyasının, "Gökteki Şehirlerin bir niteliği olabileceğine işaret etmektedir. Betimlemesinin bu kasten tarih-dışı unsurları, Platon'un ahlâksal-siyasal istemleriyle birarada ileride ele alınacaktır. Tabiî, Platon'un ilkel ya da eski toplum düzenlerini betimlemesinin, kesin bir tarih anlatısı vermeye niyetlenmediği teslim edilmelidir; elinde bu gibi bir işi başarması için gerekli verilerin bulunmadığını Platon besbelli biliyordur. Fakat, ben onun elinden geldiği kadar, toplumsal yaşayışın eski kabile biçimlerini toparlamak için ciddî bir girişim yaptığına inanıyorum. Bundan şüphe etmek için sebep yoktur, çünkü özellikle bu girişim birçok ayrıntılarında pek başarılı olmuştur. Platon, çizdiği tabloya Girit ve Sparta'nın eski kabile aristokrasileri üstüne yapılan idealleştirilmiş bir betimlemeden vardığı için, bundan başka türlü de olamazdı. O, keskin sosyolojik sezisiyle, bu biçimlerin yalnızca eski değil, taşlaştırılmış, durdurulmuş olduğunu da görmüştü; bunlar daha da eski bir biçimin kalıntılarıydı. Platon, bu daha da eski biçimin, aynı zamanda daha istikrarlı, daha sağlam olarak durdurulmuş bir biçim olduğu sonucuna varmıştır. Bu, çok eski ve dolayısıyla çok iyi ve çok istikrarlı devleti, birliksizlikten nasıl sakınılabildiğini açıkça gösterecek bir şekilde toparlamak istemiştir; sınıf savaşından nasıl kurtulunmuş ve ekonomik çıkarların etkisi bir asgarîye indirilerek nasıl kontrol altında tutulabilmiştir. İşte, Platon'un en iyi devleti toparlayıp yeniden kurmasının başlıca sorunları bunlardır.

Platon, sınıf savaşından kurtulma sorununu nasıl çözer? İlerici biri olsaydı, herhâlde sınıfsız, eşitlikçi bir toplum düşüncesine ulaşabilirdi; çünkü, örneğin, onun Atina demokrasisine bakarak yaptığı karikatürden anlıyoruz ki, Atina'da güçlü eşitlikçilik yönelimleri vardır. Fakat, Platon gelebilecek bir devleti değil, evvelce gelmiş bir devleti, besbelli sınıfsız bir toplum olmayan Sparta devletinin babasını kurmak peşindeydi. Bu, bir köle devletiydi, dolayısıyla Platon'un en iyi devleti de en katı sınıf ayrımlarına dayanır. Bir kast devletidir. Bu devlette sınıf savaşından kurtulma sorunu, sınıfları kaldırarak değil, yönetici sınıfa karşı çıkılamayacak bir üstünlük vererek çözülür. Sparta'da olduğu gibi, yalnız yönetici sınıfa silâh taşıma izni verilmiştir, yalnız bu sınıfın siyasal ya da başka türlü hakları vardır ve yalnız bu sınıfın üyeleri eğitim görür, yani özel olarak insan koyunlarını ya da insan sığırlarını baskı altında tutmak sanatında eğitilir. (Aslında, bu ezici üstünlük Platon'a biraz sıkıntı vermektedir; bu sınıf üyelerinin onları yalnızca kırkmak yerine, "koyunları tedirgin edebilecekleri"nden ve "köpek değil de, kurtlar gibi hareket edecekleri"nden korkar.[28] Bu sorun, bölümün daha ilerilerinde ele alınacaktır). Yönetici sınıf birlik içinde oldukça, onların otoritelerine karşı başkaldıracak kimse çıkamaz ve dolayısıyla, sınıf savaşı olamaz.

Platon, en iyi devletinde üç sınıf ayrımlamaktadır: Bekçiler, silâhlı yardımcıları

ya da savaşçılar ve işçi sınıfı. Ama aslında, yalnız iki kast vardır: Bir askerlik kastı –silâhlı ve öğrenim görmüş yöneticiler– bir de silâhsız ve öğrenim görmemiş, yönetilen insan koyunları; bekçiler ayrı bir kast değildir, yardımcıların sıralarından yükseltilmiş yaşlı ve bilge savaşçılardır. Platon'un yönetici kastını bekçiler ve yardımcılar diye iki sınıfa bölmesi ve işçi sınıfı içinde buna benzer ayrımlara gitmemesi, geniş ölçüde, yalnız yöneticilerle ilgilenmesinden ötürüdür, işçiler, esnaflar, vb. onu hiç ilgilendirmez; bunlar, tek görevleri yönetici sınıfın maddî gereklerini sağlamak olan insan sığırlarıdır. Platon hatta, yöneticilerini bu sınıftan halk ve onların aşağılık sorunları için yasa çıkarmaktan engelleyecek kadar ileri gider.[29] Aşağı sınıflar hakkında böylesine az bilgi sâhibi oluşumuz bundandır. Fakat, Platon'un bu konudaki sessizliği büsbütün kesintisiz de değildir. Bir keresinde, "Kafalarında en küçük bir zekâ kıvılcımı bile bulunmayan ve topluluğumuza alınmaya lâyık olmayan, ama bedenen ağır işlere yetecek kadar güçlü olan kimseler yok mudur?" diye sorar. Bu tatsız söz, Platon'un şehrine köleleri sokmadığı yolunda uyutucu yorumlar doğurduğu için, burada o görüşün yanlışlığına işaret edebilirim. Platon'un en iyi devletindeki kölelerin durumundan hiçbir yerde söz etmediği doğrudur ve hatta "köle" *adından* sakınılması gerektiğini, işçilere "destekleyiciler" yahut "gündelikçiler" *denilmesini* istediği de doğrudur. Fakat bu, propaganda nedenlerinden ötürüdür. Köleliğin kaldırılacağına veya hafifletileceğine dâir hiçbir yerde en ufak bir imâ yoktur. Tersine, Platon, köleliğin kaldırılma hareketini destekleyen o "yufka yürekli" Atinalı demokratları yalnızca hafifsemektedir. Ve örneğin, timokrasiyi, bu ikinci-iyi, en iyinin hemen ardından gelen devleti betimlemesinde, bu konudaki kendi görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Burada Platon, timokrat adam için şöyle der: "Kölelere zâlimce davranmak eğiliminde olacaktır, çünkü iyi öğrenim görmüş biri kadar onları aşağı göremez." Fakat, timokrasidekinden daha üstün bir eğitim ancak en iyi şehirde bulunabileceği için, Platon'un en iyi şehrinde de köleler olduğu ve onlara karşı zâlimce davranılmayıp, gereğince, lâyık oldukları üzere aşağılandıkları sonucunu çıkarmak zorundayız. Platon, onları hakçası aşağılık saydığı için bu noktayı geliştirmemiştir. Bu sonucu, o günlerin uygulamasında, Yunanlılar'ın Yunanlılar'ı köle etmelerine karşı çıkarak, barbarların köle edilmelerini açıkça onaylayan ve hatta "hemşehrilerimiz"e –yani, en iyi devletin yurttaşlarına– "şimdi Yunanlıların Yunanlılar'a yaptıklarını barbarlara yapmaları"nı salık veren *Devtet*'teki bir parça da, tamamıyla tutmaktadır. Ayrıca, bu görüşü, *Kanunlar*'ın içeriği ve orada kölelere karşı takınılan son derece gayri insanî tavır da desteklemektedir.

İnsan sığırlarının sayısını, bir tehlike olmalarını önleyecek sınırlar içinde tutma yetkisi de dâhil olmak üzere, siyasal iktidar yalnız yönetici sınıfın elinde bulunduğuna göre, bütün sorun, üstün sınıfın iç birliğini korumaktır. Yöneticilerin bu iç birliği nasıl korunabilir? Eğitimle ve başka psikolojik etkilerden yararlanarak; ama en çok da, birliksizliğe yol açabilecek ekonomik çıkarların yok edilmesiyle. Bu ekonomik perhizi sağlamak ve denetlemek için, komünizme (ortaklamacılığa) başvurulur, yani özel mülkiyet –bilhassa, değerli madenler üstündeki özel

mülkiyet– kaldırılır. (Değerli madenlere sâhip olmak, Sparta'da yasaklanmıştı). Bu komünizm, yalnız, birliksizlikten sakınılması gereken yönetici sınıf içindir; yönetilenler arasındaki kavgalar düşünülmeye değmez. Her çeşit mülkiyet ortak mülkiyet olduğu için, kadın ve çocuklara da ortaklaşa sâhip olunur. Yönetici sınıfın hiçbir üyesi, kendi çocuklarını ya da ana-babasını tanıyamamalıdır. Aile yokedilmeli ya da daha doğrusu, bütün savaşçı sınıfı kapsayacak biçimde genişletilmelidir. Yoksa aile sadâkatları, mümkün bir birliksizlik kaynağı olabilir; onun için, "herkes birbirine tek bir ailedenmiş gibi bakmalıdır."[30] (Bu öneri, ne ilk bakışta sanılacağı kadar yeni ne de o kadar devrimcidir; Platon'un durmadan "ortak sofra" kurumu diye sözünü ettiği, Sparta'nın özel yemekler yasağı gibi, aile yaşamının özel olma niteliğiyle ilgili sınırlamalarını hatırlamalıyız). Fakat, kadın ve çocuklara ortaklaşa sâhip olunması bile, yönetici sınıfı bütün ekonomik tehlikelerden esirgemeye pek o kadar yeterli değildir. Yoksulluk kadar zengin olmaktan da sakınmak önemlidir. Bunların her ikisi de birliği tehlikeye sokar; yoksulluk, insanları ihtiyaçlarını doyurmak için en umutsuz araçlara başvurmaya iteceğinden, zenginlik de, çoğu değişikliklerin bolluktan ileri gelmesi yüzünden, bir servet birikiminin tehlikeli denemeleri mümkün kılacağı için. Ancak, ne büyük yoksunluklara ne de büyük zenginliklere yer vermeyen bir komünist sistem ekonomik çıkarları en aza indirerek yönetici sınıfın birliğini güven altına alabilir.

En iyi şehrin yönetici kastındaki komünizm, böylelikle, Platon'un değişim üstüne temel sosyolojik yasasından çıkarılabilir; bu en iyi şehrin baş niteliği olan siyasal istikrarın zorunlu bir koşuludur. Fakat, önemli bir koşul olmakla birlikte, yeterli bir koşul değildir. Yönetici sınıfta gerçekten birlik duygusu olması için, kendisini bir kabile, yani bir büyük aile gibi hissetmesi için, sınıf üyelerinin arasındaki bağlar için, sınıfın dışından bir baskı da gereklidir. Bu baskı, yöneticilerle yönetilenler arasındaki uzaklığı belirgin hâle getirmekle ve arttırmakla sağlanabilir. Yönetilenlerin farklı ve büsbütün aşağılık bir ırk oldukları duygusu ne kadar güçlü olursa, yöneticiler arasındaki birlik duygusu da o kadar güçlü olacaktır. Bu yoldan giderek, biraz çekingenlikten sonra açıklanan temel ilkeye, sınıflar arasında herhangi bir karışma olmaması gereğine varırız:[31] Platon, "bir sınıftan ötekine geçmek ya da karışmak," demektedir, "şehre karşı işlenmiş en büyük bir suçtur ve kötülüklerin en bayağısı diye haklı olarak bir yana itilebilir." Fakat, böyle katı bir sınıf bölümünün, birtakım nedenlerle haklı gösterilmesi gerekir; bu nedenler de, ancak yöneticilerin yönetilenlerden daha üstün oldukları savına dayatılabilir. Platon, yaptığı sınıf bölümünü üçlü bir sav ile haklı göstermeye çalışmaktadır: Yöneticiler üç bakımdan, ırkça, eğitimce ve değer ölçülerince pek çok üstündürler. Platon'un doğal olarak, en iyi devletinin yöneticileri tarafından tutulanlarla özdeş olan değerleri 6 ilâ 8'inci bölümlerde ele alınacaktır; onun yönetici sınıfının kaynağı, yetiştirilmesi ve eğitilmesiyle ilgili bazı düşüncelerini betimlemekle yetinebilirim. (Bu betimlemeye girişmeden önce, kendi inancımı açıklamak istiyorum: Bence, ister bir ırk ya da düşünce, ister bir ahlâk veya öğrenim kaynağından gelsin,

kişisel üstünlük, gerçekten var olduğu kanıtlanabilse bile, asla birtakım siyasal ayrıcalıklar edinmeye hak verdiremez. Uygar ülkelerdeki çoğu insanlar, bugün ırk üstünlüğünün bir efsâne olduğunu kabûl etmektedirler; ama bu kanıtlanmış bir olgu olsaydı bile, özel siyasal haklar yaratamazdı, olsa olsa üstün insanlar için, özel ahlâkî sorumluluklar yaratabilirdi. Düşünce, ahlâk, eğitim bakımlarından üstün olanlar hakkında da buna benzer istemler öne sürülmelidir. Ancak, ben birtakım düşünce ve ahlâk adamlarının karşıt savlarına bakıp da, bunların görmüş oldukları öğrenimin ne kadar az başarı sağlayabildiğini düşünmekten kendimi alıkoyamıyorum; öğrenimleri gerçekten başarılı olsaydı, bu insanlar kendi sınırlılıklarının ve ikiyüzlülüklerinin farkında olmazlar mıydı?).

IV

Platon'un yönetici sınıfın kaynağı, yetiştirilmesi ve eğitilmesi üstüne görüşlerini anlamak istiyorsak, çözümlememizin iki ana noktasını gözden kaçırmamalıyız. Bir kere, şunu aklımızda tutmalıyız ki, Platon, niteliklerinden bazıları var olan devletlerde, örneğin Sparta'da hâlâ sezinlenebilecek bir biçimde o günle ilişkili olmakla birlikte, geçmişin bir şehrini toparlayıp yeniden kurmaktadır; ikinci olarak da, bu şehri istikrarının koşullarına dikkat ederek kurmakta ve bu istikrarın yalnız yönetici sınıfın içinde ve daha özellikle bu sınıfın birliği ve gücü bakımından, güvenliğini sağlayacak dayanaklar aramaktadır.

Yönetici sınıfın kaynağıyla ilgili olarak, *Devlet Adamı*'nda Platon'un, en iyi devletininkinden bile daha önceki bir çağdan, "Tanrı'nın kendisinin insanların çobanı olduğu, tıpkı insanın daha aşağı cinsten hayvanları yönetmesi gibi... onları yönettiği"[32] bir zamandan söz ettiğini hatırlamakta fayda vardır. Bu bir iyi-çoban benzetmesinden ibaret değildir; Platon'un *Kanunlar*'da söylediği şeylerin ışığında daha ciddîye alınmalıdır. *Kanunlar*'da bize, ilk ve en iyi şehirden bile önce var olmuş bulunan bu ilkel toplumun, bir *patriark*hın buyruğu altındaki dağlı göçebe çobanların bir topluluğu olduğu anlatılmaktadır: Platon, burada ilk yerleşmeden önceki dönem için, "hükümet ilkin, ... otoritesini babasından ya da anasından miras alan en yaşlının yönetimi olarak meydana çıkmıştır," demektedir. "Bütün ötekiler onu bir kuş sürüsü gibi izlemişler ve böylelikle, o patriyarkal otoritenin ve krallıkların en doğrusu olan o krallığın yönetimi altında tek bir sürü meydana getirmişlerdir." Bu göçebe kabilelerin, "Dorialı"lar adı altında Peloponnesos şehirlerine, özellikle Sparta'ya yerleştiğini öğreniyoruz. Bunun nasıl olduğu pek açıklanmamaktadır, fakat bu "yerleşme"nin aslında şiddet yoluyla bir boyunduruk altına alma olduğu yolunda bir ipucu görünce, Platon'un çekingenliğini anlıyoruz. Bugün bildiğimiz kadarıyla, bu, Peloponnesos'taki Dorialı yerleşmesinin gerçek hikâyesidir. Onun için Platon'un bu hikâyeyi, yalnız Dorialı üstün ırkın kaynağı hakkında değil, onların insan sığırlarının, yani oraların eski yerlilerinin de kaynağı hakkında bir anlatı olmak üzere, tarih öncesi olayların ciddî bir anlatısını yapmak niyetiyle anlattığı-

na inanmamız için her türlü sebep vardır. *Devlet*'teki paralel bir bölümde, Platon, "topraktan-doğmuşlar"ın, yani en iyi şehrin yönetici sınıfının kaynağıyla uğraşırken, fethin kendisi üstüne bize mitolojik, ama pek anlamlı bir anlatı vermektedir. (Topraktan-doğmuşluk Efsanesi, Bölüm 8'de çok başka bir görüş açısından ele alınacaktır). Onların, daha önce zanaatçılar ve işçiler tarafından kurulmuş olan şehre muzafferce yürüyüp girişleri şöyle anlatılmaktadır: "Topraktan-doğmuşları silâhlandırıp eğittikten sonra, onları şimdi de, bekçilerin komutası altında şehre varana kadar ilerletelim. Sonra, kamp kurmak için en iyi yeri bulmak üzere çevrelerine bakınsınlar –yasaya boyun eğmede isteksizlik gösterecek kimse çıkarsa, yerlileri baskı altında tutmaya ve sürüye çöken kurtlar gibi saldırabilecek dış düşmanları püskürtmeye en elverişli yeri arasınlar." İster tanrı ya da yarı-tanrı, ister bekçi, iyi yöneticilerin insanların patriarkh gibi çobanları oldukları ve gerçek siyaset sanatının, yönetme sanatının, bir çeşit çobanlıktan, yani insan sığırlarını sevk ve idare etmek, baskı altında tutmak sanatından ibaret bulunduğu üstünde, Platon'un tekrar tekrar ısrarla durmasını yorumlarken, uyuşuk bir halkın, (*Devlet Adamı*'nda, yerleşiklikten önceki dönemin göçebe dağ çobanlarıyla özdeşleştirilen) fetihçi bir savaş sürüsü tarafından boyunduruk altına alınması hakkındaki bu kısa, ama başarılı hikâyeyi göz önünde tutmak gerekir. Ve "yöneticilere, tıpkı çoban köpeklerinin devletin çobanlarına yaptığı gibi boyun eğen yardımcılar"ın yetiştirilmesi ve eğitilmesiyle ilgili anlatısına da bu ışık altında bakılmalıdır.

Platon'un en iyi devletindeki yardımcıların ve oradan da, yönetici sınıf üyelerinin yetiştirilmeleri ve eğitilmeleri, tıpkı silâh taşımaları gibi, bir sınıf sembolü ve dolayısıyla bir sınıf ayrıcalığıdır.[33] Yetiştirilme ve eğitilme, boş semboller de değildir; bunlar, tıpkı silâhlar gibi, sınıf yönetiminin araçları olup, yönetimin istikrarını sağlamak bakımından zorunludurlar. Platon, onları salt bu bakımdan, yani güçlü siyaset silâhları diye, insan sığırlarını gütmek ve yönetici sınıfı birleştirmek için yararlı araçlar diye ele alır.

Bu amaçla, egemen sınıfın kendisini üstün bir egemen sınıf olarak hissetmesi gereği, büyük önem taşır. Platon (bebek-öldürmeyi savunma açısından), hayvanları büyük bir dikkatle üretmemize karşılık, kendi ırkımızı ihmâl etmekte olduğumuz yolundaki ırkçı savını geliştirirken –ki, bu sav, o zamandan beri tekrarlanagelmiştir– "bekçilerin ırkı saf tutulmalıdır," der.[34] (Bebek-öldürme bir Atina kurumu değildi; Platon, bunun Sparta'da eugenik nedenleriyle uygulandığını görünce, eski ve dolayısıyla iyi bir şey olduğu sonucunu çıkartmıştır). Platon, tecrübeli bir yetiştiricinin köpekleri, atları ya da kuşları üretmekte kullandığı ilkelerin aynının, egemen ırkın yetiştirilmesine uygulanmasını ister. "Onları bu yoldan üretmeseydin, kuşlarının ya da köpeklerinin ırkı çabucak soysuzlaşmaz mıydı?" der ve bundan, "aynı ilkeler, insan ırkına da uygundur" sonucunu çıkarır. Bir bekçiden ya da bir yardımcıdan istenecek ırk nitelikleri, özellikle bir çoban köpeğinin nitelikleridir. Platon'a göre, "Bizim savaşçı-yarışçılarımız, bekçi-köpekleri gibi canlı olmalıdır";

sonra da şu soruyu ortaya atar: "Bekçilik etmeleri için gerekli doğal durumları açısından, besbelli, cesur bir gençle iyi yetişmiş bir köpek arasında hiç fark yoktur." Platon, köpeğe karşı duyduğu taşkın hayranlıkla, onda, "gerçekten felsefeci bir doğallık" sezinleyecek kadar ileri gider; çünkü, "öğrenme aşkı, felsefecilik tutumuyla özdeş değil midir?"

Platon'un çektiği başlıca güçlük, bekçilerle yardımcılara aynı zamanda hem yırtıcı, hem yumuşak bir karakter verilmesi gereğidir. "Her türlü tehlikeyi korkusuz ve yenilmez bir ruhla" karşılayacakları için, yırtıcı olarak yetiştirilmeleri gereği açıktır. Ancak, "tabiatları böyle olursa, birbirlerine karşı ya da öteki vatandaşlarına şiddetle davranmaktan nasıl alıkonulacaklardır?"[35] Gerçekten, "çobanların... koyunları tedirgin edecek köpekler beslemeleri, düpedüz korkunç" olurdu. Bu sorun, siyasal denge ya da doğrusu devletin istikrarı bakımından önemlidir; çünkü Platon, çeşitli sınıf güçleri arasındaki bir denge istikrarsız olabileceğinden ötürü, böyle bir şeye dayanmaz. Egemen sınıfın, onun keyfî iktidarının ve yırtıcılığının, yönetilenlerin bir karşı gücüyle denetlenmesi söz konusu değildir, çünkü egemen sınıfın üstünlüğü söz götürmez olmalıdır. Onun için egemen sınıf bakımından düşünülebilecek tek denetim, kendi-kendini-denetimdir. Yönetici sınıf, tıpkı ekonomik perhiz yapacağı, yani yönetilenleri aşırı derecede ekonomik bakımdan sömürmekten kendini alacağı gibi, yönetilenlerle temaslarında çok fazla yırtıcılıktan da geri durabilmelidir. Bu da, ancak tabiatının yırtıcılığı yumuşaklığıyla dengelenirse gerçekleşebilir. Platon bunu çok ciddî bir sorun diye görmektedir, çünkü yırtıcı tabiat, yumuşak tabiatın tam karşıtıdır. Konuşmacısı Sokrates şaşırdığını söyler, sonra yine köpeği hatırlar. "İyi yetiştirilmiş köpekler, tabiatları gereğince dostlarına ve tanıdıklarına karşı çok yumuşak olurlar, ama yabancılara da tam tersi." Bu sayede, "bizim bekçilerimize vermek istediğimiz karakterin doğaya aykırı olmadığı" kanıtlanmıştır. Böylelikle, egemen ırkın üretilip yetiştirilmesinin amacı belirtilmiş ve gerçekleştirilebileceği gösterilmiş olur. Bütün bunlar, devleti istikrarlı tutmak için gerekli koşulların çözümlenmesinden çıkarılmıştır.

Platon'un eğitimdeki amacı da tamamıyla aynıdır. Bu, yöneticilerin karakterinde bir yırtıcılık unsuruyla bir yumuşaklık unsurunu harmanlayarak, devleti istikrarlı tutmakla ilgili, bütünüyle siyasal bir amaçtır. Yukarı sınıftan Yunanlı çocuklara öğretilen iki disiplin, jimnastik ve (kelimenin geniş anlamıyla, bütün ses ve söz sanatlarını kapsamak üzere) müzik, Platon tarafından karakterin iki öğesiyle, yırtıcılık ve yumuşaklıkla üst üste getirilir. Platon, "Farkına varmadın mı?"[36] diye sorar. "Hayatları boyunca jimnastikle uğraşıp da müziğe hiç dokunmamak karakteri nasıl etkiler? Ya tam tersini yapmak?.. Yalnız jimnastikle fazlasıyla uğraşmak, gereğinden çok yırtıcı insanlar ortaya koyuyor, yalnız müzikle böyle uğraşanlar ise, kendilerine yakışmayacak kadar gevşek oluyorlar... Ama biz, bekçilerimiz bu tabiatların ikisini de birleştirsinler istiyoruz... İşte onun içindir ki, ben birtakım tanrılar, insana bu iki sanatı, müzikle jimnastiği vermiş olmalı, diyorum; amaçları,

ayrı ayrı ruhla bedene hizmet etmek değil, bu iki saz telini gereği gibi akort etmek", yani, ruhun iki öğesini, yırtıcılıkla yumuşaklığı uyuma getirmektir. "Bizim öğretim ve eğitim sistemimizin ana çizgileri bunlar," diyerek, Platon çözümlemesini sonuca bağlar.

Platon, ruhun yumuşaklık öğesini ruhun felsefeye yönelimiyle özdeş saymasına ve felsefenin *Devlet*'in daha ileriki bölümlerinde çok başat bir rol oynayacak olmasına karşın, ruhun yumuşak öğesi, ya da müzik, yani sanat eğitiminden yana hiç de tarafgirlik etmez. İki öğeyi dengelendirmekteki yansızlığı, Platon'u sanat eğitimi üstüne, onun çağında Atina'da âdet olduğundan çok daha ağır sınırlamalara götürmesi bakımından daha büyük bir önem kazanmaktadır. Bu, besbelli ki, onun Sparta âdetlerini Atina'nınkilere yeğleyen genel eğiliminin yalnızca bir parçasıdır. (Girit, Platon'un öteki modeli, Sparta'dan bile çok müzik düşmanıydı).[37] Platon'un sanat eğitimi üstüne siyasal ilkeleri, basit bir karşılaştırmaya dayanmaktadır. Platon görmüştü ki, Sparta, insan sığırlarına biraz fazla sert davranıyordu; bu, bir zayıflık duygusunun göstergesi, hatta itiraf edilmesiydi;[38] dolayısıyla, egemen sınıfın soysuzlaşmaya başladığının bir belirtisiydi. Atina, öte yandan, kölelerine muamelesinde fazlasıyla liberal ve gevşekti. Platon bu durumu, Sparta'nın jimnastik üstünde azıcık fazla durmasının ve doğal olarak, Atina'nın müzikle pek fazla uğraşmasının bir kanıtı saydı. Bu basit oranlama, en iyi devletin eğitim sisteminde bu iki öğenin gerçek ölçüsünün ya da gerçek harmanının nasıl olması gerektiği hakkında Platon'u hemen bir düşünce sâhibi yapmaya ve ona eğitim politikasının ilkelerini kurdurmaya yetmişti. Atina açısından bakılınca; bu her türlü sanat işlerinde sert bir devlet denetimiyle Sparta örneğine iyice yaklaşarak bütün sanat eğitiminin boğulmasını istemekten başka bir şey değildir.[39] Yalnızca şiir değil, kelimenin dar anlamıyla müzik de katı bir sansürle denetlenecek ve ikisi birden, tamamıyla, gençlere sınıf disiplini vererek ve böylelikle onları sınıf çıkarları uğrunda çalışmaya daha hazır bir duruma getirerek devletin istikrarını güçlendirmek amacına yönlendirilecektir.[40] Platon, müziğin ödevinin gençleri daha yumuşak yapmak olduğunu bile unutarak, onları daha cesur, yani daha yırtıcı yapacak müzik biçimleri ister. (Platon'un bir Atinalı olduğunu düşününce, onun bâtıl hoşgörmezlik inanışıyla düpedüz müzik üstüne savlarının, –hele daha aydın bir çağdaş eleştiri göz önünde tutulursa[41]– hemen neredeyse gerçek olup olmadığından kuşkulanacağım geliyor. Fakat bugün bile, müziğin önemi, yani siyasal, gücü hakkındaki yüksek görüşüne bakıp da kendilerine pâye verdiğini düşünmelerinden olacak, Platon'u tutan birçok müzikçi vardır. Aynı şey eğitimciler için de geçerlidir, hatta daha filozoflar için de, çünkü Platon, onların yönetimini istemektedir; bu isteği Bölüm 8'de tartışacağız).

Ruhun nasıl eğitileceğini belirleyen siyasal ilke, yani devletin istikrarının korunması, bedenin nasıl eğitileceğini de gösterir. Bu amaç, düpedüz Sparta'nınkidir. Atinalı vatandaşın genel birçok-yönlülük içinde eğitilmesine karşılık, Platon,

yönetici sınıfın, devletin iç ve dış düşmanlarını vurmaya hazır bir profesyonel savaşçı sınıfı olarak eğitilmesini istemektedir. Kız-erkek tüm çocuklar için, iki kere şöyle denir: "Savaşa at üstünde götürülmeliler ki, olanı biteni görsünler; tehlike olmadıkça, savaşanların yanıbaşına kadar sokulup, yetiştirilen genç tazılara yapıldığı gibi, kanı tatsınlar."[42] Çağdaş totaliter eğitimi, "koyultulmuş ve sürekli bir tür seferberlik" diye niteleyen modern bir yazarın açımlaması, Platon'un tüm eğitim sistemine gerçekten pek güzel uymaktadır.

Bu, Platon'un en iyi ya da en eski devlet, insan sığırlarına, tıpkı bilgili, ama katı yürekli olmuş bir çobanın koyunlarına yaptığı gibi, çok zâlimce değil, fakat onları gereğince aşağılayarak muamele eden şehir hakkındaki teorisinin özetidir... Hem Sparta'nın toplum kurumları, hem de onların istikrar ve istikrarsızlık koşulları üstüne bir çözümleme ve kabile yaşayışının daha katı ve ilkel biçimlerini toparlayıp yeniden kurmak yolunda bir girişim olarak, bu betimleme gerçekten enfestir. (Bu bölümde yalnız betimleme yanını ele alıyoruz. Ahlâk yanlarını ileride tartışacağız). Ben, Platon'un yazılarında genellikle düpedüz mitolojik veya ütopik kurgu sayılan birçok şeyin, bu yoldan, sosyolojik betimleme ve çözümlemeler diye yorumlanabileceğini sanıyorum. Örneğin, yerleşik bir nüfusu, muzaffer savaşçı sürülerinin boyunduruk altına almaları efsanesine bakarsak, betimleme sosyolojisi açısından bunun son derece başarılı olduğunu teslim etmemiz gerekir. Gerçekten, bunun devletin kaynağı üstüne, merkezî ve örgütlü siyasal iktidarın çoğucası böyle bir fetihten kaynak aldığını anlatan ilgi çekici (ama, belki gereğinden çok genel olarak konulmuş) modern bir teorinin habercisi olduğu bile söylenebilir.[43] Platon'un yazılarında, bizim şimdi kestiremediğimiz, bu çeşitten başka betimlemeler de bulunabilir.

V

Özetleyelim: İçinde yaşadığı değişen toplum dünyasını anlamak ve yorumlamak girişimi, Platon'u geniş ayrıntılarıyla sistematik bir tarihsici sosyoloji kurmaya sürüklemiştir. Platon, var olan devletleri, değişmeyen bir Form ya da İdeanın çürüyen kopyaları olarak görmüştür. Bu devlet, Form ya da İdeasını toparlayıp yeniden kurmak ya da hiç değilse, ona olabildiğince çok benzeyen bir toplumu betimlemek istemiştir. Eski geleneklerin yanı sıra, bu toparlamada Platon, içinde daha bile eski kabile topluluklarının dondurulmuş biçimlerini gördüğü Sparta ve Girit'in –Yunan'da bulabildiği en eski toplumsal yaşayış biçimlerinin– toplum kurumları üstüne yaptığı bir çözümlemenin sonuçlarını da malzeme olarak kullanmıştır. Fakat, bu malzemeyi doğru kullanmak için, o zaman var olan kurumlardaki iyi ya da özgün, yahut eski yanlarla, çürüme belirtilerini ayıracak bir ilkeye gereksinim duymuştur. Bu ilkeyi de, kendisinin siyasal devrimler yasasında bulmuştur; buna göre, yönetici sınıfta içbirliksizlik ve bu sınıf üyelerinin ekonomik işlerle çok uğraşmaları, her

türlü toplumsal değişimin kaynağıdır. Onun için, Platon'un en iyi devleti, kökten olabildiği kadar bütün birliksizlik ve çürüme mikrop ve öğelerinden sıyrılmış bir biçimde toparlanmak gerekmiştir; yani, ekonomik perhizi, yetiştirilmesi ve eğitilmesiyle egemen sınıfın birliğinin bozulmamasının koşulları göz önünde tutulmak koşuluyla, Sparta devletine bakılarak kurulması gerekmiştir.

Var olan toplumları ideal bir devletin çürüyen kopyaları olarak yorumlamakla Platon, Hesiodos'un insanlık tarihi üstüne kabaca görüşlerine, teorik bir temel ve zengin bir pratiğe uygulama olanağı getirivermiştir. Platon, toplumsal değişimin nedenini, Herakleitos'un Dirliksizliğinde ve tarihin hem sürücü hem de bozucu güçleri olarak gördüğü sınıfların çatışmasında bulan, hayli realist bir tarihsicilik teorisi geliştirmiştir. Bu tarihsicilik ilkelerini Yunan kent-devletlerinin Çöküş ve Yıkılış hikâyesine ve özellikle, kadınsı ve soysuz diye betimlediği demokrasinin eleştirmesine uygulamıştır. Daha sonra, *Kanunlar*'da[44] bu ilkeleri Pers İmparatorluğu'nun Çöküş ve Yıkılış hikâyesine de uyguladığını, böylelikle, imparatorluk ve uygarlık tarihlerini Çöküş-ve-Yıkılış terimleriyle dramatize eden uzun bir geleneği başlattığını da ekleyebiliriz. (O. Spengler'in ünlü *Batı'nın Çöküşü* [*Untergang des Abendlandes*] bu dizinin belki en kötüsüdür, ama en sonuncusu değildir).[45] Bence Platon'un bütün bu çabaları, içinde yaşadığı kabile toplumunun çökme sürecini açıklamak ve rasyonelleştirmek yolunda bir girişim ve çok etkileyici bir girişim diye yorumlanabilir; tıpkı, kendi yaşantısının Herakleitos'u ilk değişim felsefesini kurmaya sürüklemesi gibi.

Fakat, Platon'un betimleme sosyolojisi üstüne yaptığımız çözümleme bununla tamamlanmış olmuyor, Platon'un Çöküş ve Yıkılış hikâyeleri ve onunla birlikte sonraki hemen bütün hikâyeleri, şimdiye kadar ele almadığımız en azından iki nitelik taşırlar. Platon, bu çöken toplumları bir çeşit organizma ve çöküşü de yaşlanmaya benzeyen bir süreç diye görmüştür. Ve toplumsal varlığınkiyle el ele giden ahlâkça bir çürüme, ruhun bir yıkılışı ve çöküşü anlamında, bu çöküşün haklı olduğuna inanmıştır. Bütün bunlar, Platon'un ilk değişme teorisinde –Sayı'nın ve İnsanın Düşüşü'nün hikâyesinde– önemli bir rol oynamaktadır. Bu teori ve Formlar ya da İdealar öğretisiyle ilişkisi, gelecek bölümde ele alınacaktır.

5

DOĞA VE UYLAŞIM

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

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

I

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

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

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

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

nın ise insan doğasına aykırı düşebileceğini söylerler ve insan doğasına uygunluğu gösterilebilecek olan normların, aslında (a) anlamındaki doğa yasalarından çok farklı olmadığını da sözlerine eklerler. Başka birtakım kimseler, (a) anlamındaki doğa yasalarının, Evrenin Yaratıcısının irade ya da kararıyla konulmuş oldukları için, gerçekte normatif yasalara pek benzetildiklerini söylerler, – kuşkusuz başlangıçta yalnız normatif bir söz olan "yasa"nın (a) çeşidinden yasalar için de kullanılmasının temelindeki görüş budur. Bütün bu görüşler, tartışılabilir. Fakat, bunları tartışabilmek için, önce (a) anlamındaki yasalarla, (b) anlamındaki yasalar arasında bir ayrım yapmak ve sorunu bir de kötü terminolojiyle karıştırmamak gerekir. Bundan böyle, biz "doğa yasaları" terimini yalnız (a) tipinden yasalara ayıracağız ve bu terimi, şu ya da bu anlamda "doğal" olduğu varsayılan herhangi bir norm için kullanmayacağız. (b) tipinden yasaların, "doğallık" niteliği belirtilmek isteniyorsa, kolaylıkla "doğal hak ve ödevler"den ya da "doğal normlar"dan söz edebileceğimiz için, bu karışıklığa düşmek hiç de gerekli değildir.

II

Ben, Platon'un sosyolojisini anlamak için, doğal ve normatif yasalar ayrımının nasıl gelişmiş olabileceğine bakmak gerektiğini sanıyorum. Önce bu gelişmenin çıkış noktası ve son basamağı gibi görünen şeyi, sonra da aradaki üç basamağı ele alacağım; bunların hepsinin Platon'un teorisinde bir rolü vardır. Çıkış noktası *saf bir tekçilik* diye betimlenebilir. Bunun, "kapalı toplum"un niteliği olduğunu söylemek mümkündür. Benim *eleştirmeli bir ikicilik* (ya da eleştirmeli bir uylaşımcılık) diye betimlediğim son basamak ise, "açık toplum"un niteliğidir. Hâlâ bu adımı atmaktan çekinen birçoklarının bulunması, bizim hâlen kapalı bir toplumdan açığına geçişin ortasında olduğumuzun bir işareti diye görülebilir. (Bununla, Bölüm 10'u karşılaştırınız).

"Saf tekçilik" dediğim çıkış noktası, doğal ve normatif yasalar arasında henüz bir ayrım yapılmadığı aşamadır. İnsan çevresine uymayı, hoş olmayan deneylerin aracılığıyla öğrenir. Önce, doğal çevrede çekilen nahoş sıkıntılarla normatif bir tabu çiğnenince başka insanların uyguladığı yaptırımlar arasında bir ayrım gözetilmemektedir. Bu aşamanın içinde de, iki yol olduğunu söyleyebiliriz: Birine *saf doğacılık* denebilir. Bu aşamada, düzenliliklerin ister doğadan, ister anlaşmadan gelsin, herhangi bir değiştirme imkânının dışında olduğu duygusu vardır. Ama ben, bu aşamanın, herhâlde hiçbir zaman yaşanmamış soyut bir olanaktan ibaret olduğunu sanıyorum. *Saf uylaşımcılık* diyebileceğimiz aşama, daha önemlidir, – bu aşamada hem doğal, hem normatif düzenliliklerin, insan-biçimli tanrıların ya da demonlar kararlarının ifadeleri olduğu, yahut bu kararlara dayandığı yaşantısı vardır. Böylece, mevsimlerin dönüşü ya da güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketlerindeki belirli özellikler, "başlangıçta yaratan-tanrı tarafından söylenmiş ve konulmuş ve "gökyüzünü ve yeryüzünü yöneten", "yasalar"a yahut "iradeler"e veya

"kararlar"a uyulması diye yorumlanabilir.[2] Bu yoldan düşünenlerin, doğal yasaların bile bazı fevkalâde durumlarda değişmeye açık olduklarına, birtakım büyücü işlemlerinin yardımıyla insanın bazen onları etkileyebileceğine ve doğal düzenliliklerin, normatif imişlercesine yaptırımlarla yürütülmekte olduğuna inanmaları anlaşılabilir bir şeydir. Bu noktayı, Herakleitos'un şu sözü pek güzel canlandırmaktadır: "Güneş, iz-çizgisinin (yörüngesinin) ölçüsünden dışarı çıkmaz; yoksa, Adâletin hizmetçileri olan Kader tanrıçaları onu nerede bulacaklarını bilirler."

Sihirli kabileciliğin çöküşü, çeşitli kabilelerdeki tabuların başka başka olduğunun, bunların insan tarafından konulup yürütüldüğünün ve bir insanın hemcinslerinin koyduğu yaptırımlardan kaçınabilirse, bunları hoş olmayan sonuçlara uğramadan çiğneyebileceğinin anlaşılmasıyla yakından ilgilidir. Yasaların, insan yasa-koyucular tarafından değiştirilip yapıldığı gözlemlenince, bu kavrayış çabuklaşmıştır. Bunu söylerken, yalnız Solon gibi yasa-koyucuları değil, demokratik kentlerde bayağı halk tarafından yapılan ve yürürlüğe konulan yasaları da düşünüyorum. Bu deneyler, karar ya da anlaşmalara dayanan, insanın koyduğu normatif yasalarla, onun gücünün ötesinde bulunan doğal düzenlilikler arasında bilinçli bir farklılaştırmaya götürebilir. Bu farklılaştırma açıkça kavrandığında, ulaşılan durumu *eleştirmeli bir ikicilik* ya da *eleştirmeli uylaşımcılık* diye betimleyebiliriz. Bu olgu ve kurallar ikiliği, Yunan felsefesinin gelişiminde, doğayla uylaşım arasındaki karşıtlığın terimleriyle kendisini ortaya koymuştur.[3]

Sokrates'in daha yaşlı bir çağdaşı olan Sofist Protagoras, bu duruma uzun bir süre önce ulaşmış olmakla birlikte, söz konusu sorun hâlâ o kadar az anlaşılmaktadır ki, bunu biraz etraflı olarak açıklamak zorunlu görünüyor. Bir kere, bu eleştirmeli ikiciliğin normların tarihi üstüne bir teoriyi gerektirdiği sanılmamalıdır. Bunun, "normlar (insan bu gibi şeyleri bulabilecek duruma geldiğinde) düpedüz ortada bulunmuş olmak yerine, ilk önce insan tarafından *bilinçli* olarak yapılmış ya da ortaya konulmuştur" demek gibi, tutulması besbelli sakat olacak, tarih üstüne bir savla hiçbir ilgisi yoktur. Onun için, normların Tanrı'dan değil, insandan kaynak aldığını savunmakla da ilgisi yoktur, normatif yasaların önemini küçümsemek anlamına da gelmez. Hele, normların anlaşmaya dayandıkları, yani insan-yapısı oldukları için, dolayısıyla "düpedüz keyfî" de oldukları savıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Eleştirmeli ikicilik, yalnızca, normların ve normatif yasaların insan tarafından, daha özel olarak, onları tutmak ya da değiştirmek için alınmış bir karar ya da yapılmış bir anlaşma ile *konulup değiştirilebileceğini* savunur; dolayısıyla, buna göre normlardan manen sorumlu olan insandır – belki ilk düşünmeye başladığı zaman toplumda hazır bulduğu normlardan değil, ama onları değiştirmenin elinde olduğunu anladıktan sonra hoşgörmeye razı olduğu normlardan.

Normlar, onlardan ötürü ne doğayı, ne Tanrı'yı, hiç kimseyi, hiçbir şeyi değil, yalnızca kendimizi suçlayabileceğimiz anlamında insan-yapısıdırlar. Onları sakıncalı buluyorsak, elimizden geldiğince düzeltmek bizim görevimizdir. Bu son söz,

normları uylaşıma dayanıyor diye betimlemekle, onların keyfî olmaları gerektiğini, yahut normatif yasaların bir dizisinin yerine bir başkasının da pekâlâ olabileceğini anlatmak istemediğimi gösteriyor. Bazı yasa sistemlerinin düzeltilebileceğini, bazı yasaların başkalarından daha iyi olabileceğini söylemekle, daha çok, mevcut normatif yasaları (ya da toplumsal kurumları) gerçekleştirilmeye değer olduğuna karar verdiğimiz bazı norm ölçüleriyle karşılaştırabileceğimizi anlatmak istedim. Fakat bu ölçüler bile bizim kendi yapmamızdır; şu anlamda ki, onların lehine kararımız bizim kendi kararımızdır ve onları kabûllenme sorumluluğunu yalnız biz taşırız. Ölçüler, doğada bulunmaz. Doğa, olgulardan ve düzenliliklerden meydana gelir ve kendi içinde ne ahlâkî ne de gayri ahlâkîdir. Bu, dünyanın bir parçası olmamıza rağmen, ölçülerini doğaya uygulayan ve bu yoldan doğal dünyaya ahlâkı getiren biziz.[4] Biz, doğanın ürünleriyiz, fakat doğa bizi dünyayı değiştirmek, geleceği önceden görmek ve plânlamak, ahlâkça sorumluluğunu taşıdığımız – etkileri uzaklara kadar giden kararlar almak gücüyle birlikte yaratmıştır. Yine de sorumluluk ve kararlar, doğa dünyasına ancak bizimle girerler.

III

Bu tavrı anlamak için, bu kararların olgularla ilişkili olmakla birlikte, hiçbir zaman olgulardan (yahut olgu önermelerinden) çıkarılamayacağının anlaşılması önemlidir. Örneğin, köleliğe karşı koymak kararı, bütün insanların özgür ve eşit oldukları ve hiç kimsenin zincirler içinde doğmadığı olgusuna dayanmaz. Çünkü, herkes özgür doğsaydı bile, bazı insanlar belki başkalarını zincire vurmak isteyebilecek ve hatta onları zincire vurmaları gerektiğine inanabileceklerdir. Tersine, insanlar zincirler içinde doğsalardı bile, birçoklarımız bu zincirlerin kaldırılmasını isteyebilirdik. Yahut bu sorunu daha pekin olarak ortaya koymak için şöyle söyleyebiliriz: Örneğin, birçok kimselerin hastalık çektikleri olgusu gibi bir olgu değiştirilebilir sayılırsa, her zaman bu olgu karşısında başka başka birtakım tavırlar takınılabilir; daha belirli olarak, onu değiştirmeye kalkmak için bir karar alabiliriz; ya da böyle bir girişime karşı durmaya karar verebiliriz; yahut hiçbir harekete girişmemeyi kararlaştırabiliriz.

Bütün ahlâkî kararlar, bu yoldan, şu ya da bu olguyla, özellikle toplumsal yaşayışın bir olgusuyla ilişkilidirler ve toplumsal yaşayışın bütün (değişebilecek) olguları, birçok farklı kararın alınmasına yol açabilir. Bu durum da gösteriyor ki, kararlar hiçbir zaman böyle olgulardan ya da böyle olguların betimlemelerinden çıkarılamaz.

Fakat, kararlar, bir başka olgular sınıfından da çıkarılamaz; doğal yasaların yardımıyla betimlediğimiz doğal düzenliliklerini söylemek istiyorum. Kararlarımızın, uygulanabilmelerini istiyorsak, (insan fizyoloji ve psikolojisininkiler de dâhil olmak üzere) doğa yasalarına uygun olmaları gerektiği çok doğrudur; çünkü bu gibi

yasalarla çatışırlarsa düpedüz uygulanamazlar. Herkesin daha çok çalışıp daha az yemesi yolunda alınmış bir karar, örneğin, fizyolojik nedenlerden ötürü, belli bir noktanın ötesinde uygulanamaz; çünkü belli bir noktanın ötesinde, bu karar fizyolojinin belli doğal yasalarıyla uzlaşamaz. Aynı şekilde, herkesin daha az çalışıp daha çok yemesi yolunda alınmış bir karar da, ekonominin doğal yasaları da dâhil olmak üzere çeşitli nedenlerden ötürü, belli bir noktanın ötesinde uygulanamaz. (Aşağıda, bu bölümün 4'üncü ayrımında göreceğimiz gibi, toplum bilimlerinde de doğal yasalar vardır; bunlara, "sosyolojik yasalar" diyeceğiz).

Böylelikle, belirli kararlar belirli doğa yasalarıyla (ya da "değiştirilemez olgular"la) çatıştıkları için yürütülemez diye bir yana bırakılabilirler. Fakat, bu besbelli ki, herhangi bir kararın bu gibi değiştirilemez olgulardan mantıkça çıkarılabileceği anlamına gelmez. Daha doğrusu, durum şöyledir: İster değiştirilebilir, ister değiştirilemez türden, ne olursa olsun herhangi bir olgunun karşısında, onu değiştirmek isteyenlerden korumak gibi, korumamak gibi vb. çeşitli kararlar alabiliriz. Fakat söz konusu olgu, –ya değiştirilmesi var olan doğa yasaları bakımından imkânsız bulunduğu ya da başka nedenlerden ötürü, böyle bir değiştirme, değiştirmeyi yapmak isteyenler bakımından çok zor olduğu için– değiştirilemez türdense, onu değiştirmek yolunda alınacak herhangi bir karar düpedüz uygulanamayacaktır; aslında, bu gibi bir olguyla ilgili herhangi bir karar anlamsız ve önemsiz olacaktır.

Böylece, eleştirmeli ikicilik karar ya da normları olgulara indirgemenin olanaksızlığı üstünde ısrar eder; onun için de, bu tutum bir *olgular ve kararlar ikiciliği* diye anlatılabilir.

Fakat bu ikicilik de, saldırıya açık görünmektedir. Denebilir ki, kararlar olgulardır. Eğer belirli bir normu benimsemeye karar verirsek, bu kararın alınışının kendisi psikolojik, yahut sosyolojik bir olgudur ve bu gibi olgularla öteki olgular arasında ortak hiçbir şey bulunmadığını söylemek saçma olur. Normlar hakkındaki, yani benimsediğimiz normlar hakkındaki kararlarımızın, yetiştirilişimizin etkisi gibi, belirli psikolojik olaylara açıkça dayandığından kuşkulanılamayacağına göre, bir olgu-karar ikiliğini ortaya atmak ya da kararlarımızın olgulardan çıkarılamayacağını söylemek saçma görünmektedir. Bu eleştiri de, "karar"ı iki ayrı anlamda söz konusu edebileceğimizi göstererek karşılanabilir. Bir kere, alınmış, verilmiş, düşünülmüş, varılmış ya da konulmuş belli bir karardan söz edebiliriz; yahut bir karar verme eylemine bakarak, buna "karar" diyebiliriz. Bir karar, ancak ikinci anlamda olunca olgu diye anlatılabilir. Bu durum, daha başka bir sürü ifadede olanın aynıdır. Bir anlamda, herhangi bir kurula sunulan bir çözümden, bir başka anlamda da, kurulan bu çözümü benimseme sürecinden kurulun çözümü diye söz edebiliriz. Aynı şekilde, bize yapılan bir teklif, yahut telkinden bahsedebileceğimiz gibi, bir şeyi teklif, yahut telkin etme eylemine de "teklif" ya da "telkin" diyebiliriz. Buna benzer bir belirsizliğe, betimsel önermeler alanında da sık sık rastlanır. "Napoleon, St. Helena Adası'nda ölmüştür" önermesine bakalım. Bu önermeyi, betimlediği

olgudan, birincil olgu diyebileceğimiz Napoleon'un St. Helena'da öldüğü olgusundan ayırmakta yarar vardır. Bir tarihçi, diyelim Bay A, Napoleon'un hayat hikâyesini yazarken bu önermeyi kullanabilir. Böyle yapmakla, birincil olgu dediğimiz şeyi betimlemektedir. Fakat bu durumda, birincilden büsbütün başka, ikincil bir olgu da vardır: Bay A'nın bu önermeyi ortaya koyması. Bir başka tarihçi, Bay B, Bay A'nın hayat hikâyesini yazarken, "Bay A, Napoleon'un St. Helena'da öldüğünü söylemiştir" diyerek bu ikinci olguyu betimleyebilir. Böylelikle, betimleneni ikinci olgunun kendisi de bir betimleme olmaktadır. Fakat, kelimenin, "Napoleon, St. Helena'da ölmüştür" önermesine betimleme dediğimiz zamanki anlamından ayrılması gereken bir başka anlamında betimlemedir. Bir betimleme yapmak ya da ortaya bir önerme koymak, sosyolojik ya da psikolojik bir olgudur. Fakat, *yapılan betimleme, yapılmış olduğu olgusundan ayrılmalıdır.* Hatta betimleme, bu olgudan çıkartılamaz bile; aksi takdirde, "Napoleon, St. Helena'da ölmüştür"ün, "Bay A, Napoleon'un St. Helena'da öldüğünü söylemiştir"den geçerli olarak çıkarsanabilmesi gerekirdi ki, bu besbelli yapılamaz.

Kararlar alanında da durum böyledir. Bir kararın alınması, bir norm ya da ölçünün benimsenmesi bir olgudur. Fakat benimsenen norm ya da ölçü, bir olgu değildir. Çoğu insanların, "Çalmayacaksın" normunu kabûl ettikleri, sosyolojik bir olgudur. Fakat, "Çalmayacaksın" normu bir olgu değildir ve olguları betimleyen cümlelerden hiçbir zaman çıkarsanamaz. Belirli bir olgu karşısında, her zaman çeşitli ve hatta çatışan kararların mümkün olduğunu hatırlarsak, bu gerçeği apaçık kavrarız. Örneğin, çoğu insanların, "Çalmayacaksın" normunu benimsedikleri yolundaki sosyolojik olgu karşısında, hâlâ bu normu benimsemeye ya da benimsenmesine karşı koymaya karar vermek mümkündür; bu normu benimseyenleri teşvik etmek yahut tersine, onları bir başka norm benimsemeleri için ikna etmek imkânı vardır. Özetle, *bir norm ya da bir karar yahut diyelim, bir siyaset teklifi, öneren bir cümleyi, bir olguyu öneren bir cümleden çıkarmak mümkün değildir*; bu ise, norm ya da kararları *yahut teklifleri* olgulardan çıkarmanın olanaksızlığını söylemenin yalnızca bir başka yoludur.[5]

Normların insan-yapısı (bilinçli olarak düzenlendikleri anlamında değil, insanların onları yargılayıp değiştirebilecekleri, yani, onlardan bizim sorumlu olduğumuz anlamında, insan-yapısı) olduğu önermesi, çoğucası yanlış anlaşılmıştır. Bu konudaki hemen bütün yanlış anlamalar, temel bir kavrayış hatasından ileri gelmektedir; bu da, "uylaşım"ın "keyfîlik" demek olduğuna inanmak, istediğimiz herhangi bir normlar sistemini seçmekte özgürsek, bir sistemin herhangi bir başkası kadar iyi olacağını (yani, seçmenin hiçbir şey değiştirmeyeceğini) sanmaktır. Tabiî, normların uylaşıma dayandıkları yahut yapma oldukları görüşünün, bir miktar keyfîlik öğesinin işe karışacağına (yani, Protagoras'ın uzun boylu belirttiği üzere, aralarında bir seçim yapmak için pek sebep olmayan, başka başka norm sistemleri bulunabileceğine) işaret ettiğini teslim etmek gerekir. Fakat, yapma oluş hiç de tam

keyfîlik demek değildir. Matematik hesaplar, örneğin, yahut senfoniler veya tiyatro eserleri geniş ölçüde yapmadır, ama bundan bir hesap ya da senfoni yahut piyesin herhangi bir başkası kadar iyi olacağı sonucu çıkmaz. İnsan yeni yeni dil, müzik, şiir ve bilim dünyaları yaratmıştır; bunların en önemlisi, eşitlik, özgürlük ve zayıflara yardım yolundaki ahlâk istemlerinin dünyasıdır.[6] Ahlâk alanı ile müzik ya da matematik alanı arasında bir karşılaştırma yaparken, bu alanlar arasındaki benzerliklerin çok ilerilere gideceğini söylemek istemiyorum. Özellikle, ahlâk kararları ile sanat alanındaki kararlar arasında büyük bir fark vardır. Birçok ahlâk kararları, başka insanlar için ölüm-kalım yargılarıdır. Sanat alanındaki kararlar ise, çok daha zorunsuz ve önemsizdir. Onun içindir ki, bir kimsenin kölelikten yana ya da köleliğe karşı olmaya, tıpkı belli müzik ya da edebiyat eserlerini tutup tutmamaya karar verebileceği gibi karar verdiğini, yahut ahlâk kararlarının salt zevk sorunları olduğunu söylemek son derece yanıltıcı olur. Bunlar, dünyayı güzelleştirmek için ne yapılacağı ya da bu çeşitten başka lüksler hakkında kararlar da değildir; çok daha büyük zorunluluk taşıyan kararlardır. (Bütün bunlarla ayrıca karşılaştırınız: Bölüm 9). Burada yaptığımız karşılaştırmayla, yalnız şunu göstermek istedik ki, ahlâk kararlarının bize bağlı olduğu görüşü, onların büsbütün keyfî oldukları anlamına gelmez.

Normların insan-yapısı oldukları görüşüne, garip olmakla birlikte, bazıları bu tavırda dine karşı bir saldırı görerek itiraz etmişlerdir. Tabiî, bu görüşün dinin bazı biçimlerine, başlıca körükörüne otorite dinine, sihir ve tabuculuğa karşı bir saldırı olduğu teslim edilmelidir. Fakat, ben bunun kişisel sorumluluk ve vicdan özgürlüğü düşünceleri üstüne kurulmuş bir dine herhangi bir bakımdan karşı olduğunu sanmıyorum. Tabiî, aklımda özellikle Hıristiyanlık –hiç değilse, demokrat ülkelerde çoğucası yorumlandığı şekliyle Hıristiyanlık– var; her çeşit tabuculuğa karşı, "Onların eskiden ne örnekte, yasaya biçimsel bir bağlılığı ve yasanın buyurduğunu söylediğini işittin... ama ben sana derim ki..." diye konuşan; her keresinde yasanın gereklerini yalnızca biçimsel olarak yerine getirmeye karşı vicdanın sesini yükselten Hıristiyanlık.

Ahlâk yasalarını bu anlamda insan-yapısı olarak düşünmenin, onların bize Tanrı tarafından verildiği yolundaki dinci görüşle uyuşmaz olduğunu kabûl etmiyorum. Tarihsel olarak, her çeşit ahlâk, kuşkusuz, dinle başlamıştır; ama ben, şimdi tarih sorunlarıyla uğraşmıyorum. İlk ahlâkçı yasa-koyucunun kim olduğunu sormuyorum. Sâdece, önümüze konulmuş ahlâk yasalarını kabûl ya da reddetmekten sorumlu olanın biz ve yalnız biz olduğumuzu söylüyorum; gerçek peygamberlerle sahte peygamberler arasında ayrım yapması gereken biziz. Her çeşit normun Tanrı tarafından verildiği iddia edilmiştir. Eğer, eşitlik, hoşgörü ve vicdan özgürlüğü üstüne kurulan "Hıristiyan" ahlâkını, sırf tanrısal bir otoriteye dayandığı için kabûl ediyorsanız, yapınızı zayıf bir temele oturtuyorsunuz demektir; çünkü, eşitsizliğin Tanrı'nın iradesi olduğu ve inançsızları hoşgörmememiz gerektiği sık sık iddia edilmiştir. Ama, Hıristiyan ahlâkını, böyle yapmamız buyrulduğu için değil de,

alınması gereken doğru kararın bu olduğuna inandığınız için kabûl ederseniz, o zaman kararı veren siz olursunuz. Benim, kararları biz veririz ve sorumluluğu biz taşırız, diye ısrar edişim, bu yolda iman bize yardım edemez, gelenek ya da büyük örnekler esin kaynağı olamaz, etmemelidir – olmamalıdır demeye gelmemektedir. Ahlâk kararlarının yaratılmasının salt bir "doğal" süreç, yani fiziko-şimik süreçler çeşidinden bir süreç olduğu anlamını da taşımamaktadır. Gerçekten, ilk eleştirmeli ikici olan Protagoras, doğanın norm tanımadığını ve normların getirilmesinin insana bağlı ve insan başarılarının en büyüğü olduğunu öğretmiştir. Böylelikle o, Burnet'in deyişiyle, "insanı hayvanların üstüne yükseltenin kurumlar ve uylaşımlar olduğu" düşüncesini tutmuştur.[7] Fakat, insanın normları yarattığı, insanın her şeyin ölçüsü olduğu üstünde ısrar etmekle birlikte, Protagoras, insanın normları ancak doğaüstü yardımla yaratabileceğine inanmıştır. Onca, normları özgün ya da doğal duruma insan uygular, ama Zeus'un yardımıyla. Hermes'in insanlara bir adâlet ve şeref anlayışı vermesi, (bu ödül insanlara eşit dağıtılır) Zeus'un buyruğuyladır. Eleştirmeli ikiciliğin bu ilk açık anlatımının bizim sorumluluk duygumuzun dinci bir yorumuna nasıl yer verebildiği, eleştirmeli ikiciliğin dinci bir tutuma ne kadar az karşı olduğunu göstermektedir. Buna benzer bir yaklaşımın tarihi Sokrates'te de sezinlenebileceğini sanıyorum (bkz. Bölüm 10); Sokrates, dinsel inançlarıyla olduğu kadar vicdanıyla da her çeşit otoriteden şüphe etmeye zorlanmış ve âdil olduğuna güvenebileceği normları aramıştır. Ahlâkın özerkliği (otonomluğu) öğretisi din sorunundan bağımsızdır, fakat bireysel vicdana saygı gösteren her dinle uyuşabilir ve belki hatta, bu gibi her din için zorunludur.

IV

İlkin Protagoras ve Sokrates tarafından savunulan, olgular ve kararlar ikiliği ya da ahlâkın özerkliği üstünde bu kadar durmak yeter.[8] Ben öyle sanıyorum ki, bu ayrımın yapılması, toplumsal çevremizi akıl yoluyla kavramak için zorunludur. Ama doğaldır ki bu, bütün "toplumsal yasaların, normatif ve insan-yapısı olduğunu söylemek değildir. Tersine, toplumsal yaşayışın da önemli doğal yasaları vardır. Bunlara, sosyolojik yasalar demek uygun görünmektedir. Zaten, toplumsal yaşayışta hem doğal hem normatif, her iki çeşit yasaya rastladığımız içindir ki, onları açıklıkla ayırmak böylesine önemli olur.

Sosyolojik yasalardan ya da toplumsal yaşayışın doğal yasalarından söz ederken, Platon gibi tarihsicilerin ilgilendikleri evrimin olduğu varsayılan yasalarını pek düşünmüyorum; ama tarihsel gelişimlerin bu gibi düzenlilikleri olsaydı, onların formülleştirilmeleri de, besbelli, sosyolojik yasalar kategorisine girerdi. Ben daha çok, modern ekonomi teorilerinin formülleştirdikleri gibi yasaları, diyelim, milletlerarası ticaret teorisini yahut konjonktür kuramını göz önünde tutuyorum. Bunlar ve önemli başka sosyolojik yasalar, toplumsal kurumların işleyişiyle bağın-

tılıdır. (Karş. Bölüm 3 ve 9). Bu yasalar, toplumsal yaşayışımızda, diyelim, kaldıraç ilkesinin mekanik mühendislikte oynadığı role benzeyen bir rol oynarlar. Çünkü kurumlar, adalelerimizin gücünü aşan herhangi bir şeyi başarmak istediğimiz zaman kaldıraç gibi gereklidirler. Makineler gibi, kurumlar da iyi ya da kötü amaçlar için kullanabileceğimiz gücü arttırırlar. Tıpkı makineler gibi onların da işleyişlerinden ve en önemlisi, amaçlarından anlayan biri tarafından bilinçle bakılmaları gerekir, çünkü onları büsbütün otomatik olarak işleyecek biçimde yapamayız. Bundan başka, onların yapımı, toplumsal düzenlilikler üstüne –kurumlarla neler başarılabileceğine dâir sınırlar getiren– bir miktar bilgi de gerektirir.[9] (Bu sınırlar, örneğin, bir devri-dâim makinesi yapılamaz demeye gelen enerjinin sakımı kanununa hayli benzerler). Fakat temelinde kurumlar her zaman, belli bir amaç güderek düzenlenmiş belli normlara uyulması sağlanarak kurulurlar. Bu, özellikle bilinçli olarak yaratılmış kurumlar için doğrudur; fakat –büyük çoğunluğu oluşturan– insan eylemlerinin kastedilmemiş sonuçları olarak ortaya çıkmış olanları bile (Karş. Bölüm 14), şu ya da bu çeşidinden amaçlı eylemlerin dolaylı sonuçlarıdır ve işlemeleri geniş ölçüde, normlara uyulmasına dayanır. (Mekanik âletler bile, âdeta yalnız demirden yapılmazlar, demirle normların birleştirilmesinden, yani fizik şeyleri belirli normatif kurallara, plân ya da projelerine göre dönüştürerek yapılırlar). Kurumlarda, normatif yasalar ve sosyolojik, yani doğal yasalar sıkı bir şekilde birbirleriyle örülmüşlerdir, onun için kurumların işleyişini bu ikisi arasında ayrım yapmadan anlamak mümkün değildir. (Bu sözleri, çözüm vermekten çok, belli problemlere işaret etmek için söylüyorum. Daha özel olarak şunu belirtmek isterim ki, burada kurumlarla makineler arasında yaptığımız benzetme, özcü bir anlamda, kurumların makineler oldukları üstüne bir teori önerilmesi diye yorumlanmamalıdır. Tabiî, makine değillerdir. Biz burada, bir kurumun herhangi bir amaca hizmet edip etmediğini ve nelere yarayabileceğini kendimize sorarsak, yararlı ve ilginç sonuçlara varabileceğimiz tezini önermekle birlikte, her kurumun belli bir amaca hizmet ettiğini – âdeta, öz bir amacı olduğunu savunmuyoruz).

V

Önce de işaret edildiği üzere, saf ya da sihirli bir tekçilikten, normlar – doğal yasalar ayrımını açıklıkla kavrayan eleştirmeli bir ikiciliğe doğru gelişimin birçok ara basamakları vardır. Bu ara durumların çoğu, bir norm uylaşıma dayanırsa ya da yapma bir şeyse, büsbütün keyfî olması gerekirmiş gibi bir yanlış anlamadan doğmaktadır. Platon'un içinde hepsinden unsurlar taşıyan tutumunu anlamak için, önce bu arada durumlardan en önemli üçünü görmek lâzımdır. Bunlar da, (1) biyolojik natüralizm, (2) ahlâkçı yahut hukukçu pozitivizm, ve (3) psikolojik veya ruhçu natüralizmdir. Bu tutumlardan her birinin, güce tapmayı savunmak ve zayıfların haklarını korumak gibi, birbirine kökünden karşı ahlâk görüşlerini desteklemek için kullanılmış olması ilginçtir.

(1) Biyolojik natüralizm, ya da daha pekinlikle, ahlâkçı natüralizmin biyolojik türü, ahlâk yasaları ve devlet yasaları keyfî olmakla birlikte, bu gibi normları çıkarabileceğimiz değişmeyen ebedî doğa yasaları bulunduğu teorisidir. Biyolojik naturalist, yemek alışkanlıklarının, yani öğün sayısının ve yenilen yiyeceklerin çeşidinin uylaşımların keyfîliğine örnek olduğunu ileri sürebilir, ama şüphesiz bu alanda belirli doğa yasaları da vardır. Örneğin, bir kimse yetersiz gıda alırsa ya da gereğinden çok fazla yerse ölür. Böylece, tıpkı görünüşlerin ardında gerçekliklerin olması gibi, bizim keyfî uylaşımlarımızın gerisinde de değişmeyen birtakım doğal yasalar, özellikle biyoloji yasaları bulunduğu anlaşılır.

Biyolojik natüralizm yalnızca eşitlikçiliği savunmakta değil, eşitlik-düşmanı güçlünün yönetimi doktrinini savunmakta da kullanılmıştır. Bu natüralizmi ilk öne sürenlerden biri, onu güçlüler yönetmelidir, teorisini desteklemek için kullanan ozan Pindaros olmuştur. Ona göre,[10] güçlünün zayıfa dilediğini yapması, bütün doğada geçerli olan bir yasadır. Dolayısıyla, zayıfı koruyan yasalar yalnızca keyfî olmakla kalmazlar, aynı zamanda güçlünün özgür ve zayıfın onun kölesi olmasını buyuran gerçek doğa yasasının yapıntılı bozmalarıdır. Bu görüş, Platon tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır; hâlâ geniş ölçüde Sokrates'in etkisini taşıyan *Gorgias* diyalogunda bu tutuma saldırılır; bunun sözcülüğü *Devlet*'te Thrasymakhos'a yaptırılır ve ahlâk bireyciliğiyle özdeşleştirilir (gelecek bölüme bakınız); *Kanunlar*'da Platon, Pindaros'a daha az çatar, yine de onun görüşüne karşı hem daha iyi bir ilke hem de onun kadar doğaya uygun olduğunu söylediği, en bilgenin yönetimini, öne sürer (ayrıca bakınız, bu bölümde daha sonra verilen parça).

Biyolojik natüralizmin ilk insaniyetçi ve eşitlikçi biçimini ortaya atan Sofist Antiphon'dur. Doğayı doğrulukla ve uylaşımı yasayla (ya da "aldatıcı kanı"yla[11]) özdeşleştiren de odur. Antiphon, radikal bir natüralisttir. Çoğu normların yalnızca keyfî değil, doğrudan doğruya doğaya aykırı olduğuna da inanır. Ona göre, normlar dışarıdan uygulanırlar, oysa doğanın kurallarından kaçınılamaz. İnsanların koyduğu normları çiğnemek, onları koyanlar tarafından görülecek olursa sakıncalı ve hatta tehlikelidir; ama onlara bağlı bir iç zorunluluk yoktur ve onları çiğnemekten utanmak gerekmez; ayıplama ve cezalandırma, sâdece dışarıdan keyfî olarak zorlanan yaptırımlardır. Uylaşıma dayanan ahlâk üstüne yaptığı bu eleştirmeyi, Antiphon bir faydacılık ahlâkının temeline yerleştirir. "Burada andığımız eylemlerin birçoğunun doğaya aykırı olduğu görülür. Çünkü, bunlar daha az olabilecek yerde daha çok acıya yol açmış, daha çok olabilecek yerde daha az haz vermiş ve gereksiz haksızlıklar doğurmuştur."[12] Antiphon ayrıca, benlik-denetiminin gereğini de öğretmiştir. Eşitlikçiliğini şöyle formülleştirir: "Soylu doğana saygı ve hayranlık gösteririz, ama aşağı sınıftan doğana değil. Bunlar, barbarca alışkanlıklardır. Çünkü, doğanın nimetleri bakımından, ister Yunanlı, ister Barbar olalım, hepimiz her hususta eşit durumdayız... Hepimiz havayı ağzımızla, burnumuzla soluruz."

Buna benzer bir eşitçiliği Sofist Hippias dile getirmiştir; Platon onu, dinleyici-

lerinin karşısında şöyle konuşturur: "Baylar, ben hepimizin hısım, dost ve vatandaş olduğumuza inanıyorum; uylaşım hukukuna göre değilse bile, doğadan bu böyledir. Çünkü, doğada hısımlığın ifadesi benzerliktir; fakat insanlığın tiranı olan uylaşım hukuku, bizi doğaya aykırı birçok şeyi yapmaya zorlar."[13] Bu ruh, Euripides'in, "Her bakımdan yetkin ve özgür doğmuş insanla gerçekten eşit olabilen köleye, adı bile şerefsizlik getirir." sözleriyle anlattığı, Atina'nın (Bölüm 4'te andığımız) köleliğe karşı hareketiyle bağıntılıydı. Bir başka yerde de, Euripides şöyle der: "İnsanın doğa yasası eşitliktir." Gorgias'ın öğrencisi ve Platon'un çağdaşı olan Alkidamas'a göre, "Tanrı bütün insanları özgür yaratmıştır, kimse doğadan köle değildir." Yine Gorgias okulunun bir başka üyesi olan Lykophron da buna benzer görüşleri dile getirmiştir: "Soylu doğumun görkemi hayâlîdir ve ayrıcalıkları sâdece lâfa dayanır."

Platon ve öğrencisi Aristoteles, ileride (Bölüm 10'da), "Büyük Kuşak" akımı diyeceğim bu büyük insaniyetçi harekete karşı tepki göstererek, insanın biyolojik ve manevî eşitsizliği teorisini öne sürmüşlerdir. Yunanlılarla Barbarlar doğadan eşitsizdir; onların karşılıklı durumu, doğal efendilerle doğal kölelerin karşılıklı durumudur. İnsanların doğal eşitsizliği, birarada yaşamalarının nedenlerinden biridir; çünkü, doğanın onlara verdiği nitelikler birbirlerini tamamlar. Toplumsal yaşayış doğal eşitsizlikle başlar ve bu temel üzerinde devam etmesi gerekir. Bu doktrinleri ileride daha geniş ayrıntılarıyla inceleyeceğim. Bunlar şimdilik, biyolojik natüralizmin en farklı ahlâk doktrinlerini desteklemekte nasıl kullanılabileceğini göstermeleri bakımından işimize yarıyorlar. Normları olgulara oturtmanın olanaksızlığı hakkında yukarıda yaptığımız çözümlemenin ışığında, bu sonuç beklenmeyecek bir şey değildir.

Ancak böyle düşünceler, biyolojik natüralizm gibi çok tutunmuş bir teoriyi altetmeye belki yeterli olmayabilir; onun için, daha doğrudan iki eleştirme önermek istiyorum: Bir kere, şurası kabûl edilmelidir ki, (örneğin, çıplak gezmek ve yalnız çiğ şeyler yemek gibi) bazı davranış biçimleri başka biçimlerden daha "doğal" diye betimlenebilir; ve bazı kimseler bu durumun kendi içinde, bu normları yeğlemeyi haklı göstereceğine inanırlar. Fakat bu anlamda, sanatla ya da bilimle yahut hatta natüralizmden yana tartışmalarla ilgilenmek, besbelli doğal değildir. "Doğa"ya uygunluğun üstün bir ölçü olarak seçilmesi, sonunda pek az kimsenin razı olabileceği sonuçlara varır, insanı daha doğal bir uygarlık biçimine değil, hayvanlığa götürür.[14] İkinci eleştiri daha önemlidir. Biyolojik naturalist, bizim düpedüz "doğanın yasaları" uyarınca yaşayıp herhangi bir norm edinmemiz gerekmeyeceğine saflıkla inanmayacaksa, normların sağlık koşullarını vb. saptayan doğal yasalardan çıkartılabileceğini sanır. Kendisinin bir seçme yaptığı, bir karar aldığı gerçeğini, başka birtakım kimselerin belirli şeylere kendi sağlıklarından daha çok değer vermelerinin mümkün olduğunu (örneğin, tıp araştırmaları için bile bile hayatlarını tehlikeye atan birçoklarının bulunduğunu) görmezlikten gelir. Ve onun için, bir karar almadığına ya da normlarını biyoloji yasalarından çıkardığına inanmakla yanılır.

(2) Ahlâkçı pozitivizm, ahlâkçı natüralizmin biyolojik biçimiyle, normları olgulara indirgememiz gerektiği inancını paylaşır. Ama bu kez, olgular sosyolojik olgulardır, yani gerçekte var olan normlar. Pozitivizm, gerçekten konulmuş olan, onun için de pozitif bir varlığı bulunan yasalardan başka hiçbir norm olmadığını savunur. Öteki ölçüler gerçek-olmayan imgeler sayılır. Var olan yasalar, iyiliğin yegâne mümkün ölçüleridir: Var olan iyidir. (Güç haktır). Bu teorinin bazı biçimlerine göre, bireyin toplum normların yargılayabileceğini sanmak, büyük bir yanlış anlamadır; aslında, bireyin uyarınca yargılanması gerekli kurallar toplamını veren toplumdur.

Tarihsel bir olgu olarak, ahlâkçı (ya da maneviyatçı veya hukukçu) pozitivizm, çoğucası tutucu, hatta otoriteci olmuş ve sık sık Tanrı'nın otoritesini işe karıştırmıştır. Bu tutumun savları, bana öyle geliyor ki, normların varsayılan keyfîliğine dayanmaktadır. Ahlâkçı pozitivizm, var olan normlara inanmamız gerektiğini söyler, çünkü kendimize bulabileceğimiz daha iyi başka normlar yoktur. Buna karşı, "X'e inanmalıyız" normuna ne deneceği sorulabilir. Bu yalnızca var olan bir norm ise, bu normların lehine bir kanıt sayılamaz; yok eğer bizim sezgimize bir çağrı ise, o zaman da normları bizim bulabileceğimizi kabûl etmektedir. Bize normları kendimiz yargılayamayacağımız için, otoriteye bakıp benimsememiz gerektiği söylenecek olursa, o zaman da ne otoritenin haklı olup olmadığını yargılayabiliriz, ne de sahte bir peygamberin ardında olup olmadığımızı. Bu kez de, yasalar zaten keyfî olduğu için, hiç sahte peygamber olamayacağı, asıl olanın birtakım yasalar bulunması olduğu savunulursa, o zaman da biz kendi kendimize herhangi bir yasa bulunması neden bu kadar önemli oluyormuş? diye sorabiliriz; öyle ya, yasaların ötesinde başka ölçüler yoksa, niçin hiç yasamız olmamasını seçmeyelim? (Bu sözler, belki, otoriteci ya da tutucu ilkelerin çoğucası bir ahlâk nihilizminin, yani aşırı bir manevî şüpheciliğin, insana ve insanın olanaklarına karşı duyulan bir güvensizliğin anlatımı olduğuna benim niçin inandığımı gösterebilir).

Doğal haklar teorisinin, tarih boyunca çoğucası eşitlikçi ve insaniyetçi düşünceleri desteklemek için öne sürülmüş olmasına karşılık, pozitivist okul genellikle karşıt kampta yer almıştır. Bu, bir rastlantıdan pek başka bir şey değildir. Gösterilmiş olduğu üzere, ahlâkçı natüralizm çok farklı niyetlerle kullanılabilir. (Yakınlarda bu tutum, birtakım güya "doğal" hak ve ödevlerin "doğal yasalar" diye reklâmını yaparak, sorunu bütün bütün karıştırmakta kullanılmıştır). Öte yandan, insaniyetçi ve ilerici pozitivistler de vardır. Çünkü, bütün normlar keyfî ise, neden hoşgörülü olunmasın? İşte, pozitivist çizgi içinde insaniyetçi bir tavrı haklı göstermeye çalışmanın tipik bir yolu budur.

(3) Psikolojik ya da ruhçu natüralizm, bir bakıma, önceki iki görüşün bir bileşimidir ve en iyi olarak, bu görüşlerin tekyanlılıklarına karşı bir itiraz diye açıklanabilir. Bu sava göre, ahlâkçı pozitivist, bütün normların anlaşmaya dayandıklarını, yani, insanın ve insan toplumunun bir ürünü olduklarını söylüyorsa haklıdır; ama

bundan ötürü, onların insanın psikolojik yahut ruhsal tabiatının ve insan toplumunun doğal yapısının anlatımları olduğu gerçeğini görmezlikten gelir. Biyolojik naturalist ise, doğal normları çıkarabileceğimiz birtakım doğal amaç veya hedefler olduğunu varsaymakta haklıdır, fakat o da bizim doğal hedeflerimizin mutlaka, sağlık, haz ya da yemek, barınmak yahut üremek gibi hedefler olması gerekmediğini görmezlikten gelir. İnsan doğası öyledir ki, insanlar ya da hiç değilse bazı insanlar, yalnız ekmekle yaşamak istemezler, daha yüksek hedeflerin, ruhsal hedeflerin ardından giderler. Böylelikle, biz insanın gerçek doğal hedeflerini kendi gerçek doğasından çıkarabiliriz, – bu doğa da ruhsal ve toplumsaldır. Ve bunun ötesinde, hayatın doğal normlarını da insanın doğal hedeflerinden çıkarabiliriz.

Bu mâkûl görünüşlü tutumu, sanıyorum ki, ilkin Platon formülleştirmiştir. – Platon, buradan Sokratik ruh doktrininin, yani Sokrates'in ruhun bedenden daha değerli olduğu yolundaki öğretisinin etkisi altındaydı.[15] Bu tutumun bizim duygularımız açısından çekiciliği, kuşkusuz, öteki iki tutumdan çok daha güçlüdür. Böyle olmakla birlikte, bu da tıpkı ötekiler gibi, herhangi bir ahlâk kararıyla uyuşabilir – güce tapmayla olduğu kadar, insaniyetçi bir tavırla da. Çünkü biz, örneğin bütün insanlara bu ruhçu insan doğasını paylaşıyorlarmış gibi davranmaya karar verebiliriz; yahut Herakleitos'la birlikte çoğunluğun "hayvanlar gibi karınlarını doldurdukları" ve dolayısıyla aşağılık bir doğadan geldikleri ve ancak birkaç seçkinin insanların ruh topluluğuna lâyık oldukları üstünde ısrar edebiliriz. Buna uygun olarak, ruhçu natüralizm, "soylu"nun ya da "seçkin"in yahut "bilge"nin veya "doğal önder"in doğal ayrıcalıklarını haklı göstermek yolunda –özellikle Platon tarafından– çok kullanılmıştır. (Platon'un tutumu gelecek bölümlerde tartışılacaktır). Öte yandan, her insan bireyine "doğal haklar"ın tanınmasını istemek için, Hıristiyan ve başka[16] insaniyetçi ahlâk sistemlerinde, örneğin, Paine ve Kant tarafından kullanılmıştır. Ruhçu natüralizmin herhangi bir "pozitif", yani var olan normu savunmakta da kullanılabileceği açıktır. Çünkü, bu normların, insan doğasının bazı çizgilerini ifade etmiyor olsalardı yürürlükte bulunamayacakları her zaman söylenebilir. Bu yoldan, uygulamalı sorunlarla ruhçu natüralizm, geleneksel karşıtlıklarına rağmen, pozitivizmle birleşebilir. Aslında, natüralizmin bu biçimi öylesine geniş ve belirsizdir ki, herhangi bir şeyi savunmakta kullanılabilir. İnsanın başından geçmiş hiçbir şey yoktur ki, "doğal" olduğu iddia edilemesin; çünkü, bu doğasında olmasaydı nasıl başına gelebilirdi?

Bu kısa incelemeye dönüp bakınca, eleştirmeli bir ikiciliğin benimsenmesinin karşısına çıkan iki ana yönelim sezilebilir. Bunların birincisi, tekçiliğe doğru,[17] yani normların olgulara indirgenilmesine doğru bir genel yönelimdir. İkinci daha derindir ve ilkinin de temelini meydana getirmiş olması mümkündür. Bu yönelim, ahlâk kararlarımızın sorumluluğunun tamamıyla bizim olduğunu ve ne Tanrı'ya ne doğaya ne topluma ne tarihe, kendimizden başka hiçbir şeye yüklenemeyeceğini kabûl etmekten korkmamıza dayanmaktadır. Bütün bu ahlâk teorileri, yükü

üstümüzden alacak bir kimse ya da belki bir sav bulmaya çalışırlar.[18] Fakat, biz bu sorumluluktan kurtulamayız. Neyi otorite kabûl edersek edelim, kabûl eden biz oluruz. Bu basit noktayı kavrayamazsak, yalnız kendimizi aldatırız.

VI

Şimdi de, Platon'un natüralizmi ve tarihsiciliğiyle ilişkisi üstüne daha ayrıntılı bir çözümlemeye başlayacağız. Platon besbelli, "doğa" terimini hep aynı anlamda kullanmamaktadır: Bu terime verdiği en önemli anlamın, "öz" sözüne verdiği anlamla hemen hemen özdeş olduğunu sanıyorum. "Doğa" terimini bu yolda kullanma alışkanlığı, günümüzde bile özcüler arasında sürüp gitmektedir; onlar, örneğin, matematiğin doğasından [mahiyetinden] ya da tümevarımcı çıkarsamanın doğasından yahut "saadet ve sefaletin doğası"ndan söz ederler.[19] Platon, "doğa"yı bu yolda kullanırken, bu söz hemen neredeyse "Form" ya da "İdea"yla aynı şey demeye gelir; çünkü, yukarıda da gösterildiği gibi, bir şeyin Form ya da İdeası, aynı zamanda onun özüdür de. Doğalarla Form ya da İdealar arasındaki başlıca ayrılık, şöyle gibi görünmektedir: Duyumlanabilir bir şeyin Form ya da İdeası, gördüğümüz gibi, o şeyin içinde değildir, ondan ayrıdır; onun büyükbabası, atasıdır; fakat bu Form ya da baba kendisinden türeyenleri veya kendi ırkını meydana getiren duyumlanabilir şeylere birtakım unsurlar verir ki, işte bu unsurlar onun doğasıdır. Böylelikle, bu doğa bir şeyin doğuştan ya da özgün niteliği ve bu açıdan, iç özüdür; bir şeyin özgün gücü ya da yatkınlığıdır ve o şeyin Form ya da İdeasına benzeyişinin veya kendi Form ya da İdeasından içten pay alışının temelini oluşturan niteliklerinin hangi nitelikler olacağını belirler.

Buna uygun olarak, "doğal" olan, bir şeyde doğuştan yahut özgün ya da kutsal olandır; "yapma" [sunî] olan ise, insan tarafından sonradan değiştirilmiş ya da dıştan zorlamayla eklenmiş veya konulmuş olandır. İnsan "yapma"sının ["sanat"nın] bütün ürünlerinin, olsa olsa ancak duyumlanabilir "doğal" şeylerin kopyaları olduklarını Platon sık sık söyler. Fakat, bunlar da zaten tanrılık Form ya da İdeaların kopyaları oldukları için, sanat ürünleri ancak kopyaların kopyalarıdır, gerçeklikten iki kat uzaklaşmışlardır, onun için de akış hâlindeki (doğal) şeylerden bile daha az iyi, daha az gerçek ve daha az doğrudurlar.[20] Burada, Platon'un Antiphon'la[21] hiç değilse bir noktada anlaştığını görüyoruz: Doğayla uylaşım ya da yapma arasındaki karşıtlık, doğruyla yanlış, gerçeklikle görünüş, birincil ya da özgün olanla ikincil ya da insan-yapısı olan ve akıl bilgisine konu olanlarla aldatıcı kanıya konu olanlar arasındaki karşıtlığa tekabül eder. Platon'a göre, bu karşıtlık aynı zamanda "tanrısal işçiliğin türettikleri" ya da "tanrısal yapmanın [sanatın] ürünleri" ile "insanın onlardan çıkardıkları, yani insan yapmasının [sanatının] ürünleri" arasındaki karşıtlığa da tekabül eder,[22] Platon, içten değerini belirginleştirmek istediği her şeyin, yapma [sunî] olandan ayırmak üzere, doğal olduğunu savunur. Bundan ötürü, *Kanunlar*'da ruha bütün maddî şeylere oranla öncelik tanınması ve onun için de,

ruhun doğadan var olduğunun söylenmesi gerektiği üstünde ısrar eder: "Hemen herkes... ruhun gücünün ve özellikle ruhun kaynağının câhilidir. Onun şeylerin başta gelenleri arasında ve bütün cisimlerden önce olduğunu bilmezler... 'Doğa' sözü kullanılırken ilk yaratılan şeyler anlatılmak istenir; fakat bütün başka şeylerden önce gelen şeyin (belki, ateş yahut hava değil de) ruh olduğu ortaya çıktığına göre... ruhun bütün başka şeylerin ötesinde, kelimenin gerçek anlamıyla doğadan var olduğunu söylemek gerekir."[23] (Platon burada, ruhun Form ya da İdealara bedenden daha yakın olduğu yolundaki eski teorisini yeniden onaylamaktadır; bu teori, aynı zamanda Platon'un ölümsüzlük öğretisinin de temelini oluşturur).

Fakat Platon, ruhun başka şeylere oranla önceliğini ve onun için de "doğadan" var olduğunu öğretmekle kalmaz; insan hakkında olunca, "doğa" terimini sık sık, ruh güçlerine ya da hasletlere veya doğal yeteneklere ad olarak da kullanır, – bundan ötürü, bir insanın "doğa"sının o insanın "ruh"uyla hemen aynı şey olduğunu söyleyebiliriz; doğa bir kimsenin Form ya da İdeasından, ırkının tanrısal atasından pay almasını sağlayan tanrısal ilkedir. Ve yine, "ırk" terimi de sık sık pek benzer bir anlamda kullanılır. "Irk" aynı atadan türemekle bir birlik meydana getiriyorsa, ortak bir doğayla da birleşiyor demektir. Böylelikle, "doğa" ve "ırk" terimlerini Platon çoğucası özdeş olarak kullanır, örneğin "filozoflar ırkı"ndan ve "felsefeci doğası" olanlardan söz eder; öyle ki, bu terimlerin ikisi de "öz" ve "ruh" terimlerine adamakıllı yakındırlar.

Platon'un "doğa" teorisi, tarihsici metodolojisi için bir başka yaklaşım yolu açmaktadır. Genel olarak bilimin görevi, ele aldığı konuların gerçek doğasını incelemek olarak anlaşıldığına göre, insan toplumunun ve devletin doğasını incelemek de bir toplum ya da siyaset biliminin görevidir. Fakat, Platon'a göre, bir şeyin doğası o şeyin kaynağıdır, yahut hiç değilse kaynağı tarafından belirlenir. Dolayısıyla herhangi bir bilimin metotu, şeylerin kaynaklarının (ya da "neden"lerinin) araştırılması olacaktır. Bu ilke, toplumun ve siyasetin bilimine uygulanınca, toplumun ve devletin kaynağının incelenmesi gerektiği istemine varır. Ondan ötürü, tarih için tarih yapılmaz, toplum bilimlerinin tek metotu olarak tarihten yararlanılır. *Bu, tarihsici metodolojidir.*

İnsan toplumunun, devletin doğası nedir? Tarihsici metotlara göre, sosyolojinin bu temel sorusu, "toplumun ve devletin kaynağı nedir?" şeklinde yeniden formülleştirilmelidir. Platon'un *Kanunlar*'da[24] olduğu gibi, *Devlet*'te de verdiği karşılık, yukarıda ruhçu natüralizm diye anlattığımız tutuma uymaktadır. Toplumun kaynağı, bir uylaşım, bir toplum anlaşmasıdır. Ama yalnız bu değildir; daha çok doğal, bir uylaşımdır, yani insan doğasına, –daha pekinlikle söylemek gerekirse– insanın toplumsal doğasına dayanan bir uylaşım.

İnsanın bu toplumsal doğası, insan bireyinin yetkinsizliğinden kaynak alır. Sokrates'e karşı olarak,[25] Platon, insan doğasında saklı sınırlılıklardan ötürü insan bireyinin kendi kendine yeterli olamayacağını öğretmiştir. Platon'un insan yetkin-

liğinin çok farklı dereceleri olduğunu ısrarla belirtmesine rağmen, sayıları pek az olan görece yetkin insanlar bile, önünde sonunda (kendilerinden daha az yetkin olan) başkalarına dayanmak zorunda kalmaktadırlar; başka bir şey için değilse bile, hiç olmazsa kirli işlerin, beden işlerinin onlar tarafından görülmesi için.[26] Böylelikle yetkinliğe yaklaşan "ender ve seçkin doğalar" bile, topluma ve devlete dayanırlar. Bu gibi kimseler, yetkinliğe ancak devletin aracılığıyla ve devletin içinde ulaşabilirler; yetkin devlet, onlara gerekli "toplumsal ortam"ı hazırlar, bu olmazsa bozulup soysuzlaşmak zorundadırlar. Onun içindir ki, devleti bireyden üstün tutmak gerekir, çünkü ancak devlet kendi kendine yeterli ("*autark*"), yetkin ve bireyin zorunlu yetkinsizliğini düzeltmeye yetenekli olabilir.

Bunun için de, toplum ve birey arasında karşılıklı bir bağımlılık vardır. Biri varlığını ötekine borçludur. Toplum varlığını insan doğasına ve özellikle onun kendi kendine yeterli olmayışına borçludur; birey de, kendi kendine yeterli olmadığı için varlığını topluma borçludur. Fakat bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde, devletin bireye üstünlüğü çeşitli yollardan kendisini ortaya koyar; örneğin, yetkin bir devletin içindeki çürüme ve birliksizlik tohumunun devletin içinden değil de, bireylerinden çıkması gerçeğinde olduğu gibi – bu tohumun kökü insan ruhunun, insan doğasının yetkinsizliğindedir, yahut daha doğrusu, insan ırkının soysuzlaşmaya yatkın olması gerçeğindedir. Bu noktayı, yani siyasal çürüyüşün kaynağı ve insan doğasının soysuzlaşmasıyla bağıntısı konusunu şimdi ele alacağım; fakat önce, Platon'un sosyolojisinin bazı nitelikleri, özellikle onun toplum anlaşması teorisi ve devleti bir üstün-birey diye görüşü, yani biyolojik ya da organik devlet teorisi üstüne birkaç söz söylemek istiyorum.

Yasaların bir toplum anlaşmasından kaynaklandıkları teorisini ilkin Protagoras'ın mı, yoksa (teorisi gelecek bölümde tartışılacak olan) Lykophron'un mu ortaya attığı belli değildir. Her ne hâl ise, bu düşünce, Protagoras'ın uylaşımcılığıyla yakından ilişkilidir. Platon'un bilinçli olarak birtakım uylaşımcılık düşüncelerini, hatta bir anlaşma teorisini natüralizmiyle birleştirmiş olması, kendi içinde uylaşımcılığın asıl özgün biçiminde yasaları büsbütün keyfî saymadığının bir işaretidir ve Platon'un Protagoras üstüne sözleri bunu doğrulamaktadır.[27] Platon'un natüralizminin uylaşımcılık unsurunun ne kadar bilincinde olduğu, *Kanunlar*'daki bir parçada görülebilir. Platon burada siyasal otoritenin dayandırılabileceği çeşitli ilkeleri sıralar; bu arada, "Thebaili ozan Pindaros'un vaktiyle söylemiş olduğu gibi, doğaya uygun" bir ilke diye, Pindaros'un biyolojik natüralizminden (yukarıya bakınız), yani, "güçlülerin yönetmesi ve güçsüzlerin yönetilmesi ilkesi"nden söz eder. Platon, bu ilkeye karşı, uylaşımcılıkla natüralizmi birleştirdiğini göstererek bir başkasını savunur: "Fakat bir de, bilgelerin önderlik edip yönetmesi, bilisizlerin de onların ardından gitmesi diye hepsinden büyük bir ilke vardır; ve bu, Ey Pindaros, ozanların en bilgesi, doğaya aykırı değil, uygundur kuşkusuz; çünkü bunun gerektirdiği, dıştan zorlama olmayıp, karşılıklı rızaya dayanan bir yasanın gerçekten doğal egemenliğidir."[28]

Devlet'te, benzer bir yoldan natüralizm (ve faydacılıkla) birleştirilmiş uylaşımcı bir anlaşma teorisinin unsurlarına rastlanır. Bu kitapta, "Şehir ortaya çıkar" denildiğini görüyoruz, "çünkü bizler kendi kendimize yetmeyiz; ... yoksa şehirlerde yerleşmenin başka bir nedeni var mıdır? ... İnsanlar, bir yerde birçok yardımcı ... toplarlar, çünkü birçok şeye ihtiyaç duyarlar .... Ve birbirleriyle mallarını paylaşırken, biri pay alıp biri pay verirken, her biri bu yoldan kendi çıkarına bakmak istemez mi?"[29] Böylece, insanlar her biri kendi çıkarına bakmak için bir araya toplanırlar; bu da anlaşma teorisinin bir unsurudur. Fakat, bunun gerisinde insanların kendi kendilerine yeterli olmadıkları gerçeği, insan doğasının bir gerçeği vardır; bu da natüralizmin bir unsurudur. Bu unsur daha da ileriye götürülmüştür. "Doğadan, aramızda birbirine tıpatıp benzeyen iki kişi yoktur. Herkesin özel bir doğası vardır, kimi bir çeşit işe uygundur kimi bir başkasına; bir insanın birçok sanatta çalışması mı daha iyi olur, yoksa bir tek sanatta çalışması mı? ... Besbelli ki, teker teker herkes doğal yetilerine uygun olarak belli bir işte çalışırsa hem daha çok şey üretilecektir, hem daha iyi hem de daha kolay."

Bu yoldan, (bize Platon'un tarihsiciliğiyle tarihin materyalist yorumu arasındaki yakınlığı hatırlatan) ekonomik işbölümü ilkesi ortaya konulmuş olur. Fakat bu ilke, burada bir biyolojik natüralizm unsuruna, yani insanların doğal eşitsizliğine dayanmaktadır, önce, bu düşünce belli belirsiz bir biçimde, âdeta mâsumca ortaya konur. Fakat gelecek bölümde göreceğiz ki, uzaklara kadar giden sonuçları vardır; nitekim, gerçekten önemli tek işbölümünün, yönetenlerle yönetilenler arasındaki işbölümü olduğu anlaşılıyor – bunun ise, efendilerle köleler, bilgelerle bilisizler arasındaki doğal eşitsizliğe dayandığı söylenmektedir.

Platon'un tutumunda, biyolojik natüralizmin yanı sıra, hayli büyük bir uylaşımcılık unsurunun da bulunduğunu gördük; bu tutumun esas itibariyle, belirsizliğinden ötürü böyle birleşmelere rahatlıkla elveren ruhçu natüralizm tutumu olduğu düşünülecek olursa, gözlemimizin hiç de şaşırtıcı olmadığı anlaşılır. Natüralizmin bu ruhçu türü, belki en iyi, *Kanunlar*'da formülleştirilmiştir. Platon der ki: "İnsanlar en yüce ve en güzel şeylerin doğal ... aşağılarınınsa yapay olduklarını söyler. Bu kadarına katılmaktadır; ama sonra, "ateş ve su, toprak ve hava, hep doğadan vardır ... ve bütün normatif yasalar gayri tabiî ve yapaydırlar, doğru olmayan bâtıl inançlara dayanırlar." diyen materyalistlere saldırır. Bu görüşe karşı, önce, ne cisimlerin ne de unsurların değil, yalnız ruhun gerçekten "doğadan var"[30] olduğuna işaret eder (bu parçayı yukarıda aktarmıştım); ve buradan da, ruhtan çıktıklarına göre, düzenin de, hukukun da doğadan gelmekte olması gerektiği sonucunu çıkarır: "Ruh bedenden önce geliyorsa, o zaman ruha dayanan şeyler de" (yani, ruhsal konular da) "bedene dayananlardan önce gelişir demektir... Ve her şeye emir veren, her şeyi yönelten ruhtur." Bu görüş, "yasalar ve bir amaçla kurulmuş kurumlar doğadan var olurlar ve doğadan aşağı bir şeyden çıkmazlar, çünkü akıldan ve gerçek düşünceden doğarlar." yolundaki doktrine teori açısından temel olmaktadır. Bu,

ruhçu natüralizmin açık bir anlatımıdır; aynı zamanda, tutucu çeşidinden pozitivistçe inançlarla da birleştirilmiştir: "Düşünceli ve öngörülü yasamaya son derece güçlü bir yardımcı unsur, yasaların bir kez yazılıp da konuldu mu, artık hiç değişmemeleridir."

Bütün bunlardan anlaşılabilir ki, Platon'un ruhçu natüralizminden kaynak alan savlar, herhangi bir belirli yasanın "âdil" ya da "doğal" olma karakteri hakkında çıkabilecek hiçbir soruyu cevaplandırmaya yetenekli değildir. Ruhçu natüralizm, herhangi bir pratik soruna uygulanabilmek için çok fazla belirsizdir. Tutuculuktan yana birtakım genel savlar sağlamanın ötesinde pek bir şey yapamaz. Uygulamada, her şey büyük bir yasa-koyucunun (özellikle, *Kanunlar*'da verilen tablosunun, Platon'un kendisine bakarak yaptığı bir ben-portresi olduğu söz götürmeyecek, tanrısal bir filozofun; ayrıca bakınız Bölüm 8) bilgeliğine bırakılmıştır. Bununla birlikte, Platon'un ruhçu natüralizminin tersine, toplumla bireyin karşılıklı dayanışması teorisi daha somut sonuçlar vermektedir; eşitlik-düşmanı biyolojik natüralizmi de öyledir.

VII

Platon'un ideal devleti, kendi kendine yeterliğinden ötürü yetkin bir birey ve dolayısıyla, bireysel vatandaşı da, devletin yetkinsiz bir kopyası olarak gördüğüne yukarıda işaret etmiştik. Devleti bir çeşit üstün-organizma ya da *Leviathan* [Dev] yapan bu görüş, Batı düşüncesine devletin organik yahut biyolojik teorisi denilen kuramı getirmiştir. Bu teorinin dayandığı ilke ileride eleştirilecektir.[31] Burada önce şuna dikkati çekmek isterim ki, Platon bu teoriyi savunmamakta ve hatta formülleştirmemektedir bile. Fakat, onun yazıları bu teoriyi yeterince açıklıkla içermektedir; gerçekten de, devletle insan bireyi arasındaki temel benzetme, *Devlet*'in standart konularından biridir. Sözü gelmişken, bu benzetmenin devletinkinden çok, bireyin çözümlenmesini geliştirmeye yaradığını kaydetmekte fayda vardır. Platon'un (belki Alkmaeon'un etkisiyle) devletin biyolojik bir teorisini vermekten çok, insan bireyinin siyasal bir teorisini verdiği görüşü, belki savunulabilir.[32] Bu görüş, sanıyorum ki, Platon'un bireyi devletten daha aşağı ve onun bir çeşit yetkinsiz kopyası sayma doktrinine tamamıyla uymaktadır. Platon'un temel benzetmesini ortaya getirdiği yerde de böyle kullanılmaktadır; yani, bireyin ne olduğunu açıklamanın ve aydınlatmanın bir yöntemi diye. Şehrin bireyden daha büyük ve dolayısıyla incelenmesi daha kolay olduğu söylenir. Platon bunu, (adâletin doğasını) "araştırmamıza önce şehirde başlayalım, sonra bireyde devam edelim – hep benzer noktaları inceleyerek... Böyle olunca, aradığımız şeyi daha kolay farkedeceğimizi umamaz mıyız?" deyişinin nedeni olarak vermektedir.

Bu temel benzetmeyi ortaya koyuş biçiminden, Platon'un (ve belki okuyucularının da) onu besbelli doğru diye gördüğü anlaşılmaktadır. Bu, birlikli ve uyum-

lu bir "organik" devlet, daha ilkel çeşidinden bir toplum özleminin, nostaljisinin pekâlâ belirtisi olabilir. (Bkz. Bölüm 10). Platon, şehir devletinin küçük kalması ve ancak genişlemesi birliğini tehlikeye koymayacak ölçüde oldukça büyümesi gerektiğini söyler. Bütün şehir, doğası gereğince, çok değil, tek olmalıdır.[33] Platon böylelikle şehrin "tekliği"ni ya da bireyliğini belirginleştirir. Fakat, aynı zamanda insan bireyinin "çokluğu" ["çok-yanlılığı"] üstünde de ısrar eder. Bireyin ruhu ve devletin üç sınıfına –bekçiler, savaşçılar ve (hâlâ, Herakleitos'un demiş olduğu üzere "karınlarını hayvanlar gibi doldur"maya devam eden) işçiler ayrımına– karşılık, bireyin ruhunun da akıl, enerji ve hayvansal güdüler diye üçe bölünüşü üstüne yaptığı çözümlemede, Platon bu bölümleri birbirlerine "ayrı ve çatışan kimseler" imişçesine karşı koyacak kadar ileri gitmektedir.[34] Grote'ye göre, "Bize, böylelikle, insanın görünüşte Tek olmakla birlikte, gerçekte Çok olduğu... yetkin Devletin görünüşte Çok olmakla birlikte, gerçekte Tek olduğu söylenmektedir." Açıktır ki, bu, bireyin yetkinsiz bir kopyası olduğu devletin İdeal karakterine karşılıktır. Özellikle devletin ve belki dünyanın da, tekliği ve bütünlüğü üstünde böyle ısrar edilmesine "bütüncüllük"* denebilir. Platon'un bütüncüllüğü, ben öyle sanıyorum ki, önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz kabile kolektivizmiyle yakından ilgilidir. Platon, kabile yaşayışının yitirilmiş birliğine özlem duyuyordu. Toplumsal bir devrimin ortasında, değişen bir yaşayış ona gerçek değil diye görünmüştür. Ancak istikrarlı bir bütünün, sürekli bir kolektifin gerçekliği vardır – geçici bireylerin değil. Bireylerin bir toplamından ibaret olmayıp daha yüksek bir düzeyden "doğal" bir birim olan bütüne boyun eğmek birey için "doğal"dır.

Platon, toplumsal yaşayışın bu "doğal", yani, kabile ve kolektivist biçimi üstüne birçok fevkalâde sosyolojik betimlemeler verir. *Devlet*'te şöyle der: "Yasalar, yurttaşları ya inandırma ya da zorlama yoluyla bir birime sokarak... devletin bir bütün olarak refahını sağlamak için konulmuşlardır. Yurttaşlardan her birinin topluluğa yapabileceği bütün katkıları herkesin paylaşmasını yasalar buyurur. Ve devlete, herkes kendi başını alıp dilediği yola gitsin diye değil de, şehir düzenini sağlamca kurmaları için yararlanılacak kafada insanları sağlayan da yasalardır."[35] Bu bütüncüllükte duygusal bir estetikçilik, bir güzellik özlemi olduğu, örneğin, *Kanunlar*'daki şu sözden anlaşılabilir: "Her sanatçı... parçayı bütün için yapar – bütünü parça için değil." Aynı yerde, siyasal bütüncüllüğün de gerçekten klâsik bir formülü bulunmaktadır: "Sizler bütün için yaratıldınız – bütün sizler için değil." Bu bütünün içinde farklı bireyler ve birey grupları, doğal eşitsizlikleriyle kendi belirli ve pek eşitsiz görevlerini yapmalıdırlar.

Bütün bunlar gösteriyor ki, bazen devletten bir organizma diye söz etmemiş olsa bile, Platon'un teorisi devletin organik teorisinin bir biçimidir. Böyle olduğuna göre, onun bu teorinin yandaşlarından ya da daha doğrusu, başlatıcılarından biri diye betimlenmesi gerektiği şüphe götürmez. Bu teorinin ondaki kuruluşuna kişilikçi ya da psikolojik denebilir, çünkü Platon devleti genel bir yoldan şu ya da

bu organizmaya benziyor diye değil, insan bireyine, daha pekinlikle söylemek gerekirse, insan ruhuna benziyor diye betimlemektedir. Özellikle devletin hastalığı, birliğinin çözülmesi, insan ruhunun, insan doğasının hastalığıyla çakışmaktadır. Aslında, devletin hastalığı insanın –daha özel olarak, yönetici sınıf üyelerinin– doğasının bozulmasıyla yalnızca yanyana gitmez, aynı zamanda doğrudan doğruya onun ürünüdür. Devletin soysuzlaşmasındaki tipik aşamalardan her biri, insan ruhunun, insan doğasının, insan ırkının soysuzlaşmasında ona karşılık olan bir aşama tarafından meydana getirilir. Ve bu manevî soysuzlaşma, ırk soysuzlaşmasına dayanıyor diye yorumlandığı içindir ki, sonuç olarak Platon tarihsiciliğinin kuruluşunda en önemli payın, onun natüralizmindeki biyolojik unsura âit olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, ilk ya da yetkin devletin çöküş tarihi, insan ırkının biyolojik soysuzlaşmasının tarihinden başka bir şey değildir.

VIII

Geçen bölümde, Platon'un tarihsici toplum teorisinin başlıca güçlüklerinden biri, değişme ve bozulmanın başlangıcı sorunudur, demiştik. İlk, doğal ve yetkin şehir devletinin kendi içinde çözülme tohumunu taşıdığı varsayılamaz, "çünkü kendi içinde çözülme tohumunu taşıyan bir şehir, tek bu nedenden ötürü bile olsa yetkinlikten uzaktır."[36] Platon, suçu ilk ya da yetkin şehrin belirli ana kuruluş düzenine (anayasasına) yüklemektense, evrensel geçerliliği olan tarihsel, biyolojik ve belki hatta kozmolojik soysuzlaşmanın evrim yasasına atarak bu güçlüğü çözmek istemektedir:[37] "Türemiş olan her şey çürüyecektir." Fakat bu genel teori de tam doyurucu bir çözüm getirmez, çünkü yeterince yetkin bir devletin çürüme yasasından neden kurtulamayacağını açıklamamaktadır. Gerçekten de, ilk ya da doğal devletin yöneticileri eğitilmiş filozoflar olsaydılar, tarihsel çürüyüşten kaçınılabileceğine dâir Platon'da bir işaret vardır.[38] Fakat, yöneticiler böyle değillerdi. (Platon'un göksel şehrinin yöneticilerinden istediği gibi) matematik ve diyalektik eğitiminden geçmemişlerdi; soysuzlaşmadan kaçınabilmek için eugeniğin yüksek esrarlarına agâh edilmeleri, "bekçilerin ırkını saf tutma"nın ve damarlarındaki soylu madenleri işçilerin aşağı madenleriyle karıştırmamanın bilimine vâkıf olmaları gerekirdi. Fakat, bu yüksek esrarların açıklanması güçtür. Platon, matematik, akustik ve astronomi alanlarında, deneyden edinilen, kesinliğe erişemeyen ve bütünüyle aşağı bir düzeyden olan yalnızca (aldatıcı) kanı ile duyumsal deneyimden arınmış ve kesin olan salt akıl bilgisi arasında keskin bir ayrım gözetmektedir. Bu ayrımı, Platon eugenik (öjenik) alanına da uygular. Yalnızca ampirik bir üretme sanatı pekin olamaz. Yani, ırkı yetkin olarak saf tutamaz. Bu nokta, öylesine iyi şehrin, yani Form ya da İdeasına "böylelikle kurulmuş bir şehir zor sarsılır" denecek kadar çok benzeyen özgün şehrin yıkılışını açıklamaktadır. Platon, "fakat o işte böyle çözülür" diye sözüne devam eder ve üretme, Sayı, İnsanın Düşüşü teorilerini özetlemeye geçer.

Platon, kısırlık ve soysuzluktan kaçınılmak isteniyorsa, bütün bitki ve hayvanların belirli zaman sürelerine göre üretilmesi gerektiğini anlatmaktadır: Irkın yaşam uzunluğuyla ilgili olan bu süreler üstüne birtakım bilgileri en iyi devletin yöneticileri edinecekler ve üstün ırkın üretilmesine uygulayacaklardır. Ancak bu, rasyonel değil, yalnızca ampirik bir bilgi, "*algıdan yararlanan (ya da algıya dayanan) bir hesap*" olacaktır. (Aşağıda aktarılan ilk parçayla karşılaştırınız). Fakat hemen şimdi görmüş olduğumuz üzere, algı ve deneme hiç kesin ve güvenilir olamaz, çünkü onların konusu saf Form ya da İdealar değil, akış hâlindeki şeylerin dünyasıdır; bekçiler de daha iyi çeşidinden bilgi sağlayamayacakları için, üretme saf tutulamaz ve ırk soysuzlaşması içeriye süzülüp gider. Platon, sorunu şöyle açıklamaktadır: "Sizin ırkınıza gelince, yetiştirdiğiniz şehir yöneticileri yeterince bilge olabilirler, ama algıdan yararlanan hesabı kullandıkları için, ya iyi kuşaklar üretmenin ya da hiç olmamasının yolunu rastlantıyla buluvermeyeceklerdir." Salt rasyonel bir metotları olmadığı için,[39] "yanılacaklar ve bir gün ortaya yanlış yoldan çocuk çıkaracaklardır." Platon daha sonra, yüksek eugeniğin üstün yasasının anahtarı (ve insan ırkının Gerçek Süresini saptayan bir sayı) olan "Platonik Sayı"yı gösterecek salt rasyonel ve matematik bir bilim keyfetmek suretiyle hayli esrarlı bir biçimde bundan sıyrılmanın bir yolu olduğuna işaret etmektedir. Fakat, eski zamanların bekçileri Pythagorasçı sayı-mistikliğinin ve onunla birlikte, üretmenin bu yüksek bilgi anahtarının câhili oldukları için, başka bakımlardan yetkin olan devlet çürümekten kurtulamazdı. Esrarlı Sayısının sırrını biraz açıkladıktan sonra, Platon sözüne şöyle devam etmektedir: "Bu... sayı, iyi ya da kötü doğumların hâkimidir; sizin –bu sorunları bilmeyen– bekçileriniz gelinle damadı yanlış biçimde birleştirince de[40] doğacak çocukların ne doğası iyi olur ne de bahtı. Bunların en iyileri bile... babalarının iktidarını devralınca, liyakâtsizliklerini ortaya koyacaklar ve bekçi olur olmaz" müzik ve Platon'un özellikle belirttiği gibi, üretmeye göz kulak olmakta "bizi artık hiç dinlemez olacaklardır." "Böylelikle, işbaşına gelen yöneticiler, bekçilik görevlerine büsbütün uygunsuz düşecekler; yani (sizde olduğu gibi, Hesiodos'ta da bulunan) ırklardaki altın, gümüş, tunç ve demir madenlerini ayırt edecek yetenekte olmayacaklardır. Demir gümüşle, tunç altınla karışacak ve bu karışımdan da Çeşitlenme ile densiz Düzensizlik doğacaktır; bunların doğması ise Çatışma ile Hasımlığı ortaya çıkaracaktır. İşte, nerede olursa olsun, Anlaşmazlığın oluşumunu ve doğumunu böyle anlatmamız gerekir."

Platon'un Sayı ve İnsanın Düşüşü öyküsü budur. Onun tarihsici sosyolojisi ve özellikle, geçen bölümde tartıştığımız toplumsal devrimler üstüne temel yasası bu öyküye dayanır.[41] Çünkü, ırk soysuzlaşması yönetici sınıftaki birliksizliğin ve onunla birlikte bütün tarihsel gelişimin kaynağını açıklar. İnsan doğasının iç birliksizliği, ruhun ayrıklığı, yönetici sınıfın ayrıklığına yol açar. Ve Herakleitos'ta olduğu gibi, savaş, sınıf savaşı, her türlü değişimin –bu arada, toplumun çözülmesinin tarihinden başka bir şey olmayan insan tarihinin de– babası ve yürütücüsüdür. Görüyoruz ki, Platon'un idealist tarihsiciliği, sonunda, ruhsal değil, biyolojik

bir temele yaslanmakta, insan ırkının bir çeşit meta-biyolojisine dayanmaktadır.[42] Platon, yalnızca biyolojik bir devlet teorisi öneren bir naturalist değildir, – aynı zamanda, ortaya biyolojik ve ırkçı bir sosyal dinamik, bir siyasal tarih teorisi koyan ilk kişidir. Adam'a göre,[43] "Platonik Sayı, böylelikle, Platon'un 'Tarih Felsefesi'ni çerçeveleyen ortam olmaktadır."

Platon'un betimleme sosyolojisi üstündeki bu çizgilere bir özet ve bir değerlendirmeyle son vermenin uygun olacağını sanıyorum.

Platon, Sparta'nınki gibi kabileci ve kolektivist bir eski Yunan topluluğunu, şaşılacak kadar doğru, ama tabiî biraz idealleştirilmiş bir yoldan toparlayıp kurmayı başarmıştır. Böyle bir toplumun istikrarını tehdit eden güçleri, özellikle ekonomik güçleri çözümlemek, Platon'un bunu durdurmak için gerekli toplumsal kurumları olduğu kadar genel siyaseti de betimlemesini olanaklı kılmaktadır. Ayrıca, Platon, Yunan kent-devletlerinin ekonomik ve tarihsel gelişimlerinin rasyonel bir tablosunu da vermektedir.

Bu başarıları, içinde yaşadığı topluma karşı duyduğu nefret ve toplumsal yaşamın kabileci biçimi için duyduğu romantik sevgi gölgelemektedir. Platon'u, tutulamayacak bir tarihsel gelişme yasasını, yani evrensel soysuzlaşma ya da çürüme yasasını formüle etmeye sürükleyen işte bu tavrıdır. Bu tavır, başka bakımlardan yetkin olan çözümlemesindeki irrasyonel, fanatik ve romantik unsurların da sorumlusudur. Öte yandan, bakışını keskinleştiren ve böylelikle, başarılarını olanaklı kılan şey de, bu kişisel ilgisi ve tarafgirliği olmuştur. Platon, tarihsici teorisini, değişen görünür dünyanın, değişmeyen görünmez bir dünyanın çürümekte olan bir kopyasından ibaret bulunduğu yolundaki fantastik felsefe doktrininden çıkarmıştır. Fakat, tarihsici bir kötümserliği ontolojik bir iyimserlikle birleştirme yolundaki bu dâhice girişim, geliştirilince güçlüklere yol açmaktadır. Bu güçlükler, onu "psikolojizm",[44] (yani toplum, üyelerinin "insan doğası"na dayanır teorisi ile birlikte) mistik ve bâtıl inanışlara sürükleyerek, sonunda üretme üstüne sözde-rasyonel bir matematik teoriye varacak olan bir biyolojik natüralizmi benimsemeye zorlamıştır. Bunlar, Platon'un hayranlık verici teorik yapısının birliğini bile tehlikeye sokmuştur.

IX

Dönüp de bu yapıya bakarak, yer-plânını kısaca anlatabiliriz.[45] Büyük bir mimar tarafından tasarlanmış olan bu yer-plânı, Platon'un düşünüşündeki metafizik bir ikiciliği göstermektedir. Bu ikicilik, mantık alanında, tümelle tikel arasındaki karşıtlıkta kendisini ortaya koyar. Matematik kurgu alanında, Tek ile Çok arasındaki karşıtlıkta kendisini belli eder. Epistemoloji (bilgi teorisi) alanında ise, bu ikicilik, salt düşünceye dayanan akıl bilgisi ile belirli deneylere dayanan kanaât arasındaki karşıtlıktır. Ontoloji (varlık teorisi) alanında, bir, özgün, değişmez ve doğru

olan gerçeklik ile çok, değişen ve aldatıcı olan görünüşler arasındaki – saf varlık ile oluş, yahut daha pekinlikle söylemek gerekirse, değişme arasındaki karşıtlıktır. Kozmoloji alanında, türeten ile türeyen ve çürümesi gereken arasındaki karşıtlıktır. Ahlâkta, iyi, yani koruyan ile kötü, yani bozan arasındaki karşıtlıktır. Siyasette, yetkinliğe ve kendi kendine yeterliğe ulaşabilecek olan bir kolektif ile, devlet ile büyük halk kütlesi – yetkinsiz ve bağımlı kalacak ve özel nitelikleri devletin birliği uğruna bastırılmak gereken birçok bireyler ve belirli kişiler arasındaki karşıtlıktır. (Bakınız gelecek bölüm). Ben öyle sanıyorum ki, bütün bu ikicilik felsefesi, ideal bir toplum görüşüyle toplumsal alanda var olan nefrete şayan durum arasındaki ayrılığı, istikrarlı bir toplum ile devrim süreci içindeki bir toplum arasındaki ayrılığı hemen açıklayıvermek isteğinden kaynaklanmıştır.



3. KISIM

PLATON'UN SİYASAL PROGRAMI

6

TOTALİTER ADÂLET

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

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

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

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

Bu belli başlı öğelerden başkaları da çıkarılabilir, örneğin şunlar:

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

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

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

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

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

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

tün yanlış anlarız" diye uyarmayı gerekli bulmaktadır. Bu söz çok doğrudur besbelli; ama, açıktır ki, Platon'u devrimci bir düşünür ya da en azından bir ilerici diye görmek yaygın olmasaydı, anlamsız kaçardı. Fakat, Field'in kendi de Platon'a aynı çeşitten bir tam inanç göstermektedir; çünkü, giderek Platon'un zamanının "yeni ve yıkıcı yönelimlerine karşı güçlü bir muhalefet durumunda" olduğunu söylerken, onun da, bu yeni yönelimlerin yıkıcılığı üstüne Platon'un tanıklığını hemen düşünmeden kabûl ediverdiği apaçıktır. Özgürlüğün düşmanları, onu savunanları her zaman yıkıcılıkla suçlamışlardır. Ve hemen her zaman, saf ve iyi niyetli olanları kandırmayı da başarmışlardır.

Büyük idealistin idealleştirilmesi, yalnız Platon'un yazılarının yorumlanmasına değil, başka dillere çevrilmesine de sızmaktadır. Platon'un katı sözleri, çeviricinin bir insaniyetçinin neler söylemesi gerektiği üstüne tasarımına uymayınca ya yumuşatılmakta ya da yanlış anlaşılmaktadır. Bu eğilim, Platon'un *Politeia*'sının adının *Republic* (Cumhuriyet) diye çevrilmesiyle başlar*. Bu adı duyar duymaz, aklımıza hemen yazarın devrimci değilse bile liberal olduğu gelir. Fakat, *Republic* başlığı, bu çeşitten çağrışımlarla yüklü olmayan Yunanca *Politeia* sözünün *Res Publica* diye Latinceleştirilmesinin İngilizcedeki biçimidir; oysa doğru çeviri, "Ana Kuruluş", "Ana Düzen", yahut "Şehir Devleti" veya "Devlet" olması gerekirdi. Geleneksel "*Republic*" çevirisi Platon'un gerici olamayacağı yolundaki genel kanıya kuşkusuz katkıda bulunmuştur.

Platon'un İyilik, Adâlet ve sözü geçen öteki İdealar üstüne söylediği bütün o sözler karşısında, benim onun siyasal istemlerine insaniyetçilik-aleyhtarı ve katıksız totaliter deyişim, savunulması gereken bir tezdir. Bu savunmayı yapabilmek için, önümüzdeki dört bölümde tarihsiciliğin çözümlemesini bırakıp, sözü edilen ahlâk İdealarının ve Platon'un siyasal istemleri içindeki yerlerinin eleştirmeli bir incelemesine girişeceğim. Bu bölümde Adâlet İdeasını ele alacağım; bundan sonraki üç bölümde de, en bilge ve en iyiler yönetmeli öğretisiyle, Doğruluk, Bilgelik, İyilik ve Güzellik İdealarını.

I

"Adâlet"ten söz ederken, gerçekten ne demek isteriz? Ben bu çeşit sözsel sorunların pek önemli olduklarını sanmıyorum ve bu gibi terimler hep çeşitli anlamlarda kullanıldığı için, onlara kesin bir cevap verilmesinin olanağına da inanmıyorum. Bununla birlikte, çoğumuz sanırım, özellikle genel bakışı insaniyetçi olanlarımız, "Adâlet"le şöyle bir şeyler demek isteriz: (a) yurttaşlık yükü, yani toplum yaşayışında zorunlu özgürlük kısıtlamaları eşit dağıtılacak;[4] (b) yurttaşlar yasa önünde eşit muamele görecek – tabiî, şu şartlarla ki; (c) yasalar belirli yurttaşlara yahut gruplara veya sınıflara karşı lehte veya aleyhte bir ayrım gözetmeyecek; (d) mahkemeler tarafsız olacak; ve (e) devlet üyeliğinin yurttaşlara vereceği (yalnız yük-

lerden değil) nimetlerden de eşit pay alınacak. Platon, "adâlet"le buna benzer bir şeyler demek isteseydi, benim kalkıp da onun programına katıksız totaliter deyişim besbelli yanlış ve Platon'un siyasetinin kabûl edilecek insaniyetçi bir temele dayandığına inananlar ise haklı olurdu. Ama gerçek odur ki, Platon "adâlet" sözüyle büsbütün başka bir şey demek istemiştir.

Platon'un "adâlet"le demek istediği nedir? Ben diyorum ki, *Devlet*' te "âdil" sözünü "en iyi devletin çıkarına uygun" anlamında kullanmıştır: Peki, ya bu en iyi devletin çıkarı nedir? Katı bir sınıf bölünmesi ve sınıf yönetimi olmasını sağlayarak bütün değişimi durdurmak. Ben bu yorumumda haklıysam, o zaman Platon'un adâlet isteğinin siyaset programını totaliterlik düzeyinde bıraktığını söylememiz ve sâdece lâflara aldanmak tehlikesinden korunmamız gerektiği sonucuna varmamız lâzımdır.

Adâlet, *Devlet*'in merkez konusunu oluşturur; nitekim, bu diyaloun geleneksel altbaşlığı "Adâlet Üstüne"dir. Adâletin doğasını araştırmasında, Platon geçen bölümde sözünü ettiğimiz metotu kullanmaktadır:[5] Önce bu İdeayı devlette aramayı denemekte, sonra da ulaştığı sonucu bireye uygulamaya girişmektedir. Platon'un "Adâlet nedir?" sorusunu çabuk cevaplandırdığı söylenemez. Çünkü bu cevap, ancak Dördüncü Kitap'ta verilmektedir. Ona götüren düşünceleri bu bölümde daha sonra ayrıntılarıyla çözümleyeceğiz. Kısaca, bu düşünceler şöyledir:

Şehir, insan doğasının, gereksinimlerinin ve sınırlılıklarının üstüne kurulmuştur.[6] "Hatırlarsın, demiştik ve tekrar tekrar da söylemiştik, şehrimizdeki her bir kimse yalnız bir işle, o da doğasına en uygun olan işle uğraşmalıdır." Platon, bundan herkesin kendi işine bakması, dülgerin kendini yalnız dülgerliğe, ayakkabıcının ayakkabı yapmaya vermesi gerektiği sonucunu çıkarır. Böyle olmakla birlikte, iki işçi doğal yerlerini değişirlerse, bundan pek büyük bir kötülük gelmez. Fakat, doğadan işçi (ya da para-kazanıcı sınıfın üyesi) olan bir kimse... savaşçı sınıfa girmeyi becerirse; yahut savaşçının biri, lâyık olmadığı hâlde bekçiler sınıfına çıkabilirse... o zaman bu değişme ve el altından iş becerme şehrin çökmesi demek olur." Silâh taşımak bir sınıf ayrıcalığı olmalıdır, ilkesiyle yakından ilişkili bulunan bu savdan, Platon, üç sınıf arasında değişme ve karışmanın adâletsizlik ve dolayısıyla, karşıtının da adâlet olması gerektiği yolundaki sonul sonucunu çıkarmaktadır: "Şehirdeki her sınıf, yardımcılar ve bekçiler olduğu gibi, para-kazanıcı sınıf da, kendi işine baktığı zaman adâlet olur." Bu sonuç biraz ileride onaylanmakta ve özetlenmektedir: "Sınıflarının her üçü de kendi işine bakınca... şehir âdildir." Fakat, bu önerme de, Platon'un adâleti sınıf yönetimi ve sınıf ayrıcalığı ilkesiyle özdeşleştirdiği anlamına gelmektedir. Çünkü, her sınıfın kendi işine bakması gerektiği ilkesi, kısaca ve kabaca söylenince, *yönetici yönetir, işçi çalışır*[7] *ve köle köleliğini yaparsa devlet âdildir*, demektir.

Platon'un adâlet anlayışının, bizim yukarıda çözümlediğimiz alelâde görüşümüzden temelli ayrı olduğu görülecektir. Platon sınıf ayrıcalığına "âdil" demek-

tedir, oysa biz çoğucası, adâletten öyle bir ayrıcalığın yokluğunu anlıyoruz. Fakat, fark bundan da ileridir. Biz adâletle bireylere yapılan muamelede bir çeşit eşitlik gözetilmesini söylemek istiyoruz, oysa Platon adâleti bireyler arasındaki bir bağıntı olarak değil, bütün devletin sınıfları arasındaki bağıntıya dayanan bir niteliği olarak düşünmektedir. Devlet sağlıklı, kuvvetli, birlikli-istikrarlı ise, âdildir.

II

Ama, acaba Platon haklı mıdır? "Adâlet" acaba onun dediği anlama gelir mi? Ben, bu gibi bir soruyu tartışmak niyetinde değilim. Biri çıkar da, "adâlet"in bir sınıfın başkaldırılmaz hükümranlığı olduğunu söylerse, ben ona hemen adâletsizlikten yana olduğum karşılığını vermekten çekinmem. Başka kelimelerle anlatmak gerekirse, ben hiçbir şeyin sözlere dayanmadığına ve her şeyin benimsemeye karar verdiğimiz siyaseti çerçevelemek için yaptığımız önerilere ya da pratik istemlerimize dayandığına inanıyorum. Platon'un adâlet tanımının gerisinde ise, temelinde totaliter bir sınıf yönetimi isteği ve onu gerçekleştirme kararı vardır.

Ama, Platon başka bir anlamda haklı değil miydi? Onun adâlet düşüncesi, acaba Yunanlılar'ın bu sözü kullanışlarına uygun muydu? Acaba Yunanlılar "adâlet"le, "devletin sağlığı" gibi bütüncül bir şey demek istiyorlardı da, bizim Platon'dan yurttaşların yasa önünde eşitliği yolundaki modern adâlet düşüncemizi önceden bilmesini beklememiz büsbütün haksız ve tarihe aykırı değil midir? Gerçekten de, bu soru olumlu olarak cevaplandırılmış ve Platon'un bütüncül "sosyal adâlet" düşüncesi, geleneksel Yunan görüşünün, "Romalılar'ınki gibi özellikle hukukçu olmayan" daha çok "özellikle metafizikçi" olan "Yunan dehası"nın niteliğidir, denmiştir.[8] Fakat bu sav tutulamaz. Aslında, Yunanlıların "adâlet" sözcüğünü kullanışları, bizim bireyci ve eşitlikçi kullanışımıza gerçekten şaşılacak kadar çok benzemektedir.

Bunu göstermek için, ilkin (*Devlet*'ten daha önce olan) *Gorgias* diyaloğunda, halkın büyük kitlesinin tuttuğu ve yalnızca "uylaşım"a değil "doğa"ya da uygun düşen bir görüş olarak "adâlet eşitliktir" diyen Platon'a başvurabilirim. Platon'un natüralizminin etkisiyle, başka şeylerin yanı sıra bazı kimselerin doğadan köle doğdukları teorisini de geliştiren[9] Aristoteles'i tanık gösterebilirim. "Adâlet" teriminin eşitlikçi ve bireyci bir yorumunu yaymakta ondan daha az çıkarı olacak kimse bulunamaz. Ama "âdil olanın kişileşmişi" diye betimlediği yargıçtan söz ederken, Aristoteles, yargıcın görevinin "eşitliği yerine getirmek" olduğunu söylemektedir Ona göre, "bütün insanlar adâletin bir çeşit eşitlik olduğuna inanırlar" özellikle "kişilerle ilgili" bir çeşit eşitlik olduğuna. Hatta Aristoteles, Yunanca "adâlet" sözcüğünün, "eşit bölüm" anlamına bir kökten geldiğini de (ama burada yanlış olarak) sanmaktadır. ("Adâlet"in "yurttaşlar arasında ganimetlerin ve şereflerin paylaştırılmasında" bir çeşit "eşitlik" demek olduğu görüşü, Platon'un *Kanunlar*'daki gö-

rüşlerine uygundur; Platon orada ganimetlerin ve şereflerin dağıtımında iki türlü eşitliği ayrımlamaktadır – "sayılı" ya da "aritmetik" eşitlik ve "oranlı" eşitlik; ikincisinde, söz konusu kimselerin sâhip oldukları erdem, türeme ve servet dereceleri hesaba katılır ve bu oranlı eşitliğin "siyasal adâlet"i meydana getirdiği söylenir). Aristoteles demokrasinin ilkelerini tartışırken de şöyle demektedir: "Demokratik adâlet (oranlı eşitlikten ayrı olarak) aritmetik eşitliğin uygulanmasıdır." Bütün bunlar besbelli ki, adâletin anlamı üstüne onun kişisel izlenimlerinden ibaret değildir; Platon'dan sonra, *Gorgias*'ın ve *Kanunlar*'ın etkisi altında bu sözcüğün ne yolda kullanıldığı hakkında bir betimleme de değildir; daha çok, "adâlet" sözcüğünün evrensel ve yaygın olduğu kadar eski de olan kullanılışının anlatımıdır.[10]

Bu kanıtlar karşısında, bana öyle geliyor ki, adâletin *Devlet*'teki bütüncül ve eşitlik aleyhtarı yorumunun yeni bir tutum olduğunu ve halk adâletten bunun tam karşıtını anlarken Platon'un kendi totaliter sınıf hükümranlığını "âdil" diye sunmaya kalkıştığını söylememiz gerekmektedir.

Bu sonuç şaşırtıcı olduğu gibi, bir sürü soruya da yol açar. Adâlet, genel kullanışta eşitlik demekse Platon, *Devlet*'te onun eşitsizlik demeye geldiğini niçin iddia etmiştir? Bana, en olası cevap, halkı bunun "âdil" devlet olduğuna inandırarak totaliter devletine propaganda yapmak istemesi gibi gelir. Ama, önemli olan sözler değil de, bizim onlarla ne demek istediğimiz olduğuna göre, böyle bir girişime kalkışılmaya değer miydi? Değerdi, besbelli; bunun böyle olduğu günümüze değin okurların kendisinin içtenlikle adâleti –yani, onların uğrunda çabaladıkları adâleti– savunduğuna tam bir başarıyla inandırmış olması gerçeğinden de anlaşılabilir. Şurası da bir gerçektir ki, Platon böylelikle, eşitlikçiler ve bireyciler arasına kuşku yaymayı da başarmış ve bu gibi kimseler, onun otoritesinin etkisi altında kalarak kendi kendilerine, acaba Platon'un adâlet anlayışı kendilerininkinden daha doğru değil mi? diye sormaya başlamışlardır. "Adâlet" sözcüsü bizim için öylesine önemli bir hedefin sembolü olduğuna göre, onun uğruna her şeye katlanmaya ve onu gerçekleştirmek için ellerinden gelecek her şeyi yapmaya hazır öylesine çok kimse bulunduğuna göre, bu insaniyetçi güçleri kendi peşine takmak ya da hiç değilse eşitlikçiliği felce uğratmak, totaliterliğe içtenlikle inanmış biri için, besbelli ki izlenmeye değer bir hedeftir. Ama Platon, adâletin insanlar için bu kadar önemli bir anlamı olduğunu biliyor muydu? Biliyordu, çünkü *Devlet*'te şöyle der: "Bir kimse âdil olmayan (haksız) bir iş yapınca... cesaretini toplayamadığı doğru değil midir?.. Ama kendisine bir haksızlık yapıldığına inanınca da, azmi ve öfkesi birden parlamaz mı? Âdil olduğuna inandığı bir tarafta dövüşürken, açlığa ve soğuğa ve her çeşidinden güçlüğe katlanabileceği de o kadar doğru değil midir? Yenene kadar dayanmaz veya ereğine ulaşıp ya da kendi yok oluncaya değin heyecanlı hâlini muhafaza etmez mi?"[11]

Bunu okuduktan sonra, Platon'un imanın ve her şeyden çok, adâlete duyulan imanın gücünü bildiğinden kuşkulanamayız. *Devlet*'in bu imanı saptırmaya ve

onun yerine tam tersi bir imanı koymaya yöneldiğinden de kuşkulanamayız. Eldeki kanıtların ışığında, Platon'un ne yaptığını pekâlâ bildiği de bana son derece olası görünüyor. Eşitlikçilik onun baş düşmanıydı, o da eşitlikçiliği yıkmaya kalkışmıştı – şüphe yok ki, eşitlikçiliğin büyük bir kötülük ve büyük bir tehlike olduğuna yürekten inandığı için. Fakat eşitlikçiliğe saldırısı dürüst bir saldırı değildi. Platon, düşmanına açıkça karşı koymaya cesaret edememiştir.

Şimdi de, bu savını destekleyen kanıtları göstermeye geçeceğim.

III

Devlet, adâlet üstüne yazılmış herhâlde en ayrıntılı kitaptır. Burada adâletle ilgili türlü görüşler incelenir ve bu iş, bizi Platon'un tanıdığı önemlice teorilerden hiçbirini atlamadığına inandıracak bir biçimde yapılır. Gerçekten de, adâleti yeniden aramaya kalkmanın zorunluluğunun, ortadaki görüşlerden hiçbirinde onu ele geçiremeyişinden ileri geldiğini Platon açıkça imâ etmektedir.[12] Bununla birlikte, Platon'un mevcut teorileri araştırmasında ve tartışmasında, adâletin yasa önünde eşitlik ("*isonomia*") olduğu hiç söz konusu edilmemiştir. Bu boşluk ancak iki yoldan açıklanabilir. Ya eşitlikçi teoriyi önemsememiştir[13] ya da bile bile atlamıştır. Platon'un kendi teorisini güçlü bir biçimde ortaya koymak istediği için hasımlarının teorilerini çözümlemesi gerektiğini ve *Devlet*'in ne büyük bir itinayla yazıldığını düşünürsek, birinci seçenek çok az olası görünmektedir. Fakat, eşitlikçi teorinin ne denli yaygınlıkla tutulduğunu göz önüne alacak olursak, bu seçeneğin olasızlığı daha da belirgin olur. Bununla birlikte, Platon'un *Devlet*'i yazdığı zaman eşitlikçi teoriyi yalnızca tanımakla kalmayıp, onun öneminin de pekâlâ farkında olduğu kolaylıkla gösterilebileceği için, yalnızca olasılık taşıyan savlara dayanmamamız gerekir. Bu bölümde yukarıda (kesim II'de) anıldığı ve aşağıda (kesim VIII'de) ayrıntılarıyla gösterileceği üzere, eşitlikçilik, savunulduğu daha önceki *Gorgias*'ta hayli büyük bir rol oynamıştır ve eşitlikçiliğin fayda ve zararları *Devlet*'in hiçbir yerinde ciddiyetle tartışılmamasına karşın, Platon bu inancın etkililiği hakkındaki düşüncesini değiştirmemiştir, *Devlet*'in kendisi bunun yaygınlıkla tutulduğunun tanığıdır. *Devlet*'te eşitlikçilikten, yaygınlıkla tutulan demokratça bir inanış diye söz edilmekte, fakat aşağılayıcı bir tutum takınılmaktadır – hakkında işittiklerimiz ise, Atina demokrasisine karşı kötüleyici bir saldırıyla pek iyi bağdaştırılmış ve adâletin tartışma konusu olmadığı yerlere sokuşturulmuş birkaç hafifseyici sözden ibarettir.[14] Bundan ötürü, eşitlikçi adâlet teorisini Platon'un önemsememiş olması seçeneği bir yana bırakılmalıdır; kendisininkinin tam karşıtı olan etkili bir teoriyi tartışmanın gerekli olmadığını düşünmesi olasılığını da öyle yapmak gerekir. *Devlet*'te bu konudaki susuşunun yalnızca arasıra birkaç soğuk şakayla bozulmuş olması (anlaşılan, bunları öylesine beğenmiştir ki, söylememek elinden gelmemiştir),[15] ancak eşitlikçiliği tartışmadan bile bile kaçtığı gerçeğiyle açıklanmak gerekir. Bütün bunların karşısında, Platon'un okuyucularına önemli teorilerin hepsi-

nin incelendiği izlemini vermek yönteminin düşünce dürüstlüğü ölçütleriyle nasıl bağdaştırılabileceğini bilmiyorum; ancak şunu da eklemeliyiz ki, Platon'un bu eksiği, kuşkusuz, iyiliğine kesinlikle inandığı bir davaya kendisini gönülden vermiş olmasından ileri gelmektedir.

Platon'un bu konudaki hemen hiç bozulmayan sessizliğinin içeriklerini bütünüyle kavrayabilmek için, önce, onun tanıdığı durumuyla eşitlikçi akımın kendisinin nefret duyduğu her şeyi temsil ettiğini ve *Devlet*'le sonraki bütün eserlerinde öne sürdüğü kendi teorisinin, geniş ölçüde, yeni eşitlikçilik ve insaniyetçiliğin güçlü meydan okuyuşuna verilmiş bir cevap olduğunu açıklıkla görmeliyiz. Bunu iyice göstermek için, insaniyetçi akımın başlıca ilkelerini ele alıp onları, Platon'un totaliterliğinde kendilerine karşılık olan ilkelerle oranlayacağım.

İnsanîyetçi adâlet teorisinin başlıca üç istem ya da önerisi vardır: (a) tam eşitlikçilik ilkesi, yani "doğal" ayrıcalıkları temizlemek önerisi, (b) genel bireycilik ilkesi ve (c) devletin görev ve amacının yurttaşlarının özgürlüklerini korumak olması gerektiği ilkesi. Bu siyasal istem yahut önerilerden her birine, Platon'un tam karşıt bir ilkesi denk düşer: (a^1) doğal ayrıcalık ilkesi, (b^1) genel bütüncüllük ya da ortaklamacılık ilkesi ve (c^1) bireyin görev ve amacının devletin istikrarını sağlamak ve güçlendirmek olması gerektiği ilkesi. – Her birine bu bölümün IV, V ve VI'ncı kesimlerini ayırarak bu üç noktayı sırayla tartışacağım.

IV

Tam anlamıyla eşitlikçilik, devletin yurttaşlarına yansız davranılmasını istemektir. Yurttaşlara hak dağıtanların, doğum, aile bağı ya da servetle etkilenmemelerini istemektir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, eşitlikçilik "doğal" ayrıcalıklar tanımaz; ama yurttaşlar, güvendikleri kimselere belirli ayrıcalıklar verebilirler.

Bu eşitlikçi ilke, Platon'un doğumundan birkaç yıl önce, Perikles tarafından, Thukydides'in sakladığı bir söylevde, hayranlık verecek bir biçimde formülleştirilmiştir.[16] Bu söylevden Bölüm 10'da daha uzun parçalar aktaracağız, fakat iki cümlesini burada verebiliriz: Perikles "Yasalarımız," demektedir, "özel anlaşmazlıklarında herkese eşit adâlet dağıtır, ama başkalarından üstün olma savlarına da yüz çevirmeyiz. Bir yurttaş sivrilince, kamu hizmetlerinde yeğlenir – ama, bir ayrıcalık diye değil, bir lâyık olma ödülü olarak; yoksulluk da engel değildir..." Bu cümleler, gördüğümüz üzere, köleliğe bile saldırmaktan geri durmayan büyük eşitlikçilik akımının temel amaçlarından bazılarını dile getirmektedir. Perikles'in kuşağında bu akımı, hepsinden geçen bölümde parçalar verdiğimiz, Euripides, Antiphon, Hippias ve bir de Herodotos (Herodot)[17] temsil ediyordu. Platon'un kuşağındaki temsilciler ise, ikisinden de yukarıda sözler aktardığımız Alkidamas ile Lykophron idiler; bir başka destekleyici de, Sokrates'in en yakın arkadaşlarından Antisthenes'ti.

Platon'un adâlet ilkesi, besbelli, bütün bunlara tamamıyla karşıdır. O, doğal

önderler için doğal ayrıcalıklar istiyordu. Ama eşitlikçi ilkeyi nasıl çürütmeye çalışmış ve kendi istemlerinin haklı olduğunu nasıl kanıtlamıştır?

Geçen bölümden hatırlanacağı gibi, eşitlikçi istemlerin en iyi tanınan formüllerinden bazıları etkili olmakla birlikte, hayli su kaldıracak bir "doğal haklar" diliyle ortaya atılmıştır ve bu görüşün temsilcilerinden bazıları da insanların "doğal", yani biyolojik eşitliklerine işaret ederek isteklerini savunmuşlardır. Biz bu tartışmanın sorunumuzla ilgisiz olduğunu, insanların kimi bakımlardan eşit, başka bakımlardan ise eşitsiz olduklarını ve normatif istemlerin bu olgudan yahut herhangi bir başka olgudan çıkarılamayacaklarını görmüştük. Onun için, naturalist tutumun bütün eşitlikçileri niteliklendirmediğini ve örneğin, Perikles'in naturalist savlara dokunmadığını bile kaydetmek ilginçtir.[18]

Platon eşitlikçi öğretide natüralizmin zayıf bir nokta olduğunu çabucak bulmuş ve bu zayıflıktan sonuna kadar yararlanmıştır. İnsanlara eşit olduklarını söylemenin belli bir duygusal çekiciliği vardır. Fakat bu çekicilik, onlara başkalarından üstün ve başkalarının kendilerinden aşağı olduklarını söyleyen propagandanın çekiciliğiyle karşılaştırılırsa sönük kalır. Siz, uşaklarınızla, kölelerinizle, hayvandan farkı olmayan kol işçisiyle eşit misiniz? Bunu sormak bile gülünçtür. Platon, bu tepkinin olanaklarını kavrayarak, doğal eşitlik savına aşağılama, hafifseme ve alaya almayla karşı çıkanların ilki olmuşa benzemektedir. Bu durum, onu kullanmak istemeyen hasımlarının savlarına bile niçin illâki natüralistlik savların karıştırmak istediğini açıklar; bu yüzden, Perikles'in söylevi üstüne bir taşlama olan Meneksenos'ta, eşit yasa savlarıyla doğal eşitlik savlarını birleştirmek için ısrar eder; alayla, "Ana kuruluşumuzun temeli, doğum eşitliğidir," der. "Hepimiz kardeşiz ve bir ananın çocuklarıyız...; ve doğumun doğal eşitliği bizleri yasa önünde eşitliği gerçekleştirmemiz için zorlar.[19]

Daha sonra, Platon, *Kanunlar*'da eşitlikçiliğe cevabını şu formülle özetlemektedir: "Eşit olmayanlara eşit davranmak haksızlık doğurur.".[20] Aristoteles de bunu geliştirerek, "Eşitlere eşitlik, eşit olmayanlara eşitsizlik" formülünü ortaya atmıştır. Bu formül eşitlikçiliğe karşı standart itiraz denebilecek bir düşünceye işaret etmektedir: İnsanlar eşit olsaydılar eşitlik yetkin bir ilke olurdu, ama eşit olmadıkları ve eşit kılınamayacakları için, bu besbelli olanaksızdır. Görünüşte pek gerçekçi olan bu itiraz, aslında gerçekliğe son derece aykırıdır; çünkü siyasal ayrıcalıklar hiçbir zaman doğal karakter farklarına dayandırılmamıştır. Nitekim, Platon da *Devlet*'i yazarken bu itiraza pek güvenememiş olacak ki, orada demokrasiyi taşlamalarının birinde, "eşit olmayana eş eşitlik dağıtır" derken, bunu yalnızca bir kere kullanmıştır.[21] Sonra da, eşitlikçiliğe karşı başka bir şey söylemeyip onu unutmayı yeğlemiştir.

Özetle denebilir ki, Platon, Perikles gibi bir adamın tuttuğu eşitlikçi teorinin önemini hiçbir zaman küçümsememiştir; fakat *Devlet*'te onu hiç ele alıp incelememiş, yalnız saldırmıştır, ama dürüstlük ve açıklıkla değil.

Ya kendi eşitlikçiliğe karşılığını, doğal ayrıcalık ilkesinin doğruluğunu nasıl kanıtlamaya çalışmıştır? *Devlet*'te Platon üç ayrı kanıt öne sürer, ama bunlardan ikisine kanıt bile zor denir. Birinci kanıt,[22] devletin öbür üç erdemi incelendiğine göre, geri kalan dördüncünün, "kendi işine bakmak"ın "adâlet" olması gerektiği yolundaki sözdür. Ben, bunun bir kanıt olma niyetini taşıdığına inanmaktan çekiniyorum; ama öyle olmalı, çünkü, Platon'un baş konuşmacısı "Sokrates" bu söze, "Ben bu sonuca nasıl vardım, biliyor musun?" diyerek girmektedir. İkinci kanıt daha ilginçtir, zira Platon'un eşitlikçiliğe karşılığının, adâlet yansızlık olduğu hakkındaki alelâde (yani, eşitlikçi) görüşten çıkartılabileceğini göstermeyi denemektedir. Bu parçayı bütünüyle aktarıyorum. Şehrin yöneticilerinin aynı zamanda şehrin yargıçları da olacaklarından söz ederken, "Sokrates" şöyle demektedir:[23] "Peki, yargılamalarının amacı, hiç kimsenin bir başkasına âit olanı almasını ve hiç kimsenin kendisinin olandan yoksun kalmasını önlemek olmayacak mı?" Konuştuğu Glaukon'un cevabı da, "Evet"tir, "niyetleri bu olacak." –"Böylesi, âdil olacağı için mi?" – "Evet."– "Öyleyse, bize âit olanı korumanın ve kullanmanın adâlet olduğu üstünde herkes anlaşacak." Böylelikle, bizim alelâde adâlet anlayışımıza göre, âdil yargılama ilkesinin "kendine âit olanı korumak ve kullanmak" olduğu kanıtlanmış bulunmaktadır. Burada ikinci kanıt bitmekte ve bir kimsenin kendi sınıf ya da kastının yeri (ya da işi) olan kendi yerini korumasının (ya da kendi işine bakmasının) adâlet olduğu sonucuna varan, (aşağıda çözümleyeceğimiz) üçüncü kanıta geçilmektedir.

Bu ikinci kanıtın tek amacı, bize âit olanı korumamız gerektiği için, alelâde anlamıyla "adâlet"in kendi yerimizi korumamızı buyurduğunu okuyucunun iyice kafasına sokmaktır. Yani, Platon, okuyucularının şu çıkarsamayı yapmalarını istemektedir: "Bir kimsenin kendine âit olanı koruması ve kullanması âdildir. Benim yerim (ya da benim işim) benim kendimindir. Dolayısıyla, kendi yerimi korumam (ya da kendi işime bakmam) benim için âdildir." Bu çıkarsamanın ancak şunun kadar sağlam olduğu söylenebilir: "Bir kimsenin kendine âit olanı koruması ve kullanması âdildir. Sizin paranızı çalmak için yaptığım bu plân, benim kendimindir. Öyleyse, benim plânımı korumam ve onu kullanmam, yani sizin paranızı çalmam, benim için âdildir." Platon'un bizlerden yapmamızı istediği çıkarsamanın, "bir kimsenin kendine âit olan" deyiminin anlamıyla kabaca oynamaktan başka bir şey olmadığı açıktır. (Çünkü, sorun zaten adâletin, belli bir anlamda "bizim kendimizin," diyelim, "bizim kendi sınıfımızın" olan her şeye, salt bu nedenden ötürü, yalnızca bize âit şeyler diye değil de, değiştirilmez bir biçimde bize âit şeyler olarak bakmayı gerektirip gerektirmeyeceğidir. Fakat, Platon'un kendisi de buna inanmamaktadır; çünkü, böyle bir ilke komünizme geçişi besbelli olanaksız kılardı. Ya kendi çocuklarımızı korumamıza ne buyrulur?) Bu kaba söz cambazlığı, Platon'da, Adam'ın dediği gibi, "kendi Adâlet görüşüyle... sözcüğün yaygın anlamı arasında bir ortak nokta" bulmanın yoludur. İşte, gelmiş geçmiş filozofların en büyüğü adâletin gerçek doğasını keşfettiğine bizi böyle inandırmaya çalışır.

Platon'un sunduğu üçüncü ve son kanıt çok daha ciddîdir. Bu, bütüncüllük ya da kolektivistlik ilkesine bir çağrı olup, devletin istikrarını sağlamanın bireyin amacı olduğu ilkesiyle bağıntılıdır. Onun için, bu çözümlemede daha sonra, aşağıdaki V ve V'ıncı kesimlerde tartışılacaktır.

Fakat, bu noktalara geçmeden önce, Platon'un burada incelediğimiz "keşif"i anlatmasının başına koyduğu "Önsöz"e dikkati çekmek istiyorum. Bunu şimdiye kadar yaptığımız çözümlemelerin ışığında ele almak doğru olur. Bu ışık altında bakılınca, –Platon'un kendi deyişiyle– "uzun önsöz", okuyucuyu, aslında eleştirme yetilerini uyuşturmak için düzenlenmiş bir dizi dramatik araçlarla karşı karşıya koyarken, onu sanki bir tartışmanın içinde olduğuna inandırarak, "adâletin keşfi"ne hazırlamak üzere girişilmiş bir hünerbazlık diye görünmektedir.

Bilgeliğin bekçilere ve cesaretin yardımcılara özgü erdemler olduğunu keşfettikten sonra, "Sokrates" adâleti de keşfetmek için son bir çaba göstermek niyetini açıklar. "Şehrimizde keşfedilecek daha iki şey kaldı,"[24] der, "biri ılımlılık, sonuncusu da, bütün araştırmalarımızın asıl amacı olan şey, adâlet yani." – "Tastamam," diye yanıtlar Glaukon. Sokrates şimdi de, ılımlılıkla uğraşmamayı önerir. Ama Glaukon itiraz eder, Sokrates de bunu reddetmenin "uygunsuz" (ya da "haksızlık") olacağını söyleyerek razı olur. Bu küçük çatışma, okuyucuyu adâletin yeniden ortaya getirilmesine hazırlar: Ona, Sokrates'in adâleti "keşfetmek" için gerekli yeteneklere sâhip olduğunu düşündürür ve Glaukon'un, Platon'un tartışmayı sürüklemekteki düşünce dürüstlüğünü dikkatle izlediği hakkında güvenç verir, – öyle ki, onun kendisinin, okuyucunun denetlemesi hiç de gerekli değildir.[25]

Bundan sonra, Sokrates ılımlılığı tartışmaya geçer ve bunun işçiler için uygun tek erdem olduğunu keşfeder. (Sözü gelmişken belirtelim ki, Platon'un "adâlet"inin "ılımlılık"ından ayrımlanıp ayrımlanamayacağı yolundaki çok tartışılmış sorun, kolaylıkla cevaplandırılabilir. Adâlet *bir kimsenin kendi yerini koruması* demektir; ılımlılık ise, *bir kimsenin kendi yerini bilmesi*, yani daha açık söylemek gerekirse, onunla yetinmesi demektir. Karınlarını hayvanlar gibi dolduran işçilere, haddini bilmekten başka hangi erdem uygun düşerdi ki?) Ilımlılık da keşfedilince, Sokrates sorar: "Ya son ilke ne olacak? Adâlet değil mi, besbelli?" – "Besbelli." diye karşılık verir Glaukon.

Sokrates, "Şimdi," der, "azizim Glaukon, avcılar gibi yapıp, onun saklandığı yeri sarmalı ve dikkat edip kaçmasına izin vermemeliyiz; çünkü belli ki, adâlet buralarda bir yerde olmalı. En iyisi, sen çık da bak. Önce sen görürsen, bana da seslen!". Tabiî Glaukon, tıpkı okuyucu gibi, böyle bir şey yapamaz ve Sokrates'ten öne geçmesini yakarır. "Öyleyse dualarını üstümden eksik etme." der Sokrates, "Ve ardımdan gel." Fakat Sokrates bile, alanı "çalı çırpıyla kaplı olduğu için sapa" bulmaktadır, "burası karanlık ve dolaşması güç"tür. "Ama," der, "devam etmeliyiz." Onun üzerine, "Devam etmek mi? Dolaşmaya, yani tartışmaya? Ama biz buna baş-

lamadık bile. Buraya kadar söylediklerinde ise, anlamın zerresi yoktu," demek yerine, Glaukon ve onunla birlikte saf okuyucu uysallıkla cevap verir: "Evet, devam etmeliyiz." Şimdi de, Sokrates, "bir parıltı gördüğü"nü müjdeler (biz görmedik) ve heyecanlanır: "A, A!" diye bağırır, "Glaukon! Bir iz var gâliba! Sanırım, av elimizden kurtulamayacak artık!" – "İyi haber," diye cevap verir Glaukon. "Şerefime," der Sokrates, "pek aptallık ettik, uzakta aradığımız, başından beri ayağımızın altındaymış da göremedik onu!" Bu çeşit sözler ve yinelemeleri Sokrates daha bir hayli sürdürür; okuyucunun duygularını dile getiren Glaukon ise onun sözünü keser ve Sokrates'e ne bulduğunu sorar. Fakat Sokrates, yine yalnızca, "Durmadan ondan söz ediyorduk da, onu anlattığımızı bilemedik bir türlü," deyince, Glaukon, okuyucunun da sabrının tükendiğini anlatan bir biçimde, "Bulduğunun ne olduğunu duymak isteyen bir insan için, bu önsöz biraz uzun sürdü," diye söylenir. Ancak bunun üzerinedir ki, Platon özetlediğim iki kanıtı ortaya dökmeye yanaşır.

Glaukon'un son sözü, Platon'un bu "uzun önsöz"de ne yaptığının bilincinde oluşunun bir işareti sayılabilir. Ben bunu, okuyucunun eleştirme yetilerini uyutmaya –hayli başarıyla– yönelen ve sözden renkli hava fişeklerini dramatik bir biçimde göz önüne sererek, onun dikkatini bu usta diyalog parçasının düşünsel yoksulluğundan beri çelmeye çalışan bir girişimden başka bir şey diye yorumlayamıyorum. İnsanın, Platon kendi zayıflığını ve onu nasıl saklayacağını biliyordu, diyesi geliyor.

V

Bireycilik (*individualism*) ve ortaklaşacılık (*collectivism*) sorunu, eşitlik ve eşitsizlik sorunuyla yakından ilgilidir. Bunu tartışmaya girişmeden önce, terimler üstüne birkaç söz söylemek gerekli görünüyor.

"Bireycilik" (*individualism*) terimi, (Oxford sözlüğüne göre) iki ayrı anlamda kullanılabilir: (a) ortaklaşacılığın karşıtı ve (b) özgeciliğin [*altruism* – diğergâmlık] karşıtı olarak. Bu anlamlardan ilkini anlatan başka bir sözcük yoktur, ama ikincisinin "bencillik" ya da "hodgâmlık" gibi anlamdaşları bulunmaktadır. Onun için, ben bundan böyle "bireycilik" terimini yalnızca (a) anlamında kullanacağım, (b) anlamını söylemek isteyince de, "bencillik" diyeceğim. Küçük bir tablo faydalı olabilir;

(a) Bireycilik karşıtı	(a') Ortaklaşacılık
(b) Bencillik karşıtı	(b') Özgecilik (Diğergâmlık)

Normatif yasa derlemeleri bakımından bu dört terim, belirli tutum ya da istem yahut karar veya önerileri anlatmaktadır. Bunlar, zorunlu bulanıklılıklarına karşın, öyle sanıyorum ki, örnekler verilerek kolaylıkla açıklanabilir ve buradaki amacı-

mız için yeterince kesinlikle kullanılabilirler. Platon'un bütüncüllüğünü tartışırken bu zaten hayli alıştığımız bir tutum olduğuna göre, ortaklaşacılıkla başlayalım.[26] Platon'un, bireyden bütünün çıkarlarına –bu bütün, ister evren, şehir, kabile, ırk, ister başka herhangi bir ortak topluluk olsun– boyun eğmesini istemesi, geçen bölümde aktardığımız birkaç parçayla anlatılmıştı. Yine bunlardan birini, ama bu kez daha tam olarak verelim:[27] "Parça bütün için var olmuştur –bütün parça için değil... Sizler bütün için yaratıldınız– bütün sizin için değil." Bu sözler, yalnızca bütüncüllük ve ortaklaşacılığı anlatmakla kalmaz, aynı zamanda (asıl metinde bu cümlelerin başına konulmuş girizgâhtan da görülebileceği üzere), Platon'un bilincinde olduğu, çok güçlü bir duygusal çekiciliği de anlatır. Bu çekicilik, çeşitli duygulara seslenmektedir; örneğin, bir grup ya da kabileden olmak özlemine. İçinde taşıdığı öğelerden biri de, bencilliğe karşı ve özgecilikten yana bir ahlâksal çekiciliktir. Platon, eğer kendi çıkarlarınızı bütünün uğruna feda edemiyorsanız, sizin bencil olduğunuzu anlatmak ister.

Oysa, bizim küçük tabloya bir bakıvermek, bunun böyle olmadığını göstermeye yetecektir. Ortaklaşacılık, bencilliğin karşıtı olmadığı gibi, özgecilikle de özdeş değildir. Ortaklaşa ya da grup bencilliği, örneğin, sınıf bencilliği pek yaygın bir şeydir (Platon da, bunu pekâlâ bilmektedir);[28] bu da kendi başına ortaklaşacılığın bencilliğe karşıt olmadığını yeteri kadar açıklıkla göstermektedir. Öte yandan, ortaklaşacılığa karşı biri, yani bireyci bir kimse de aynı zamanda özgeci olabilir; başka bireylere yardım etmeye hazır bulunabilir. Bu tutumun, en iyi örneklerinden biri, belki romancı Dickens'tir. Onda, bencilliğe karşı tutkun nefretin mi, yoksa bütün insanî zayıflıklarıyla birlikte, bireylere duyduğu coşkun ilginin mi daha güçlü olduğunu söylemek zordur ve bu tavır, yalnızca bizim şimdi ortaklaşa birimler ya kolektifler[29] dediğimiz şeylerden değil, hatta somut bireyler yerine belirsiz gruplara karşı yönelmiş olursa, gerçekten gönül verilmiş bir özgecilikten bile bir hoşlanmazlık duygusuyla birleştirilmiştir. (Okuyucuya, *Bleak House*'taki "kamu görevlerine kendini adamış bir bayan" karakterini, Mrs. Jellyby'i hatırlatmak isterim). Bu örnekler, sanırım, terimlerimizin dördünün de anlamını gereğince açıklamakta ve tablomuzdaki terimlerden herhangi birinin karşı sıradaki iki terimden her biriyle ayrı ayrı birleştirilebileceğini göstermektedir (bu durumda olanaklı dört bileşim vardır).

Platon'un ve çoğu Platoncuların, (örneğin, Dickens'ınki gibi) özgeci bir bireyciliğin var olamayacağını düşünmeleri ilginçtir. Platon'a göre, ya ortaklaşacı olunur ya da bencil; bu düşünüşte, her türlü özgecilik ortaklaşacılıkla ve her türlü bireycilik de bencillikle özdeşleştirilmiştir. Bu, yalnızca sözlerle ilgili bir terminoloji sorunu değildir; çünkü, Platon dört yerine ancak iki bileşim olanağı tanımaktadır. Bu durum, ahlâk sorunları üstüne kurgusal tasarımlamalarda –günümüzde bile süregelen– hayli karışıklık yaratmıştır.

Platon'un bireyciliği bencillikle birleştirmesi, bireyciliğe saldırmasında oldu-

ğu kadar, ortaklaşacılığı savunmasında da ona güçlü bir silâh sağlamıştır. Ortaklaşacılığı savunurken, bencilliğe karşı insaniyetçi duygularımıza seslenebilmekte; saldırıya geçince de, bütün bireycileri bencil, kendilerinden başka bir şeye bağlanmaktan yeteneksiz diye damgalayabilmektedir. Bu saldırı, Platon tarafından bizim anladığımız anlamda bireyciliğe, yani insan bireylerinin haklarına karşı yöneltilmekle birlikte, besbelli pek başka bir hedefe, bencilliğe vurmaktadır. Ama bu başkalığı, Platon ve çoğu Platoncular hep görmezlikten gelirler.

Platon niçin bireyciliğe saldırmaya çalışmıştır? Ben öyle sanıyorum ki, silâhlarını bu hedefin üstünde denerken ne yaptığını pekâlâ biliyordu; çünkü, bireycilik, yeni insaniyetçi sistemin savunma düzeni içinde belki eşitlikçilikten bile daha önemli bir yer tutmaktaydı. Bireyin kurtuluşu, gerçekten de, kabileciliğin çöküşüne ve demokrasinin doğuşuna yol açan büyük ruh devrimi olmuştu. Platon'un keskin sosyolojik sezgisi, düşmanıyla nerede karşılaşsa onu şaşmaz bir biçimde farketmesiyle kendisini göstermektedir.

Bireycilik, eski sezgisel adâlet düşüncesinin bir bölümüydü. Adâletin Platon'un söylediği gibi, devletin sağlık ve uyumu değil de, bireylere belli bir yolda davranmak olduğunu, Aristoteles hatırlanacağı üzere, "adâlet, kişilerle ilgili bir şeydir."[30] diyerek belirtmiştir. Bu bireycilik unsuru, Perikles'in kuşağında da ısrarla belirtilmişti. Perikles'in kendisi, yasaların "özel anlaşmazlıklarında herkese eş olarak" eşit adâlet güvencesi vermeleri gerektiğini açıkça söylemiştir; ama bundan daha ileri de gitmiştir: "Biz," demektedir, "komşumuz dilediği yoldan gitmeyi seçerse, onu tedirgin etmeyi üstümüze görev saymıyoruz." (Bunu, Platon'un[31] devlet insanları, "her biri kendi yoluna gitsin diye başıboş bırakmak için..." türetmez görüşüyle karşılaştırınız). Perikles, bu bireyciliğin özgecilikle bağlanmasında ısrar etmektedir: "Bize... haksızlığa uğrayanları korumayı asla unutmamamız gerektiği öğretildi"; söylevinin en yüksek noktasına da, "mutlu bir bağsızlık ve kendine güvenme" havası içinde büyüyen Genç Atinalı'nın betimlenmesiyle ulaşılmaktadır.

Özgecilikle birleştirilen bu bireycilik, bizim Batı uygarlığımızın temeli olmuştur. Hıristiyanlığın ana öğretisi budur (Kutsal Yazılar, "komşunu sev" der, "kabileni sev" demez); bizim- uygarlığımızdan kaynak alan ve ona canlılık veren bütün ahlâk öğretilerinin tam ortasında duran düşünce de budur. Bu, aynı zamanda Kant'ın esas uygulamalı öğretişidir de ("insan bireylerini her zaman amaç olarak tanı ve onları kendi amaçların için salt araç diye kullanma."). İnsanın ahlâkça gelişmesinde böylesine güçlü olmuş başka hiçbir düşünce yoktur.

Platon, bu öğretide kendi kast devletinin düşmanını görmekte haklıdır ve çağının "yıkıcı" öğretileri içinde başka hepsinden çok ondan nefret etmiştir. Bunu daha da açıklıkla göstermek için, bireye karşı takındığı gerçekten şaşılacak kadar düşmanca tavrın gereği gibi takdir edilmediğini sandığım *Kanunlar*'dan iki parça aktaracağım.[32] Bunların birincisi, *Devlet*'e, oradaki "kadın, çocuk ve mal-mülk ortaklığı"nın tartışıldığı bir gönderme olarak ünlüdür. Platon burada, *Devlet*'in ana-

yasasını "en yüce devlet biçimi" diye betimler. Sonra da bize der ki: Bu en yüce devlette, "kadınlar, çocuklar ve bütün eşyalar ortaktır. Ve yaşamımızdaki bütün özel ve bireysel olanları her yerde ve her yoldan silmek için mümkün olan her şey yapılmıştır. Olabildiği kadarıyla, doğanın kendisinin özel ve bireysel olarak yaptığı şeyler bile bir yolu bulunup herkesin ortak malı kılınmıştır. Gözlerimiz, kulaklarımız ve ellerimiz âdeta, sanki bireylere değil de, topluluğa âit imişlercesine görür, işitir ve hareket eder olmuşlardır. Bütün insanlar övmelerinde ve suçlamalarında son derece tek-biçimli olmak üzere kalıplanmışlardır; hatta aynı şeylere ve aynı zamanda sevinir ve üzülürler. Ve bütün yasalar şehri sonuna kadar birliklendirmek için yetkinleştirilmiştir." Platon, "hiç kimse, bir devletin en yüksek yetkinliği üstüne, şimdi sıraladığımız ilkelerden daha iyi bir ayraç bulamaz." diye sözüne devam eder; ve böyle bir devleti "tanrılık" olarak, devletin "model"i, "kalıp"ı veya "orijinal"i, yani Form ya da İdeası diye betimler. Platon'un, Devlet üstüne siyaset idealini bütün görkemiyle gerçekleştirmek umudunu terkettiği bir zamanda ortaya konulmuş kendi görüşü budur.

Yine *Kanunlar*'da bulunan ikinci parça da, hatta bu bakımdan daha bile belirgindir. Şurasına işaret etmek gerekir ki, bu parça aslında askerlik seferleri ve askerlik disipliniyle ilgilidir, fakat Platon aynı askerlik ilkelerine yalnız savaşta değil, "barışta da ve ilk çocukluktan başlayarak" uyulması gerektiği hakkında şüphe bırakmaz. Öteki totaliter askerlikçiler (militaristler) ve Sparta hayranları gibi, Platon da askerlik disiplininin son derece önemli gereklerine barışta bile en üstün yerin verilmesine ve bütün yurttaşların yaşamlarının her yanını onların saptamasını ister; çünkü, yalnızca tam yurttaşlar (onlar zaten hep askerdir) ve çocuklar değil, hayvanlar bile bütün ömürlerini sürekli ve toptan bir seferberlik durumunda geçirmelidirler.[33] Platon, "İlkelerin en büyüğü," der, "erkek-kadın hiç kimsenin öndersiz kalmamasıdır. Kimsenin aklı kendi girişkenliğiyle iş becermeye alışmamalıdır: İster gayretkeşlikten gelsin, ister oyun olsun diye. Savaşta da, barışta da herkes gözünü önderine dikmeli ve sadakâtle onun ardından gitmelidir. En küçük işlerde bile herkes önderini izlemelidir. Örneğin, ancak böyle yapması duyurulunca... kalkmalı, yürümeli yemelidir.[34] ... Bir kelimeyle, herkes kendi ruhunu, bağımsız hareket etmeyi hayâl edemeyecek ve böyle hareket etmek yeteneğini büsbütün yitirecek biçimde alıştırarak eğitmelidir. Bu yoldan, herkesin ömrü toptan tŏpluluk içinde geçecektir. Savaşta zaferi ve kurtuluşu sağlamak için bundan üstün ya da daha iyi ve daha etkili bir yasa, ne vardır, ne de ileride olabilir. Ve bu başkalarını yönetmek ve başkalarınca yönetilmek alışkanlığı, *barış zamanında ve ilk* çocukluktan başlayarak yerleştirilmelidir. Ve *bütün insanların* ve hatta insanlara uyruk vahşî hayvanların *bütün yaşamından* anarşinin en küçük bir izi bile tamamıyla silinmelidir."

Bunlar güçlü sözlerdir. Bireye karşılığında, Platon'dan ileri gitmiş hiç kimseyi tanımıyoruz. Bu nefret, onun felsefesinin temel ikiciliğinin derinliklerinden kök almaktadır; Platon, tıpkı çeşitlenen belirli yaşantılardan, duyumlanabilir şeylerin değ-

şen dünyasının çeşitliliklerinden nefret ettiği gibi, bireyden ve onun özgürlüğünden de nefret etmiştir. Siyaset alanında, Platon için birey, Kötü Olan'ın ta kendisidir.

Bu insaniyetçilik düşmanı ve Hıristiyanlık aleyhtarı tutum, durmadan idealleştirilmiştir. İnsancı, bencilliğe karşı, özgeci ve Hıristiyanca diye yorumlanmıştır. Örneğin, E. B. England, *Kanunlar*'daki bu iki parçadan birincisi için, "bencilliğin canlı bir yadsıması (reddiyesi)" demektedir.[35] Barker da, Platon'un adâlet teorisini tartışırken buna benzeyen sözler söyler. Platon'un amacı, "bencilliğin ve iç uyuşmazlığın yerine uyum getirmek"tir der, "böylelikle Platon'un öğretisinde ... Devlet ile birey arasındaki eski uyum yeniden kurulmuştur; ama, bu kez uyum duygusunun bilincine erişildiği için, daha yüksek ve yeni bir düzeyde kurulmuştur." Platon'un bireyciliği bencillikle özdeşleştirdiğini hatırlayacak olursak, bu gibi önermeler ve sayısız benzerleri kolaylıkla açıklanabilir; çünkü, bütün bu Platoncuların gözünde, bireyciliğe karşı olma, bencillikten vazgeçmekle aynı şeydir. Bu durum, benim, söz konusu özdeşleştirme başarılı bir insaniyetçilik aleyhtarı propagandası olarak etki yapmıştır ve günümüze değin ahlâk sorunları üstüne kurgusal tasarımları bulandırmıştır, deyişimin ne kadar yerinde olduğunu gayet güzel göstermektedir. Ama şurasını da kavramalıyız ki, bu özdeşleştirmeye ve yüce görünüşlü sözlere kanarak Platon'un bir ahlâk öğreticisi diye ününü yayan ve onun ahlâk sistemini, İsa'dan önce Hıristiyanlığa en çok yaklaşan bir tutum olarak dünyaya ilân edenler, totaliterliğin, özellikle Hıristiyanlığa karşı ve totaliter bir Hıristiyanlık yorumunun yolunu hazırlamışlardır. Bu tehlikeli bir şeydir, çünkü totaliter düşüncelerin Hıristiyanlığa egemen olduğu zamanlar gelmiştir. Engizisyon diye bir şey vardı; başka bir biçimde, yine gelebilir.

Saf kimselerin, kendilerini Platon'un niyetlerinin insanîliğine inandırmalarının öteki nedenlerinden de söz etmekte fayda olabilir. Biri şudur: Platon, ortaklaşacı doktrinlerine temel hazırlarken, çoğucası (Pythagorasçı kaynaktan geldiği anlaşılan) "Dostlar arasında, onların olan her şey ortaktır" özdeyişi ya da atasözüyle konuşmaya başlar.[36] Kuşkusuz, bu özgeci, yüce ve nefis bir duygudur. Böylesine övülmeye değer bir varsayımla başlayan bir savın büsbütün insaniyetçilik düşmanı bir sonuca varacağından kim kuşkulanabilir? Başka ve önemli bir nokta da, gerçekten insaniyetçi birçok duygunun Platon'un diyaloglarında, özellikle *Devlet*'ten önce, hâlâ Sokrates'in etkisi altındayken yazdıklarında anlatımını bulmuş olmasıdır. Hele, *Gorgias*'taki Sokrates'in adâletsizlik etmek onu çekmekten daha kötüdür, diyen öğretisini anmak isterim. Besbelli, bu öğreti yalnızca özgeci değil, bireycidir de; çünkü, *Devlet*'teki gibi ortaklaşacı bir adâlet teorisinde, adâletsizlik belirli bir kimseye değil, düpedüz devlete karşı işlenmiş bir suçtur; her ne kadar âdil olmayan bir eylemi bir birey yapabilirse de, onun acısını ancak ortaklaşa topluluk (kolektif) çeker. Fakat, *Gorgias*'ta hiç böyle bir şey bulamayız. Oradaki adâlet teorisi yetkinlikle normal bir adâlet anlayışını göstermektedir; (içinde herhâlde bir hayli gerçek Sokrates olan), "Sokrates"in verdiği adâletsizlik örnekleri de, bir kimsenin kulağını yumruklamak, onu sakatlamak ya da öldürmek gibi şeylerdir. Sokrates'in

bu gibi hareketlere katlanmanın onları yapmaktan daha iyi olacağını öğretmesi, Hıristiyan öğretisine gerçekten de pek benzemektedir; onun adâlet teorisi de, Perikles ruhuna gayet uygundur. (Bölüm 10'da bunu yorumlamayı deneyeceğiz).

Devlet ise, bu gibi bireycilikle yalnız bağdaşmaz olmakla kalmayan, fakat ona bütün bütün hasım olan yeni bir adâlet doktrini geliştirmektedir. Ama, okuyucu, Platon'un *Gorgias*'taki doktrini hâlâ sımsıkı tuttuğuna kolaylıkla inanabilir. Çünkü Platon, *Devlet*'te, bu eserin önerdiği ortaklaşacı adâlet teorisi açısından bayağı saçma bir şey olmakla birlikte, yine de adâletsizliğe katlanmanın onu çekmekten daha iyi olacağı öğretisine sık sık değinmektedir. Bundan başka, *Devlet*'te, "Sokrates"in hasımlarının karşıt teoriyi dile getirdiklerini, adâletsiz işler yapmanın iyi ve hoş olduğunu, bunlara katlanmanın ise kötülüğünü söylediklerini görüyoruz. Açıktır ki, böyle bir kinizm (köpeksilik) her insaniyetçiyi tiksindirecek ve Platon, kendi amaçlarını Sokrates'in ağzından, "Onu savunmak için elimden geleni yapmadan, benim karşımda Adâlet üstüne böyle kötü sözler söylenmesine izin verirsem, günaha gireceğimden korkarım." diye formülleştirince de,[37] güven dolu okuyucu, Platon'un iyi niyetine inandırılmış ve onu gittiği her yerde izlemeye hazır olacaktır.

En kötü çeşidinden bir siyaset çılgını diye anlatılan Thrasy-makhos'un kinikçe ve bencilce konuşmalarının,[38] hemen bu sözlerin ardından verilerek onlarla karşılaştırılması sonucunda, Platon'un okuyucuyu kendisine güvendirmesinin etkisi daha da büyütülmektedir. Okuyucu ayrıca, bireyciliği Thrasymakhos'un görüşleriyle özdeşleştirmeye ve Platon'un onunla çatışırken, zamanının bütün yıkıcı ve nihilist eğilimleriyle savaşmakta olduğunu düşünmeye de sürüklenmektedir. Ama biz, Thrasymakhos gibi bireyci bir tehlike balonundan korkarak, (onun burada çizilen portresiyle modern ortaklaşacı "bolşevizm" tehlikesi balonu arasında büyük bir benzerlik vardır) onun yerine kendini daha az belli ettiği için, aslında daha tehlikeli ve daha gerçek olan bir başka barbarlık biçimine sarılmamalıyız. Çünkü Platon, Thrasymakhos'un bireyin gücü haktır öğretisinin yerine, eşit derecede barbarca olan, devletin istikrarını ve gücünü arttıran her şey haktır öğretisini koymaktadır.

Özetleyelim: Platon, kökten ortaklaşacılığı yüzünden, insanların genellikle adâlet sorunları dediği sorunlarla, yani bireylerin çatışan savlarının yansız olarak tartılmasıyla ilgilenmemektedir bile. Bireyin istemlerinin devletinkilere dengelenip uydurulmasıyla da ilgilenmemektedir. Çünkü, birey bütünüyle aşağıdır. Platon, "Ben yaşamamı bütün devlet için en iyi olanı göz önünde tutarak yaparım." der. "... çünkü haklı olarak, bireyin çıkarlarını aşağı bir değer düzeyine koyarım."[39] Platon yalnızca ortaklaşa bütüne olduğu gibi bakmaktadır ve adâlet, onun için ortaklaşa kurulun sağlık, birlik ve istikrarlılığından başka bir sey değildir.

VI

Buraya kadar, insaniyetçi ahlâkın, eşitlikçi ve bireylikçi bir adâlet yorumu gerektirdiğini gördük; ama, henüz insaniyetçi devlet görüşünün ana çizgilerini belirtmedik.

Öte yandan, Platon'un devlet teorisinin totaliter olduğunu gördük; ama, bu teorinin de bireyin ahlâkına nasıl uygulandığını daha açıklamadık. Şimdi, bu ödevlerin ikisini de yerine getireceğiz; önce ikincisini ele alalım. Platon'un adâleti "keşif"indeki kanıtlarından üçüncüsünü, yani buraya kadar ancak pek kaba olarak çizilmiş bulunan kanıtı çözümleyerek işe başlayacağım. Platon'un üçüncü kanıtı şudur:[40]

Sokrates, "Şimdi bak bakalım, benimle aynı düşüncede misin?" der. "Bir dülger ayakkabı yapmaya, bir ayakkabıcı da dülgerlik etmeye başlasa, sence bunun şehre pek zararı olur mu–"– "Pek olmaz." – "Ama doğadan işçi ya da para-kazanıcı sınıfın üyesi olan bir kimse ... savaşçı sınıfa girmeyi becerirse; yahut savaşçının biri, lâyık olmadığı hâlde bekçiler sınıfına çıkabilirse; o zaman bu değişme ve el altından iş becerme şehrin çökmesi demek olmaz mı?" – "Kesinlikle olur." – "Şehrimizde üç sınıf var; ben diyorum ki, bir sınıftan ötekine böyle hileler ve değişmeler şehre karşı işlenmiş en ağır suçtur ve gayet haklı olarak bunların en büyük felâket oldukları söylenebilir." – "Besbelli." – "Peki, sen bir kimsenin kendi şehrine en büyük felâketi getirmesine adâletsizlik demez misin?" – "Nasıl demem." – "Öyleyse, adâletsizlik işte budur. Tersinden de diyebiliriz ki, şehirdeki her sınıf, yardımcılar ve bekçiler gibi para-kazanıcı sınıf da kendi işine bakınca, o zaman adâlet olur."

Biz bu kanıtta, (a) katı kast sisteminde yapılacak herhangi bir gevşetmenin şehrin yıkılmasına yol açacağı üstüne sosyolojik bir varsayım olduğunu, (b) şehre zararı dokunan her şeyin adâletsizlik olduğu savının durmadan yinelendiğini ve (c) tersinin de adâlet olduğunun çıkarsandığını görüyoruz. Şimdi, Platon'un ideali toplumsal değişimi durdurmak olduğuna ve "zararı dokunmak" sözünden değişime yol açabilecek herhangi bir şeyi anladığına göre, buradaki (a) sosyolojik varsayımına ilişmeyebiliriz; zaten toplumsal değişimin ancak katı bir kast sistemiyle durdurulabileceği, büyük bir olasılıkla doğrudur da. Bundan başka, adâletsizliğin tersinin adâlet olacağını söyleyen (c) çıkarsamasını da kabûl edebiliriz. Ancak, bunların en ilginç olanı (b)'dir; Platon'un kanıtına bir göz atmak, onun bütün düşünce zincirinde, "Bu şeyin şehre zararı dokunur mu? Çok mu zararı dokunur, az mı?" sorularının baş yeri tuttuğunu anlamaya yeter. Şehre zararı dokunanın ahlâkça kötü ve adâlete aykırı olduğu, yinelenip durmaktadır.

Burada Platon'un bir tek sonul ölçüt tanıdığını görüyoruz: Devletin çıkarı. Bunu çoğaltan her şey iyi, erdemli ve âdildir; azaltan her şey ise kötü, haksız ve adâlete aykırı. Buna yarayan hareketler ahlâkî, bunu tehlikeye sokanlar ise gayri ahlâkîdir. Başka kelimelerle, Platon'un ahlâk kuralının kesinlikle faydacı olduğu söylenebilir; bu, ortaklaşacı ya da siyasal bir faydacılıktır. Ahlâklılığın ayracı devletin çıkarıdır. Ahlâk, siyasal hijyenden (sağlık koruma biliminden) başka bir şey değildir.

Ortaklaşaçı, kabileci, totaliter ahlâk teorisi şöyle der: "İyi, benim grubumun, ya da kabilemin yahut devletimin çıkarına olandır." Bu ahlâkın uluslararası ilişkiler bakımından ne demeye geldiğini anlamak kolaydır: Devletin kendisi, güçlü olduk-

ça, hareketlerinin hiçbirinde yanılmış olamaz; devletin yalnızca, böyle yapması gücünü arttıracaksa, kendi yurttaşlarına karşı şiddet kullanmaya değil, zayıflamasına yol açmayacağı takdirde, başka devletlere saldırmaya da hakkı vardır. (Devletin ahlâkdışılığını açıkça tanıyan ve dolayısıyla, uluslararası ilişkilerde ahlâkçı nihilizmi savunan bu çıkarsamayı, nitekim Hegel yapmıştır).

Totaliter ahlâk açısından, ortaklaşacı fayda endişesi açısından, Platon'un adâlet teorisi son derece doğrudur. Bir kimsenin kendi yerini koruması bir erdemdir. Askerlikteki disiplin erdemiyle tamı tamına çakışan sivil erdem budur. Ve bu erdem, Platon'un erdemler sisteminde "adâlet"in oynadığı rolün tıpkısını oynar. Devletin büyük bir saate benzeyen mekanizmasındaki dişli çarklar "erdem"liliklerini iki yoldan gösterirler. Bir kere, boy-pos, biçim, güç vb. bakımından görevlerine uygun olmalıdırlar; sonra da, her biri asıl kendi yerine oturtulmuş bulunmalı ve o yeri korumalıdır. Belirli bir göreve uygunluğu belirten, birinci çeşit erdemler, dişli çarkın hangi görevi yaptığına göre, bir farklılaşmaya yol açacaktır. Bazı çarklar, ancak ("doğaları gereği") geniş olurlarsa erdemli, yani uygun olacaklardır; başkaları, güçlü olurlarsa; daha başkaları ise, dümdüz olurlarsa. Fakat, kendi yerini koruma erdemi hepsinde ortak olacaktır; bu, bir araya tastamam oturmuş olmak – uyum durumunda bulunmak, aynı zamanda bütünün de erdemi olacaktır. Platon, bu evrensel erdeme "adâlet" adını vermektedir. Totaliter ahlâk açısından, bu çıkarsama yetkinlikle tutarlı ve tamamıyla haklıdır. Birey çarktan başka bir şey değilse, ahlâk da onu bütüne nasıl uydurmanın incelenmesinden başka bir şey olamaz.

Şunu açıkça belirtmek isterim ki, ben, Platon'un totaliterciliğinin özdenliğine inanıyorum. O, bir sınıfın ötekilerin üstünde başkaldırılmaz bir egemenliği olmasını uzlaşmak bilmez bir ısrarla istemiştir; ama onun ideali, yukarı sınıfın çalışan sınıfları olabildiğince çok sömürmesi değildir, devletin istikrarıdır. Böyle olmakla birlikte, Platon'un sömürmenin belli sınırlar içinde tutulması gereği için gösterdiği neden, yine salt faydacı bir nedendir. Sınırlama, sınıf hükümranlığının istikrarı yararınadır. Platon, bekçilerin çok fazla şeyler almaya kalkarlarsa, sonunda hiçbir şey alamayacaklarını öne sürer. "İstikrarlı ve güvenli bir yaşamla yetinmeyip güçlerinin hevesine kapılarak, şehrin bütün zenginliğini kendi ellerine geçirmeye kalkarlarsa, o zaman Hesiodos'un 'yarım, bütünden çoktur' sözünün bilgeliğini kavramak zorunda kalırlar."[41] Ama zaten şurasını unutmamalıyız ki, bu sınıf ayrıcalıklarını sömürmenin sınırlanması eğilimi, totaliterliğin hayli olağan bir unsurudur. Totaliterlik büsbütün ahlâkdışı bir tutum değildir. Kapalı toplumun – grubun ya da kabilenin ahlâkıdır; bireysel bencillik değil, fakat ortaklaşa bencilliktir.

Bir an için, Platon'un üçüncü kanıtına sağlam ve tutarlı gözüyle bakarak, o zaman da önceki iki kanıta ve o "uzun önsöz"e niçin gerek duyduğunu sorabiliriz. Bütün bu rahatsızlık nedendir? (Platoncular, tabiî bu rahatsızlığın yalnız benim kafamda olduğunu söyleyecekler. Belki öyledir. Ama bu bölümlerin irrasyonelliği pek kolay açıklanamaz). Bence bu sorunun cevabı, Platon'un ortaklaşa saat me-

kanizması bütün kuruluk ve anlamsızlığıyla yalın olarak sunulsaydı, okuyuculara hiç de çekici gelmeyeceğindendir. Platon, alt etmeye çalıştığı güçlerin sağlamlığını ve ahlâkça çekiciliğini bildiği ve onlardan ürktüğü için rahatsız olmuştur. Onlara meydan okumaya cesaret edememiş ve onları kendi amaçlarına kazanmayı denemiştir. Biz şimdi Platon'un yazdıklarına bakarken, yeni insaniyetçiliğin moral duygularını kendi amaçları için kullanma yolunda kinikçe ve bilinçli bir girişime mi tanık oluyoruz, yoksa kendi iyi vicdanını bireyciliğin kötülüklerine inandırmak için girişilmiş trajik bir iç mücadeleye mi – bunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Benim aldığım izlenime ve kişisel kanıma göre, ikinci almaşık doğrudur ve Platon'un çekiciliğinin asıl sırrı da, bu iç çekişmededir. Bana öyle geliyor ki, yeni düşünceler, hele büyük bireyci Sokrates ve onun martirliği, Platon'u ruhunun derinliklerinden sarsmıştır. Bu, bütün totaliterliğinin içinde, nasıl olup da zaman zaman birtakım insaniyetçi düşüncelere rastladığımızı açıklar. Ayrıca, filozofların Platon'u bir insaniyetçi diye gösterebilmelerini de açıklar.

Bu yorumu destekleyen güçlü bir kanıt, ilk kez onun kuşağında geliştirilen devletin insaniyetçi ve akılcı teorisini Platon'un ele alış, daha doğrusu kötüye kullanış biçimidir.

Bu teoriyi açıklıkla ortaya koyarken, siyasal istemler yahut siyasal öneriler *dili*'nden (Karş. Bölüm 5, III) yararlanmak gerekir; yani, "Devlet nedir, devletin gerçek doğası, asıl anlamı nedir?" gibi özcü sorulara cevap vermeye kalkışılmamalıdır. "Devlet nasıl çıktı, siyasal bağlanışın kaynağı nedir?" gibi tarihsici soruları da cevaplandırmaya çalışmamak gerekir. Sorularımızı şöyle koymamız lâzımdır: "Biz devletten ne bekliyoruz? Devlet etkinliklerinin yasal (meşru) amacı olarak nelerin sayılmasını istiyoruz?" Temel siyasal istemlerimizi bulmak için de şöyle diyebiliriz: "İyi düzenlenmiş bir devlette yaşamayı, devletsiz, yani anarşi içinde yaşamaya neden yeğliyoruz?" Soruları sormanın akla uygun yolu budur. Bunlar, bir teknologun herhangi bir siyasal müesseseyi kurmaya ya da yeniden düzenlemeye girişmeden önce mutlaka sorması gereken sorulardır. Çünkü, ancak kendisinin ne istediğini bilirse, belirli bir kurumun görevine uygun olup olmadığı hakkında karar verebilir.

Şimdi, sorumuzu bu yoldan sorarsak, insaniyetçinin cevabı şöyle olacaktır: Devletten korumasını istiyorum, – yalnız beni değil, başkalarını da. Kendi özgürlüğümün ve başka kimselerin özgürlüklerinin korunmasını talep ediyorum. Daha güçlü yumrukları yahut daha büyük silâhları olan herhangi birinin lütfuyla yaşamak istemiyorum. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, başka insanların saldırısına karşı korunmak istiyorum. Saldırma ile savunma arasındaki ayrımın tanınmasını ve savunmanın, örgütlenmiş devlet gücüyle desteklenmesini arzuluyorum. (Savunma, *status quo*'nun savunulmasıdır ve burada önerilen ilke, *status quo*'nun, yeniden gözden geçirilmesi için yasal bir yol bulunmadıkça, şiddet aracılığıyla değiştirilmemesi gerektiğini, ancak yasaya göre uzlaşarak ya da hakeme başvurarak

düzeltilebileceğini söylemeye gelir). Ben, özgürlüğüme birtakım sınırlar konulmasının zorunlu olduğunu bildiğim için, kendi hareket özgürlüğümün devlet tarafından bir miktar kısıtlanmasına dünden razıyım, yeter ki, bana kalan özgürlüğün korunacağını bileyim; örneğin, devletin herhangi bir saldırıya karşı savunmayı desteklemesini istiyorsam, kendi saldırma 'özgürlüğüm'den vazgeçmem gerekir. Fakat, devletin temel amacının, yani öteki yurttaşlara zararı dokunmayan özgürlüklerin korunmasının hiç gözden kaçırılmamasını da isterim. Böylece, devletin yurttaşların özgürlüklerini olabildiğince, eşitlikle sınırlamasını ve eşit bir özgürlük sınırlamasını gerçekleştirmek için zorunlu olanın ötesine geçilmemesini isterim.

İnsaniyetçinin, eşitlikçinin, bireycinin istemi, bunun gibi bir şey olacaktır. Bu, toplum teknologunun siyasal sorunlara akıllıca, yani iyice açık ve seçik bir amacın görüş açısından yaklaşmasını sağlayacak bir istemdir.

Bu gibi bir amacın yeterince açıklık ve seçiklikle ortaya konabileceği savına karşı birçok itirazlar yapılmıştır. Denilmiştir ki, özgürlüğün sınırlanması gerektiği bir kez teslim edilince, bütün özgürlük ilkesi çöker ve hangi kısıtlamaların zorunlu, hangilerinin gereksiz olduğu sorusu akılla değil, ancak otoriteyle kararlaştırılabilir. Fakat bu itiraz, bir karıştırmadan ileri gelmektedir. Bizim devletten ne beklediğimiz hakkındaki temel soruyla amaçlarımızın gerçekleştirilmesi yolunda karşımıza çıkan önemli birtakım teknolojik güçlükleri birbirine karıştırmaktadır. Korunması devletin görevi olan özgürlüğü tehlikeye atmadan, yurttaşlara bırakılabilecek özgürlüğün tam derecesini saptamak besbelli pek güçtür. Fakat, bu dereceye aşağı yukarı yaklaşan bir şeyin saptanabileceğini deney, yani demokrat devletlerin var oluşu göstermektedir. Aslında, bu yaklaşık saptama süreci, demokrasilerde yasamanın başlıca görevlerinden biridir. Bu, güç bir süreçtir, fakat güçlükleri bizi temel istemlerimizde bir değişiklik yapmaya zorlayacak kadar büyük değildir besbelli. Bu istemler, kısaca, devletin suçu, yani saldırıyı önleyecek bir topluluk sayılması gerektiğine işaret ederler. Özgürlüğün nerede bitip suçun nerede başladığı yeri bilmenin güç olduğu yolundaki bütün itirazlar ise, ilkede, özgür bir yurttaş olduğu için yumruklarını dilediği yönde sallayabileceğini iddia eden bıçkının ünlü öyküsüyle cevaplandırılabilir; bilindiği gibi, bıçkının bu sözlerine karşı yargıç bilgece şöyle demişti: "Senin yumruklarını sallama özgürlüğün, komşularının burunlarının durdukları yerle sınırlıdır."

Benim burada ana çizgilerini verdiğim devlet görüşüne, "korumacı" (himâyeci) denebilir. "Korumacılık" terimi, çoğucası, özgürlüğe karşı yönelimleri betimlemekte kullanılmıştır. İktisatçı, korumacılıktan, belli endüstriyel çıkarların yarışmaya (rekabete) karşı korunması politikası anlar; ahlâkçı ise, aynı sözle, devlet görevlerinin halk üstünde maneviyatçı bir denetim kurmaları istemini anlatır. Benim korumacılık dediğim, siyaset teorisinin, bu yönelimlerin hiçbiriyle bağıntılı olmamasına ve temelinde liberal bir teori olmasına rağmen, (genellikle, ama pek doğru olmaksızın, "*laissez-faire*" [bırakın yapsınlar] denilen *kesin karışmazlık* politikası ile de hiçbir il-

gisi yoktur. Liberalizm ile devlet karışması birbirinin karşıtı değildir. Tam tersine, özgürlüğün hiçbir çeşidi, devlet, tarafından güven altına alınmadıkça olanaklı olamaz.[42] Örneğin, gençlerin kendi özgürlüklerini savunamayacakları bir yetenekşizliğe düşmelerine yol açacak savsaklamalardan esirgenmeleri için, eğitim üstüne belli bir miktar devlet denetimi konulması zorunludur; devlet ayrıca, bütün öğrenim görme fırsatlarının herkese açık tutulmasını da sağlamalıdır. Fakat, eğitim konusunda gereğinden çok devlet denetimi, özgürlük için gerçek bir tehlike olur; çünkü bu durum, koşullamaya (beyin yıkamaya, endoktrine etmeye) yol açar. Yukarıda da değinildiği üzere, önemli ve zor bir soru olan özgürlüğe konulacak sınırlar, katı ve kuru bir formülle çözülemez. Ancak, dâima sınır olaylarının çıkacağı gerçeği memnunlukla karşılanmalıdır; çünkü, bu çeşit siyasal sorunların ve siyasal çatışmaların dürtüsü olmazsa, yurttaşların kendi özgürlükleri için dövüşmeye hazır olma hevesleri ve onunla birlikte, özgürlüklerinin kendileri, çok geçmeden ortadan kaybolur. (Bu ışıkta bakılınca, özgürlük ile güvenlik, yani devlet tarafından inancası konulan bir güvenlik, arasında varsayılan çatışmanın boş bir kâbus olduğu anlaşılır. Çünkü, devletin güven altına almadığı bir özgürlük olamayacağı gibi, herkese doğru dürüst bir güvenlik de, ancak özgür yurttaşların denetlediği bir devlet tarafından sağlanabilir).

Böyle söylenince, devletin korumacı teorisi her türlü tarihsicilik ya da özcülük öğesinden ayıklanmış olur. Bu teori, devletin korumacı bir amaçla toplanmış bir bireyler derneğinden doğduğunu, yahut tarihteki herhangi bir belirli devletin bu erek uyarınca, bilinçli olarak yönetildiğini öne sürmemektedir. Devletin öz doğası ya da doğal bir özgürlük hakkında da söz etmemektedir. Ne de devletlerin gerçekte nasıl işledikleri üstüne herhangi bir şey söylemektedir. Bu teorinin bütün yaptığı, bir siyaset istemini veya daha pekinlikle, belirli bir siyasetin benimsenmesi için bir öneriyi formülleştirmektir. Öyle sanıyorum ki, devleti üyelerinin korunması için kurulan bir dernekten doğmuş diye betimleyen birçok anlaşmacı da, tam bu istemi anlatmanın yine aynı biçimde yanıltıcı olan bir başka yolu da, devletin görevinin, özünde, üyelerini korumak olduğunu yahut devletin karşılıklı koruma sağlamak için toplanmış bir dernek diye tanımlanması gerektiğini söylemektir. Bütün bu teoriler, ciddîlikle tartışılabilmek için önce istemler yahut öneriler diline çevrilmelidir. Yoksa, yalnızca laf niteliğinde sonu gelmez tartışmalara sürüklenmek kaçınılmaz olur.

Böyle bir çeviri için bir örnek verilebilir. Aristoteles,[43] benim korumacılık dediğim tutuma karşı bir eleştiri önermiş ve bu eleştiri, Burke ile modern birçok Platoncu tarafından yinelenmiştir. Buna göre, korumacılık devletin görevlerine çok yalınlaştırıcı bir gözle bakar; oysa ona karşı (Burke'ün dediği gibi), "bir başka saygı gösterilmelidir; çünkü [devlet] geçici ve çürüyecek bir doğanın salt hayvansal var oluşu için gerekli şeylerde bir ortaklık değildir." Başka bir şekilde söylemek gerekirse, burada devletin akılcı amaçlı dernekten daha yüce ya da daha soylu bir şey, bir tapınma konusu olduğu söylenmektedir. Devletin insanları ve onların haklarını korumaktan daha yüksek görevleri vardır. Manevî görevleri var-

dır. Aristoteles, "Erdemi kollamak, gerçekten adına lâyık bir devletin işidir." der. Bu eleştiriyi siyasal istemler diline çevirirsek, söz konusu korumacılık karşıtlarının iki şey istediklerini görürüz. Bir kez, devleti bir tapınma konusu (put) yapmak isterler. Bizim açımızdan, bu isteğe karşı söylenecek bir şey yoktur. Bu bir din sorunudur; devlete-tapanların bu tutkularıyla öteki dinsel inançlarını, örneğin Birinci Buyruğu nasıl bağdaştıracaklarını çözmek kendilerine düşer. İkincisi, siyasal bir istemdir. Uygulamada, bu istek düpedüz şu anlama gelir: Devlet görevlileri, yurttaşların ahlâkıyla ilgilenmeli ve ellerindeki gücü, yurttaşların özgürlüklerini korumaktan çok, onların manevî yaşayışlarını denetlemek için kullanmalıdır. Bir başka deyişle, bu, yasal alanın, yani arkalarında devlet yaptırımı bulunan normlar alanının, tam ahlâk alanını, yani devlet tarafından değil de, kendi ahlâk kararlarımızın, kendi vicdanlarımızın bize zorladığı normlar alanını daraltmak pahasına, genişletilmesini istemektir. Böyle bir istem ya da öneri, akıl yoluyla tartışılabilir ve ona karşı, bu gibi istekleri öne sürenlerin, bunun bireyin ahlâkî sorumluluğunun sonu demek olacağını ve bunun ahlâkı sağlamlaştırmak yerine büsbütün yıkacağını besbelli görmedikleri söylenebilir. Bu tutum, kişisel sorumluluğun yerine, kabile tabularını ve totaliterce birey sorumsuzluğunu getirecektir. Bütün bu tutuma karşı, bireyci demelidir ki, devletlerin ahlâkı (böyle bir şeyden söz edilebilirse), ortalama yurttaşınkinden bir hayli daha aşağı olmak yönelimindedir ve tersindense, devletin ahlâkının yurttaşlar tarafından denetlenmesi çok daha fazla istenmeye değer (özenilecek) bir şeydir. Bizim gereksindiğimiz ve istediğimiz şey, siyaseti ahlâkîleştirmektir, ahlâkı siyasîleştirmek değil.

Korumacılık görüş açısından, şurasını belirtmek gerekir ki, var olan demokrat devletler yetkinlikten çok uzak olmakla birlikte, yine de doğru çeşidinden toplumsal yapıcılıkta hayli önemli bir başarıyı temsil etmektedirler. Suçun, başka bireyler tarafından birey haklarına karşı girişilen saldırıların birçok türleri tamamıyla önlenmiş ya da bir hayli azaltılmıştır; mahkemeler, çözülmesi güç çıkar çatışmalarında hayli başarıyla adâlet dağıtmaktadır. Bu metotların uluslararası suçları ve uluslararası çatışmaları kapsayacak ölçüde genişletilmesinin ancak bir Ütopya rüyası olduğuna inanan birçokları vardır;[44] fakat, şimdi iç barışın büyük bir başarıyla korunduğu ülkelerde, cânilerin tehditleri altında acı çekenlerin iç barışı sağlayabilecek etkili bir yürütme organının kurulmasına Ütopya diye baktıkları günlerden bu yana çok geçmemiştir. Bana öyle geliyor ki, uluslararası suçları denetlemenin yapıcılık sorunları, bunlara bir kez doğrudan ve akıl yoluyla bakılmaya başlanırsa, gerçekte o denli güç şeyler değildir. Sorun açık ve seçik olarak ortaya konulunca, hem bölgesel düzeyde hem de bütün dünya ölçüsünde koruma kuruluşlarının zorunluluğunu insanlara kabûl ettirmek zor olmayacaktır. Bırakın devleti putlaştıranlar ona tapadursunlar, yeter ki siz, kurum teknologlarına yalnızca iç mekanizmaları düzeltmeleri için değil, aynı zamanda uluslararası suçları önleyecek bir örgüt kurmaları için de izin verilmesini isteyiniz.

VII

Şimdi de bu akımların tarihine dönecek olursak, korumacı devlet teorisini ilk ortaya atanın Sofist Lykophron, Gorgias'ın bir öğrencisi olduğunu söyleyebiliriz. Onun (yine Gorgias'ın bir öğrencisi olan Alkidamas gibi) doğal ayrıcalık teorisine ilk saldıranlar arasında bulunduğu, yukarıda geçmişti. Lykophron'un benim "korumacılık" dediğim teoriyi savunduğunu Aristoteles yazıyor; Aristoteles'in sözlerinden, bu teoriyi onun çıkardığı da sezinlenmektedir. Yine aynı kaynaktan öğreniyoruz ki, Lykophron teorisini kendisinden sonra gelenlerden hiçbirinin erişemediği bir açıklıkla formülleştirmiştir.

Aristoteles'e göre, Lykophron, devletin hukuk düzenini "insanların birbirlerine adâlet güvencesi vererek yaptıkları bir antlaşma" saymıştır (ve bunun, yurttaşları iyi ya da âdil kılma gücü olduğunu kabûl etmemiştir). Aristoteles, ayrıca,[45] Lykophron'un devletten "suç işlenmesini önlemek için bir işbirliği derneği" olmasını isteyerek, ona yurttaşlarını adâletsizliklerden koruyacak bir araç gözüyle baktığını da söylemektedir. Aristoteles'in verdiği bilgide, Lykophron'un teorisini tarihsici bir yoldan, yani devletin tarihsel kaynağının bir toplum anlaşmasına dayandığı hakkında bir teori diye ortaya koyduğuna dâir hiçbir işaret de bulunmaması ilginç bir şeydir. Tersine, bu yazarın dediklerinden, Lykophron'un teorisinin yalnız devletin amacıyla ilgili olduğu açıkça belirmektedir; çünkü Aristoteles der ki, Lykophron devletin öz amacının yurttaşlarını erdemli kılmak olduğunu görememiştir. Bu söz, Lykophron'un eşitlikçilik, bireycilik ve korumacılık istemlerini benimseyerek, devletin amacını akıl yolundan, teknolojik bir görüş açısından yorumladığına işarettir.

Bu biçimiyle, Lykophron'un teorisi, geleneksel tarihsici toplum anlaşması teorisinin açık olduğu itirazların tamamıyla üstündedir. Çoğucası söylenir, örneğin Barker der ki,[46] toplum anlaşması teorisi "modern yazarlar tarafından nokta nokta karşılanmıştır." Bu doğru olabilir; ama Barker'in noktalarının incelenmesi gösterecektir ki, onun daha sonra anlaşma teorisi diye tanınan bir teoriyi kuranların ilki gözüyle baktığı (ben de bu noktada ona katılmak eğilimini duyuyorum), Lykophron'un teorisi bu noktalarla hiç de karşılanmış olmamaktadır. Barker'in noktaları şöyle sıralanabilir: (a) tarihte hiçbir zaman bir anlaşma olmamıştır; (b) tarihte devlet hiçbir zaman kurulmamıştır; (c) yasalar uylaşmaya dayanmaz, geleneklerden, üstün kuvvetten, belki güdüden vb. gelir; toplanmalarından önce göreneklerdir; (d) yasaların gücü, yaptırımlarda, onları zorlayan korumacı devlet erkinde olmayıp, bireyin yasalara uymaya hazır oluşunda, yani bireyin manevî iradesindedir.

Hemen görülecektir ki, (gerçekte bazı anlaşmalar yapılmış olmakla birlikte) kendi içlerinde hayli doğru olduklarını kabûl edebileceğimiz (a), (b) ve (c), teorinin yalnız tarihsici biçimiyle ilgili olup, Lykophron'un savunduklarına dokunmazlar. Dolayısiyle, onlara hiç bakmamız gerekmez.

Ancak, (d) itirazı daha yakından ele alınmaya değer. Bu itiraz ne demektedir?

Aslında, saldırılan teori "irade"ye, ya da daha iyisi, bireyin kararına başka herhangi bir teoriden daha çok yer vermektedir; "anlaşma" sözü de, "özgür irade" ile yapılan bir anlaşmayı düşündürür; bu teori, yasaların gücünün bireyin onları kabûl etmek ve onlara uymak için hazır oluşuna dayandığını, belki bütün öteki teorilerden daha çok anlatır. Öyleyse, nasıl olur da, (d) anlaşma teorisine karşı bir itiraz sayılır? Bu olsa olsa, Barker'in anlaşma bireyin "manevî irade"sinden değil de, bencil bir iradeden kaynak alıyor diye düşünmüş olmasıyla açıklanabilir; bu yorumun Platon'un yaptığı eleştiriye uygun düşmesi de, doğru olmak olasılığını arttırmaktadır. Ama, korumacılığı tutmak için bencil olmak gerekmez. Korumanın kendini koruma demeye gelmesi gerekli değildir; birçok kimseler, kendilerini değil, başkalarını korumak için hayatlarını sigorta ettirirler, tıpkı bunun gibi devlet korumasını da daha çok başkaları ve daha az kendileri için isteyebilirler (ya da hiç kendileri için istemeyebilirler). Korumacılığın dayandığı temel düşünce, zayıfı güçlünün ezmesinden korumaktır. Bu istemi yalnızca zayıflar öne sürmezler; güçlülerin de bunu istedikleri çok görülmüştür. Bunun bencil yahut ahlâka aykırı bir istem olduğunu söylemek, en azından yanıltıcıdır.

Lykophron'un korumacılığı, sanıyorum, bütün bu itirazların ötesindedir. Bu tutum, Perikles çağı insaniyetçiliğinin ve eşitlikçiliğinin en güzel bir anlatımı olmuştur. Böyle olmakla birlikte, bizler bu mirastan yoksun bırakıldık. Lykophron'un düşünüşü sonraki kuşaklara ancak bozulmuş bir biçimde kalmıştır: Ya devletin kaynağını toplum anlaşmasında bulan tarihsici bir teori diye, ya devletin gerçek doğasının anlaşma olduğunu savunan özcü bir teori diye, ya da insanın temelden ahlâksız doğası varsayımına yaslanan bir bencillik teorisi diye. Bütün bunların sorumlusu, Platon'un otoritesinin ezici etkisidir.

VIII

Platon'un Lykophron'un teorisini iyi bildiğinden pek kuşkulanılamaz; çünkü kendisi (zorlu bir olasılıkla) Lykophron'un genç çağdaşlarından olmuştur. Gerçekten de, bu teoriyi önce *Gorgias*'ta, sonra *Devlet*'te sözü geçen bir teori ile özdeşleştirmek zor değildir. (Platon, hasmı sağ olunca çoğucası yaptığı üzere, bu yerlerin ikisinde de andığı teorinin kurucusunu söylememektedir). *Gorgias*'ta bu teoriyi tutan, *Devlet*'teki Thrasymakhos gibi bir ahlâkçı nihilist olan Kallikles'tir. *Devlet*'te ise, bunu Glaukon savunur. Ama bu yerlerin hiçbirinde, konuşmacı sunduğu teoriyi kendisine mâl etmez.

Söz konusu iki parça, birçok bakımlardan paraleldir. Her ikisi de, teoriyi tarihsici bir biçimde, yani "adâlet"in kaynağı üstüne bir teori diye ortaya koyarlar. Her ikisi de, mantıksal öncüllerini sanki zorunlu olarak bencilce, hatta nihilistçe imiş gibi sunarlar, yani sanki korumacı devlet görüşünü yalnız, adâletsizlikler işlemek *isteyen*, ama buna gücü yetmeyen ve *onun için* güçlünün de böyle yapmamasını

talep edenler tutarmış gibi; bu, besbelli dürüstçe olmayan bir sunuştur, çünkü teorinin zorunlu tek öncülü, suçun ya da adâletsizliğin önlenmesi istemidir.

Gorgias ile *Devlet*'teki iki parça, buraya değin paralel gider; zaten bu paralelliğin üstünde çokça durulmuştur. Fakat, bunların arasında, haklarında konuşanların, bildiğim kadarıyla, atladıkları önemli bir fark da vardır. Şunu söylemek istiyorum: *Gorgias*'ta teoriyi, Kallikles karşı olduğu bir tutum diye ortaya koyar; o aynı zamanda Sokrates'e de karşı olduğu için, korumacı teori, dolayısıyla Platon'un saldırdığı değil savunduğu bir şey ölür. Gerçekten de, bu bölüme daha yakından bakılınca, Sokrates'in onun birçok niteliklerini nihilist Kallikles'e karşı tuttuğu görülür. Ama *Devlet*'te aynı teoriyi Glaukon, Thraymakhos'un, yani Kallikles'in yerini alan nihilistin görüşlerinden geliştirilmiş olarak ortaya getirir; başka sözcüklerle söylemek gerekirse, teori nihilistçe diye sunulur; Sokrates de, bu şeytanca bencillik doktrinini başarıyla yıkan kahraman diye.

Böylelikle, çoğu yorumcuların *Gorgias* ile *Devlet*'teki yönelimler arasında bir benzerlik bulmalarına yol açan bu parçalar, aslında tam bir cephe değişikliğini açığa vurmaktadır. Kallikles'in karşıtlıkla sunuşuna rağmen, *Gorgias*'ın yönelimi korumacılık lehinedir; *Devlet*'inki ise, şiddetle aleyhine.

Kallikles, *Gorgias*'ta özetle şöyle konuşmaktadır:[47] "Yasaları, çoğu zayıf kimselerden meydana gelen büyük halk kütlesi yapar. Bunlar da yasaları... kendilerini ve kendi çıkarlarını korumak için yaparlar. Kendilerine üste gelecek... kuvvetli adamları ve başkalarını, böyle olmaktan alıkoyarlar;... ve 'adâletsizlik' sözüyle de, bir kimsenin komşularını geçmeye kalkmasını anlatmak isterler; kendi aşağılıklarının farkında oldukları için, sanırım, eşitliği sağlamaktan fazlasıyla memnunluk duyarlar." Bu sözlere bakıp, Kallikles'in açık düşmanlığından ileri gelenlerini ayıklarsak, geriye kalanların içinde Lykophron'un teorisinin bütün öğelerini buluruz: Eşitlikçilik, bireycilik ve adâletsizliğe karşı korunma. Karikatürleşme öğesi bir yana ayrılırsa, "kuvvetliler"den ve kendi aşağılıklarının farkında olan "zayıflar"dan söz edilmesi bile, korumacı teoriye gayet iyi uymaktadır. Lykophron'un doktrininde, devletin zayıfları koruması gerektiği isteminin açıkça ortaya konulmuş olması hiç de olanaksız değildir; bu isteme karşı her şey denebilir, besbelli; ama soysuzca olduğu zor söylenir. (Aynı istemin günün birinde gerçekleştirileceği umudu, Hıristiyan öğretisinde anlatımını bulmuştur: "Yeryüzü mazlumlara [miras] kalacak.")

Kallikles'in kendisi korumacılıktan hoşlanmaz; o, kuvvetlinin 'doğal' haklarından yanadır. Sokrates'in Kallikles'le tartışırken, korumacılığın imdadına yetişmesi çok anlamlıdır; çünkü Sokrates bunu, adâletsizliğin acısına katlanmanın adâletsizlik etmekten daha iyi olduğu yolundaki merkez teziyle bağlamaktadır. Örneğin, şöyle demektedir:[48] "Çokları, senin biraz önce söylediğin gibi, adâletin eşitlik olduğu kanısında değil midir? Adâletsizlik işlemenin ona uğramaktan daha çirkin olduğuna da inanmazlar mı?" Ve daha sonra: "... yalnızca anlaşmaya dayanan yasa değil, doğanın kendi de, adâletsizlik işlemenin ona uğramaktan daha çirkin

olduğunu ve adâletin eşitlik demek olduğunu gösterir." (Bireyci, eşitlikçi ve korumacı eğilimlerinin yanı sıra, *Gorgias* kuvvetle anti-demokratik bazı yönelimler de taşımaktadır. Bunun nedeni, Platon'un *Gorgias*'ı yazarken, henüz totaliterlik teorilerini geliştirmemiş bulunmakla birlikte, daha Sokrates'in etkisi altındayken bile demokrasiden hoşlanmaması olabilir. Nasıl bir kimse çıkar da, aynı zamanda hem *Gorgias*'ın hem de *Devlet*'in Sokrates'in görüşlerinin gerçek anlatımları olduğuna inanır, ben buna akıl erdiremiyorum).

Şimdi de, *Glaukon*'un, korumacılığı, Thrasymakhos'un nihilizminin mantıkça daha sıkı, ama ahlâkça tıpkısı bir tutum olarak sunduğu *Devlet*'e dönelim. Glaukon, "Benim diyeceğim şu," diye söze başlar.[49] "Adâlet nereden doğmuştur ve gerçekte ne biçim bir şeydir? Bazılarına göre, doğaca, başkalarına adâletsizlik etmek iyi, ama ona uğramak kötüdür. Fakat, adâletsizliğin acısını çekmenin kötülüğünü de, adâletsizlikler işlemenin istenilirliğinden kat kat ağır bulurlar. Öyleyse, bir süre insanlar birbirlerine adâletsizlikler edecekler ve besbelli, acısına da katlanacaklar, böylelikle her ikisinin de tadını iyice tanıyacaklardır.

Ama sonunda, adâletsizliğe uğramaktan sakınamayan ya da işlemeyi beceremeyenler, karşılıklı olarak birbirlerine adâletsizlik edip çekmemek üzere bir anlaşmayla birleşmenin kendileri için daha yararlı olacağına karar vereceklerdir. İşte yasalar böyle kurulmuştur... O teoriye göre, adâletin kaynağı da, doğası da anlattığım gibidir."

İçindeki akla yatkın pay bakımından, bu apaçık aynı teoridir; burada konulduğu hâliyle de, ayrıntıları yönünden,[50] Kallikles'in *Gorgias*'taki konuşmasına benzemektedir. Bununla birlikte, Platon tam bir cephe değiştirmesi yapmıştır. Korumacılık teorisi, kinik bir bencilliğe dayandığı suçlamasına karşı artık savunulmamaktadır; tam tersine. Thrasymakhos'un nihilizmine karşı hazır ayaklandırılmış olan insaniyetçi duygularımız, ahlâkçı tiksintimiz, bu kez de bizi korumacılığa düşman etmek için kullanılmaktadır. *Gorgias*'ta insaniyetçi niteliğine değinilen bu teoriyi, Platon şimdi insaniyetçilik aleyhtarı bir tutum ve üstelik, adâletsizliğin – becerip de yakasını sıyırabilenler için– çok iyi bir şey olduğu yolundaki çirkin ve çekilmez bir öğretinin sonucu diye göstermektedir. Bu noktayı adamakıllı belirginleştirmekten de geri durmamaktadır. Aktardığımız sözlerden sonra, Glaukon uzun bir parça boyunca, korumacılığın sözde zorunlu varsayım ve öncüllerini pek çok ayrıntılarıyla sayıp döker. Sıraladıklarının arasında, örneğin, adâletsizlik etmenin "her şeyin en iyisi"[51] olduğu görüşü, adâletin birçokları suç işleyecek güçte olmadıkları için kurulduğu ve teker teker bireyler için bir suçlu yaşamının en kazançlı yaşam olacağı da vardır. "Sokrates", yani Platon da, sunulan teoriyi Glaukon'un yorumlayışının doğruluğuna açıkça tanıklık eder.[52] Öyle anlaşılıyor ki, bu metotla Platon burada geliştirilen korumacılık teorisinin Thrasymakhos'un haşin ve kinik bencilliğiyle özdeş olduğuna[53] ve daha önemlisi, bütün bireycilik tutumlarının aynı şey demeye geleceğine, yani bencilliğe vardığına, okuyucularının ço-

ğunu, hiç değilse, bütün Platonculari inandırmayı başarmıştır. Fakat kandırdıkları yalnızca kendi hayranları değildir; hasımlarını, özellikle anlaşma teorisini tutanları bile kandırmayı becermiştir. Karneades'ten[54] Hobbes'a kadar hepsi, yalnız onun uğursuz tarihsici sunuşunu benimsemekle kalmamışlar, teorilerinin temelinde bir ahlâkçı nihilizm olduğuna dâir Platon'un verdiği inancaları da kabûl etmişlerdir.

Şurası açıklıkla kavranmalıdır ki, Platon'un korumacılığa karşı bütün kanıtları, onun sözde bencilliğe dayanması üstüne geliştirilmiştir; bu kanıtlara ne çok yer ayrıldığına bakarak, Platon'un daha iyi kanıtlara başvurmaktan şu ya da bu nedenden ötürü geri durmadığını, aslında başka hiçbir kanıtı olmadığını güvenle söyleyebiliriz. Durum böyle olunca da, korumacılığın bizim ahlâk duygularımıza başvurularak, adâlet düşüncesine ve dürüstlük anlayışımıza karşı bir saldırı diye koyulması zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

İşte, Platon'un kendi öğretisi için tehlikeli bir rakip ve yeni insaniyetçi, bireyci akımı, yani Platon için aziz her şeyin baş düşmanı bir tutumu temsil eden bir teoriyi ele alma metotu budur. Metot zekice düşünülmüştür, şaşırtıcı başarısı da bunu kanıtlar. Fakat, Platon'un metotunun bana dürüstlükten çok uzak göründüğünü açıkça itiraf etmezsem, doğru söylemiş olmam. Çünkü, saldırılan teorinin, adâlet kötüdür, ondan sakınılmalı ve denetim altına alınmalıdır, demekten daha ahlâksızca bir varsayıma ihtiyacı yoktur. Platon da bu teorinin bencilliğe dayanmadığını pekâlâ biliyordu, çünkü *Gorgias*'ta. –*Devlet*'te kendisinden "kaynak alıyormuş" gibi gösterdiği– nihilizmle özdeş diye değil, ona karşıt olarak ortaya koymuştu.

Özetle diyebiliriz ki, Platon'un adâlet teorisi *Devlet*'te ve daha sonraki eserlerinde sunulduğu hâliyle totaliterce bir ahlâk teorisi geliştirerek zamanının eşitlikçi, bireyci ve korumacı yönelimlerine üste gelmek ve kabileciliğin egemenlik dileklerini yerine getirmek için yapılmış bilinçli bir girişimdir. Platon aynı zamanda, yeni insaniyetçi ahlâkın da kuvvetle etkisinde kalmış, fakat eşitlikçiliğe karşı kanıtlarla savaşmak yerine, onu tartışmaktan bile kaçınmıştır. Ve güçlerini çok iyi bildiği insaniyetçi duyguları, doğadan üstün bir efendi ırkın totaliter sınıf hükümranlığı lehinde başarıyla harekete geçirmiştir.

Platon, bu sınıf ayrıcalıklarının devleti istikrarlı tutmak için zorunlu olduklarını savunmuştur. Onun içindir ki, bunlar, adâletin özüdür. Temelinde, bu sav, adâlet devletin gücü, sağlığı ve istikrarı için faydalı olandır, kanıtına dayanır; bu kanıt ise, modern totaliter tanımı çok andırmaktadır: Ulusumun yahut sınıfımın veya partimin gücü için yararlı olan her şey haktır.

Fakat, bütün öykü bu kadarla bitmemektedir. Platon'un adâlet teorisi, sınıf ayrıcalığı üstündeki ısrarı dolayısıyla, "Kim yönetmeli?" sorusunu siyaset teorisinin tam ortasına getirmektedir. Platon, bu soruyu en bilge ve en iyi olan yönetmeli, diye karşılamıştır. Peki, bu pek değerli yanıt, teorisinin niteliğini değiştirmiş olmuyor mu?

7

ÖNDERLİK İLKESİ

Bilgeler öne düşecek ve yönetecek, bilgisizler de izleyecek.

PLATON

PLATON'UN SİYASAL PROGRAMINI YORUMLAYIŞIMIZA BAZI KARŞI ÇIKIŞlar,[1] bizi Adâlet, İyilik, Güzellik, Bilgelik, Doğruluk ve Mutluluk gibi ahlâk düşüncelerinin bu program içindeki yerlerini araştırmaya zorluyor. Bu ve bundan sonraki iki bölümde sözünü ettiğimiz çözümlemeyi sürdürecek; ondan sonra da, Bilgelik düşüncesinin Platon'un siyasal felsefesinde oynadığı rolle ilgileneceğiz.

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

I

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

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

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

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

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

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

iktidar olamayacaktır. Bir insan bütün başkalarına hâkim olmasına yetecek kadar fizik gücü kendi elinde toplamadığı sürece, tam bu sürece, yardımcılarına dayanmak zorundadır. En güçlü tiran bile, gizli polisine, maiyetine ve cellâtlarına dayanır. Bu dayanma da onun iktidarının ne denli büyük olursa olsun, denetsiz kalmadığı ve onun ödünler vermek, bir grubu ötekine karşı oynamak zorunda olduğu anlamına gelir. Demek ki, onunkinden başka siyasal güçler, iktidarlar vardır ve o, ancak bunları kullanmakla ve doyurmakla yönetimini yürütebilir. Bu durum, egemenliğin en aşırı örneklerinin bile hiç de salt egemenlik örnekleri olmadığını gösterir. Bunlar, bir insanın irade yahut çıkarını (ya da böyle bir şey varsa, bir grubun irade yahut çıkarının) eline geçiremediği iktidarları da amacına bağlayabilmek için kendisinin birazını terketmeden hedefine doğrudan ulaşabildiği örnekler değildir. Ve örneklerin ezici bir çoğunluğunda, siyasal iktidarın sınırlılıkları bundan çok daha fazladır.

Bu ampirik noktaları kanıt olarak kullanma niyetiyle değil, karşı çıkmalara meydan vermemek için ısrarla belirttim. Benim dediğim odur ki, her egemenlik teorisi daha temel bir sorunla, "yöneticilerin iktidarını başka iktidarlarla dengeleyerek onları kurumsal denetim altında tutmaya çalışmamalı mıyız?" sorusuyla karşılaşmaktan kaçınır. Oysa, bu denet ve denge teorisi, en azından dikkatle düşünülmeye değer. Buna karşılık, görebildiğim kadarıyla, şu itirazlar yapılmaktadır: (a) böyle bir denetim uygulamada olanaksızdır, yahut (b) siyasal iktidar özünde egemen olduğu için, böyle bir denetim özünden düşünülemez.[3] Sanırım, bu dogmatik karşı çıkışların ikisi, de olaylarla yalanlanmış, onlarla birlikte, öteki etkili görüşlerin kimileri de (örneğin, bir sınıfın diktatörlüğüne karşı tek çarenin bir başka sınıfın diktatörlüğü olduğu teorisi de) yıkılmıştır.

Yöneticileri kurumsal denetim altına sokma sorununu ortaya koymak için, yönetimlerin her zaman iyi ya da bilge olmadıklarını varsaymaktan başka bir şey yapmamız gerekmez. Ama mâdem ki tarih olaylarından söz ettim, sanırım, bu varsayımın biraz ötesine gitmeye de eğilim duyduğumu itiraf etmem doğru olacak. Ben, yöneticilerin ahlâkça ya da kafaca nâdiren ortalamanın üstüne çıktıklarına ve çoğucası onun altında kaldıklarına inanmak eğilimindeyim. Ve öyle sanıyorum ki, siyasette, aynı zamanda en iyiyi elde etmeye çalışmamız gerekmekle birlikte, elimizden geldiğince kendimizi en kötüye hazırlamak ilkesini benimsemek akla uygun olur. Bütün siyasal çabalarımızı, olağanüstü ya da hiç değilse oldukça yetenekli yöneticiler sağlamayı başaracağımız yolundaki zayıf bir umuda yaslatmak bana delilik gibi geliyor. Bu hususlarda benim ne kadar sert duygularım olursa olsun, şurasını önemle belirtmek isterim ki, egemenlik teorisini eleştirişim bu daha çok kişisel görüşlere dayanmamaktadır.

Bu kişisel görüşler bir yana, egemenlik genel teorisine karşı yukarıda verilen ampirik kanıtlar da bir yana, egemenlik teorisinin belirli biçimlerinden herhangi birinin tutarsızlığını göstermekte kullanılabilecek mantıksal bir kanıt türü de vardır; daha açıkçası, bu mantıksal kanıt, en bilge olanın yönetmesi gerektiği teorisine ya da en

iyilerin veya hukukun yahut çoğunluğun vb. yönetmesi gerektiği teorisine saldıracak başka başka, ama benzer biçimlere sokulabilir. Bu mantıksal kanıtın belirli bir biçimi, liberalizmin, demokrasinin ve çoğunluk yönetmeli ilkesinin pek saf bir hâline karşı yönelmiştir; bu, önce ve başarıyla Platon'un kullandığı, ünlü "özgürlük paradoksu"nu andırır. Demokrasiyi eleştirir ve tiranın çıkış öyküsünü anlatırken Platon üstünü açmadan şu soruyu ortaya koyar: Halkın iradesi kendilerinin değil de, bir tiranın yönetmesini isterse ne olacak? Platon, özgür kişinin mutlak özgürlüğünü önce yasalara başkaldırarak, sonra da özgürlüğe yüz çevirip bir tiran için can atmaya kullanabileceğini söylemektedir.[4] Bu, uzak bir olanaktan ibaret değildir; birçok kereler böyle olmuştur ve oluşunun her defasında, siyasal inançlarının son temelinde çoğunluk yönetimi ilkesini ya da benzer bir egemenlik ilkesini benimseyen demokratları umutsuz bir düşünsel bunalıma sürüklemiştir. Bir yandan, benimsedikleri ilke, onların çoğunluğun yönetiminden başkasına, dolayısıyla yeni tiranlığa da karşı koymalarını gerektirmektedir; öte yandan, yine aynı ilke onlardan çoğunluğun verdiği her kararı, böyleceyeni tiranın yönetimini de kabûl etmelerini istemektedir. Teorilerinin tutarsızlığı, besbelli, onların eylemini de felce uğratacaktır.[5] Yönetilenlerin yönetenleri kurumsal denetimleri altında tutmalarım ve özellikle hükümetin bir çoğunluk oyu ile düşürülmesi hakkını isteyen biz demokratlarsa, bu istemlerimizi kendi içinde çelişkili bir egemenlik teorisinden daha sağlam temellere dayatmak zorundayız. (Bunun olabilirliği, bu bölümün bir dahaki ayrımında kısaca gösterilecektir).

Platon, gördüğümüz gibi, özgürlüğün ve demokrasinin paradokslarını keşfetmeye yaklaşmıştır. Ancak, Platon'un da, onu izleyenlerin de gözden kaçırdıkları nokta şudur ki, egemenlik kuramının bütün öteki biçimleri de benzer tutarsızlıklara yol açarlar. *Bütün egemenlik teorileri paradoksludur.* Örneğin, biz "en bilge"yi ya da "en iyi"yi yönetici diye ayırmış olabiliriz. Fakat, "en bilge" bilgeliği gereği, kendisinin değil de "en iyi"nin yönetmesi gerektiğini bulabilir; "en iyi" de iyiliği yüzünden, belki de "çoğunluk"un yönetmesi gerektiğine karar verebilir. Şurasına dikkat etmekte fayda vardır ki, egemenlik teorisinin, "Yasanın Krallığı"nı isteyen biçimi bile aynı itiraza açıktır. Nitekim, Herakleitos'un bir sözünün[6] gösterdiği üzere, bu durum pek erken farkedilmiştir: "Bir Adamın iradesine itaat edilmesini yasa da buyurabilir."

Bu kısa eleştiriyi özetlerken, öyle sanıyorum ki, egemenlik kuramının hem ampirik bakımdan hem de mantıkça zayıf bir tutum olduğu söylenebilir. En azından böyle bir teorinin başka olanaklar iyice gözden geçirilmeden kabûl edilmemesini isteyebiliriz.

II

Gerçekten de, egemenlik paradoksundan uzak bir demokratik denetim teorisinin geliştirilebileceğini göstermek zor değildir. Benim düşündüğüm teori, bir çoğun-

luk yönetiminin içten iyilik ya da haklılığı öğretisinden değil, daha ziyâde tiranlığın kötülüğünden hareket eder; yahut daha pekinlikle söyleyeyim: Tiranlıktan kendimizi esirgemek ve ona karşı direnmek önerisinin kabûlüne yahut kararına dayanır.

Zira, biz hükümetin iki ana çeşidini ayrımlayabiliriz: İlk çeşidi, kan dökmeden, –diyelim, genel seçimler yoluyla– başımızdan savabileceğimiz hükümetlerden meydana gelir; yani burada, toplumun kurumları yöneticilerin yönetilenler tarafından düşürülmesinin araçlarını sağlarlar ve toplumsal gelenekler[7] bu kurumların iktidardakiler tarafından kolayca yıkılmasına elvermezler. İkinci çeşidi, yönetilenlerin başarılı bir devrim olmadan –demek ki, çoğu durumlarda, hiçbir zaman– kurtulamayacakları hükümetler meydana getirir. Ben ilk çeşidinden bir yönetim için kısa bir ad olarak "demokrasi" terimini kullanmayı, ikincisine ise "tiranlık" ya da "diktatörlük" demeyi öneriyorum. Bu, sanırım, geleneksel kullanışa yakından uygundur. Fakat şunu açıkça ortaya koymak istiyorum ki, benim savımın hiçbir yanı bu etiketlerin seçilmesine dayanmaz; biri çıkıp da (bugünlerde sık sık yapıldığı gibi) bu kullanma düzenini tersyüz etseydi, o zaman ben düpedüz onun "tiranlık" dediği şeyden yana olduğumu, "demokrasi" dediğine de karşı durduğumu söylerim ve "demokrasi"nin, örneğin, bu terimi "halk yönetimi" deyimine çevirerek "gerçekte" ya da "özce" ne demeye geldiğini keşfetmeyi ilgisiz bir girişim diye reddederdim. (Çünkü, "halk" onları düşürmek tehdidiyle yöneticilerinin eylemlerini etkileyebilir, ama herhangi bir somut, uygulamalı anlamda asla kendi yönetmez).

Bu iki etiketi önerildiği gibi kullanacak olursak, o zaman, demokratik siyaset ilkesini, tiranlıktan sakınmak için siyasal kurumları yaratma, geliştirme ve koruma önerisi olarak anlatabiliriz. Bu ilke, bizim hiçbir zaman kusursuz ve açıksız olacak bu çeşit kurumlar geliştirebileceğimiz ya da demokrat bir hükümetin alacağı siyaset kararlarının haklı veya iyi yahut bilgece olacaklarını –ya da hatta hayırhah bir tiranın benimseyebileceği siyasetten zorunlu olarak daha iyi yahut daha bilgece olacaklarını– güven altına alacağı anlamına gelmez. (Bu gibi inancalar öne sürülmeyince, demokrasi paradoksundan kurtulmuş olunur). Ancak, demokratik ilkeyi benimsemekten şu inancın çıktığı söylenebilir: Bir demokraside (barışçı bir değişiklik için çalışabildiğimiz sürece) kötü bir politikanın kabûlü bile, ne denli bilgece ya da hayırhah olursa olsun, bir tiranlığa boyun eğmeye yeğlenir. Bu ışık altında bakılınca, demokrasi teorisi çoğunluk yönetmeli ilkesine dayanmaz; genel seçimler ve temsilî hükümet gibi demokratik denetimin türlü eşitlikçi yöntemleri, daha çok, tiranlığa karşı yaygın geleneksel güvensizlik karşısında, tiranlığı önleme bakımından hayli etkili ve iyice denenmiş, her zaman düzeltilmeye açık olan ve hatta kendi düzeltmeleri için metotlar gösteren, garantilerden başka bir şey sayılmaması gerekir.

Demokrasi ilkesini bu anlamda kabûl eden bir kimse, onun içindir ki, demokratik bir oylamanın sonucuna haklı olanı dile getiren otorite anlatımı diye bakmak

zorunda değildir. Böyle bir kimse, çoğunluğun kararını demokrasinin kurumları işlesin diye kabûl edecektir, ama demokratik yollarla ona karşı savaşmak ve yeniden gözden geçirilmesi için çalışmak hususunda da kendisini özgür hissedecektir. Eğer, çoğunluğun oyunun demokratik kurumları yıktığını görmeye de ömrü yeterse, bu acı deney ona, yalnızca, tiranlığı önlemenin kesin bir yöntemi olmadığını gösterecektir. Ama bu olayın onun tiranlığa karşı dövüşme kararını zayıflatması gerekmez; bu olay onun teorisinin tutarsızlığını ortaya koymuş olmaz.

III

Platon'a dönersek, onun "Kim yönetmeli?" sorusu üstünde ısrar etmekle, açığa vurmadan egemenlik genel teorisini varsaydığını görürüz. Yöneticilerin üstüne kurumsal bir denetim konulması ve iktidarlarının kurumsal bir dengelemeye sokulması sorunu, böylelikle daha ortaya atılmadan atlatılmış olur. İlgi, kurumlardan kişilik sorunlarına çevrilir ve bu kez en âcil konu, doğal önderleri seçme ve onları yetiştirme işi hâline gelir.

Bu olgu karşısında, bazıları Platon'un teorisinde devletin sağlığının önünde sonunda, kişiliğin ötesinde kurumlar yapmaktan çok, kişilere ve kişisel sorumluluğa dayanan ahlâkî ve manevî bir sorun olduğunu düşünürler. Ben, Platonculuğu böyle görmenin yüzeyde kaldığına inanıyorum. Uzun vâdeli her çeşit siyaset kurumsaldır. Bundan Platon için bile kurtuluş yoktur. Önderlik ilkesi, kurumsal sorunların yerine kişilik sorunlarını geçirmez, yalnızca yeni kurumsal, sorunlar yaratır. Göreceğimiz üzere, hatta bu kurumlara yalın bir kurumdan mâkûl olarak beklenebileceğin ötesine giden bir görevi, yani geleceğin önderlerini seçip ayırma görevini de yükler. Onun için, denge teorisi ile egemenlik teorisi arasındaki karşıtlığın kurumsalla kişilikçi görüşler arasındaki karşıtlığa denk olduğunu düşünmek hatadır. Platon'un önderlik ilkesi, kurumların işlemesini gerektirdiği için salt bir kişilikçilikten pek uzaktır; zaten salt bir kişilikçiliğin olamayacağı, söylenebilir. Fakat, salt bir kurumsallığın da olanaksızlığını söylemek gerekir. Yalnızca kurumların yapılması önemli kişilik kararlarını işe karıştırmakla kalmaz, (demokratik denet ve denge gibi) en iyi kurumların bile işlemesi, her zaman, önemli bir ölçüde, söz konusu olan kişilere dayanır. Kurumlar kaleler gibidir. Hem iyi düzenlenmiş, *hem de* insanlarla iyi donatılmış olmaları lâzımdır.

Toplumsal bir durumda kişilik öğesiyle kurumsal öğe arasındaki bu ayrım, demokrasi eleştiricilerinin çoğu kez gözden kaçırdıkları bir noktadır. Onların çoğu, demokratik kurumları, âcil olabileceği gibi insanı hayran da edebilecek bir bakıma siyasal istemleri gerçekleştirmekten yahut birtakım ahlâk ölçütlerini karşılamaktan geri duran bir devleti veya bir politikayı kesinlikle önleyemiyor, diye yetersiz bulurlar, beğenmezler. Ama, bu eleştiriciler saldırılarını yanlış yere yöneltmekte, demokratik kurumlardan ne beklenebileceğini ve demokratik kurumlar olmaz-

sa yerine ne konabileceğini anlamamaktadırlar. Demokrasi (bu etiketi yukarıda belirtilen anlamda kullanırsak), siyasal kurumların düzeltilebilmesi için gerekli kurumsal çerçeveyi getirmektedir. Demokrasi, kurumlar tasarlayıp eskilerinin düzeltilmesinde aklın kullanılmasını olanaklı kılmaktadır. Fakat kullanılacak aklı da o sağlayamaz. Vatandaşların düşün ve ahlâk düzeyi konusu, geniş ölçüde bir kişilik sorunudur. (Bu sorunun da, kurumsal bir eugenik ve eğitimsel denetimle üstesinden gelinebileceği, bence yanlıştır; kendi inancımın bazı nedenlerini aşağıda vereceğim). Demokrasiyi, demokratik bir devletin siyasal yetersizlikleri yüzünden suçlamak hata olur. Suçlanması gereken bizleriz, yani demokratik devletin yurttaşları. Demokratik olmayan bir devlette, akla uygun reformları gerçekleştirmenin tek yolu, hükümeti şiddet yoluyla devirmek ve demokratik bir çerçeve getirmektir. Demokrasiyi herhangi bir "ahlâk" açısından eleştirenler kişisel ve kurumsal sorunları ayrımlayamamaktadırlar. İşleri düzeltmenin sorumluluğu bizdedir. Demokratik kurumlar kendi kendilerini iyileştiremezler. Onları düzeltme sorunu her zaman, kurumlardan çok, kişilerin sorunudur. Fakat, iyileştirme istiyorsak, hangi kurumları düzeltmek istediğimizi açıklığa kavuşturmalıyız.

Siyasal sorunlar alanında, kişilerle kurumların arasındakine benzeyen bir başka ayrım da vardır: Günün sorunlarıyla geleceğin sorunları arasındaki ayrım. Günlük sorunların geniş ölçüde kişisel olmasına karşılık, geleceği kurmak zorunlu olarak kurumsaldır. Siyaset sorununa, "Kim yönetmeli?" diyerek yaklaşılırsa ve Platon'un önderlik ilkesi –yani, en iyiler yönetmeli ilkesi– benimsenirse, o zaman geleceğin sorunu, gelecek önderleri seçip ayıklamak için kurumlar düzenlemek biçimini alacaktır.

Platon'un eğitim teorisinin en önemli sorunlarından biri budur. Bu konuyu ele almaya başlarken, Platon'un kendi önderlik teorisiyle birleştirmekle eğitimin teorisini ve uygulamasını tamamıyla bozduğunu ve karıştırdığını söylemekte tereddüt etmeyeceğim. Böylece yaratılan hasar, mümkünse, ahlâk alanında ortaklaşacılığı özgecilikle özdeşleştirerek yapılandan ve siyaset teorisine de egemenlik ilkesi sokularak açılandan bile daha büyüktür. Platon'un, eğitimin (daha doğrusu, eğitim kurumlarının) görevinin geleceğin önderlerini seçip ayırmak ve onları önderlik için yetiştirmek olması gerektiği varsayımı, bugün bile hâlâ tartışmasız kabûl edilmektedir. Platon, bu kurumlara herhangi bir kurumun yetenek sınırını aşan bir görev yüklemekle, onların bugünkü yakınılan durumlarından bir ölçüde sorumludur. Fakat, Platon'un eğitimin görevi üstüne görüşünün genel tartışmasına girmeden önce, daha ayrıntılı olarak önderlik teorisini, bilgelerin önderliğini geliştirmek istiyorum.

IV

Bana öyle geliyor ki, Platon bu teorisinin birçok öğelerini Sokrates'in etkisine borçludur. Bence, Sokrates'in temel savlarından biri, ahlâkçı entellektüalizmiydi.

Bu sözden ben şunları anlıyorum: (a) iyilikle bilgeliği özdeşleştirmesi, hiç kimse iyi olduğunu bildiği bir şeyden geri durmaz ve bütün ahlâk hatalarından bilgisizlik sorumludur teorisi; (b) üstün ahlâklılık öğretilebilir ve evrensel insan zekâsından başka herhangi bir belirli ahlâk yetisi gerektirmez teorisi.

Sokrates bir ahlâkçıydı, Tanrı'nın elini omuzunda hisseden biriydi. O, herhangi bir yönetim biçimini eleştirebilecek bir tipti (gerçekten de, bu gibi bir eleştiri herhangi bir yönetim için gereklidir, ama ancak bir demokraside yapılabilir), fakat devletin yasalarına boyun eğmenin önemini de kabûl ederdi. Sokrates, ömrünü geniş ölçüde demokratik bir yönetim biçimi altında geçirmişti ve iyi bir demokrat olarak zamanının demokrat önderlerinden kimilerinin yeteneksizliğini ve boşluğunu gözler önüne sermenin kendi görevi olduğuna inanmıştı. Aynı zamanda, tiranlığın her çeşidine karşıydı; Otuzların Tiranlığı dönemindeki cesur davranışını düşünecek olursak, demokrat önderleri eleştirisinin anti-demokratik eğilimler gibi bir şeyden kaynak aldığını varsaymak için ortada herhangi bir neden olmadığını anlarız.[8] Onun (Platon gibi) en iyilerin, yani onca en bilgelerin ya da adâlet üstüne bir şeyler bilenlerin yönetmesini istemiş olması, uzak bir olanak değildir. Fakat, şunu hatırlamak gerekir ki, "adâlet"le Sokrates (geçen bölümde *Gorgias*'tan aktarılan parçaların işaret ettiği üzere) eşitlikçe adâleti kastediyordu; hem o, yalnızca eşitlikçi değil, bireyciydi de – belki de gelmiş geçmiş bir bireycilik ahlâkının en büyük savunucusuydu. Şurasını da kavramalıyız ki, Sokrates en bilgelerin yönetmesini istemişse, en bilgilileri demek istemediğini açıkça belirtmiştir; gerçekte, o ister geçmiş filozoflarınki, ister kendi kuşağından çağdaşı Sofistlerinki olsun her çeşit meslekten-bilgililiğe kuşkulu gözlerle bakmıştır. Onun kastettiği bilgelik başka bir türdendi, yalnızca "ben ne kadar az biliyorum!"un kavranmasıydı. Bunu bilmeyenler, göstermiştir ki, hiçbir şey bilmezler. (Bu gerçek bilim ruhudur. Bugün bile bazıları, tıpkı Platon'un kendisini bilgiç bir Pythagorasçı bilge[9] olarak görmeye başladığı zaman yaptığı gibi, Sokrates'in bilinemezci tutumunun onun günündeki bilimin başarısızlığıyla açıklanması gerektiğine inanmaktadırlar. Ama bu, yalnızca onların bilim ruhunu anlamadıklarını ve hâlâ bilime ve görkemli bir şaman, bilge, bilgiç, sırlara agâh olmuş biri diye baktıkları bilgine karşı Sokrates gibi, bilimsel düzeninin ve zihince dürüstlüğünün ölçüsü olarak bilmediklerinin bilincinde oluşuna bakmak yerine, bilgini edinmiş olduğu bilgilerin çokluğuyla değerlendirmeye kalkarlar).

Sokrates'in bu entellektüalizminin kesinlikle eşitlikçi olduğunu gözlemlemek önemlidir. Sokrates, bilginin herkese öğretilebileceğine inanmıştır; *Menon*'da onu öğrenim görmemiş herhangi bir kölenin soyut sorunları bile kavrama yeteneği olduğunu tanıtlama girişimi içinde genç bir köleye şimdi Pythagoras teoremi dediğimiz şeyin bir çeşidini[10] öğretirken görüyoruz. Onun entellektüalizmi otoriterliğe de karşıdır. Bir tekniği, diyelim retoriği (hitabeti), Sokrates'e göre, belki bir uzman dogmatikçe öğretebilir; fakat gerçek bilgi bilgelik ve erdem, ancak onun bir çeşit

ebelik dediği bir yöntemle öğretilebilir. Öğrenmeye heves duyanlara, kendilerini kendi önyargılarından kurtarmaları için yardım edilebilir; böylece benlik-eleştirisini ve gerçeğe kolay erişilemediğini öğrenebilirler. Üstelik, akıllarını başlarına almayı, kendi kararlarına, kendi sezişlerine –eleştirmeli olarak– dayanmayı da öğrenebilirler. Bu öğreti karşısında, Sokrates'in, en iyiler yönetmeli isteğinin (o da, böyle bir isteği olmuşsa) zihince dürüst olanlar yönetmeli anlamına geleceği, dolayısıyla en bilgililer yönetmeli gibi otoriter bir istemden farklı olduğu apaçıktır. (Sokrates'in gözüpekliğin bile bilgelik olduğuna inanışı, bence, aristokratik doktrinin soylu doğmuş kahraman kavramına yönelmiş doğrudan bir eleştiri olarak yorumlanabilir).

Fakat, Sokrates'in bu ahlâkçı entellektüalizmi çift yüzlü bir kılıç gibidir. Sonradan Antisthenes'in geliştirdiği eşitlikçi ve demokratik bir yanı vardır. Ama, güçlü demokrasi-aleyhtarlığı yönelimlerine yol açabilecek bir yanı da vardır. Aydınlanma'nın, eğitimin gerekliliği üstünde ısrarla durması, bir otoriterlik istemi diye kolaylıkla yorumlanabilir. Bu, Sokrates'i bir hayli uğraştırmışa benzeyen bir sorunla ilgilidir: Yeterince eğitilmemiş olanlar ve kendi eksikliklerini bilecek kadar bilge olmayanlar – işte, eğitilmeleri en çok gerekenler bunlardır. Öğrenme hevesi, kendi başına, bilgeliğin edinilmiş olduğunun kanıtıdır; nitekim Sokrates'in kendi bilgeliği için bütün dediği de bundan ibarettir; zira, öğrenmeye heves eden zaten ne kadar az bildiğini bilir. Dolayısıyla, öğrenim görmemiş olan bir kimsenin, kendi benliğine karşı eleştirici bir tavır takınması beklenemeyeceği için, onu sarkıp uyandıracak bir otoriteye gereksinimi olacaktır. Fakat, bu, otoriterlik öğesi Sokrates'in öğretisinde fevkalâde iyi dengelenmiştir, çünkü otoriteye bundan öte bir hak tanımamaktadır. Gerçek öğretmen, ancak eğitilmemişin yoksun olduğu benlik-eleştirisine sâhip olduğunu ortaya koyarak kendini kanıtlayabilir. "Benim bütün otoritem, ne kadar az bildiğimi bilmemden kaynaklanmaktadır." Sokrates'in kendi kendine yüklediği, insanları dogmatik uykularından sarsıp uyandırma görevi, böyle temellendirilmiş olabilirdi. Sokrates, bu eğitim görevinin siyasal bir görev olduğuna da inanıyordu. O, şehrin siyasal yaşamını düzeltme yolunun, yurttaşları benlik-eleştirisi yapacak biçimde eğitmek olduğu duygusuna kapılmıştı. Bu anlamdadır ki, insanları gerçek çıkarlarını artıracak yönde etkilemek yerine, halkı pohpohlayanlara karşılık, Sokrates, kendisinin "gününün yegâne siyasetçisi"[11] olduğunu iddia etmişti.

Sokrates'teki bu eğitim ve siyaset etkinliklerinin özdeşleştirilmesini bozup, devlet yurttaşlarının ahlâk yaşamını gözetmeli, diyen Platoncu ve Aristotelesçi isteme çevirmek kolaydı. Bu tutuş, yine kolaylıkla, her çeşit demokratik denetimin kötü olacağı yolunda tehlikeli bir inandırıcı kanıt olarak da kullanılabilirdi. Çünkü, görevleri eğitmek olanlar, nasıl olur da eğitilmemişlerce yargılanabilirler? Nasıl olur da, daha iyileri daha az iyiler denetler? Ama, bu sorular doğaldır ki, kesinlikle Sokrates ruhuna aykırıdır. Çünkü bunlar, bir bilge ve bilgili adam otoritesi varsaymakta ve

Sokrates'in yalnızca, alçakgönüllü olarak, kendi sınırlılıklarının bilincinde olmaya dayanan öğretmenlik otoritesi düşüncesinin çok ötelerine gitmektedir. Bu konularda devlet otoritesi, Sokrates'in amacının tam karşıtını ortaya çıkarmaya yatkındır. Gerçekten de, devlet otoritesi, eleştirmeli hoşnutsuzluk ve düzeltme gayreti yerine, dogmatik bir kendi kendinden memnunluk ve her şeyi ile düşünsel hoşnutluk yaratmaya yatkındır. Önemi pek ender kavranan bu tehlike üstünde ısrarla durmayı gereksiz saymıyorum. Sokrates'i gerçek ruhunu anladığına inandığım, Crossman gibi bir yazar bile, Platon'un Atina'yı üçüncü eleştirisi adını verdiği şeyde, Platon'la anlaşmaktadır:[12] "*Devletin başlıca sorumluluğu olması gereken eğitim,* bireyin kaprisine bırakılmıştı. Bu da, ancak doğruluğu denenmiş bir kimseye güvenip bırakılabilecek bir işti. Herhangi bir devletin geleceği, genç kuşağa dayanır, onun için de, çocukların zihinlerinin bireysel zevke ve rastlantı koşulların zorlamasına göre kalıplanmasına izin vermek deliliktir. Devletin öğretmenlere ve sofist-söylevcilere karşı *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) politikası izlemesi, eşit ölçüde felâketli olmuştur."[13] Fakat, Crossman ile Platon'un eleştirdikleri Atina devletinin *laissez-faire* politikası, birtakım sofist-söylevcilerin, özellikle aralarındaki en büyüğün, Sokrates'in öğretim yapmasını (ders vermesini) olanaklı kılmak gibi değerli bir fayda da sağlamıştır. Ve sonradan bu politikadan vazgeçilince de, sonuç Sokrates'in ölümü olmuştur. Bu, böyle işlerde devlet denetiminin tehlikesini gösteren bir uyarma olmalıdır; "doğruluğu denenmiş bir kimse" çağrısı da, kolaylıkla en iyilerin ezilmesine yol açabilir. (Bertrand Russell'ın yakınlarda bir Amerikan üniversitesinden kovulması, bu açıdan göz önünde tutulacak bir noktadır). Temel ilkeler bakımından, karşı karşıya bulunduğumuz bu durum, *laissez-faire* uygulanmayacaksa geriye yalnızca tam devlet sorumluluğu kaldığı yolunda derinlere kök salmış bir önyargı örneğidir. Şüphesiz ben de inanıyorum ki, yurttaşlarına topluluğun yaşayışına katılmalarını sağlayacak bir eğitim vermek ve onları özel ilgi ve yeteneklerini geliştirecek her türlü fırsatlardan yararlandırmak devletin sorumluluğundadır; (Crossman'ın haklı olarak belirttiği gibi), "bireyin ödeme olanağından yoksun oluşunun onu daha yukarı öğrenime devamdan alıkoymamasına da, mutlaka devlet bir çare bulmalıdır. Ben bunları devletin koruyucu görevleri arasında sayıyorum. Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, devletin geleceği genç kuşağa dayanır, onun için de çocukların zihinlerinin bireysel zevke göre kalıplanmasına izin vermek deliliktir." demek, kapıları totaliterliğe ardına kadar açmaktır. Devletin çıkarı, özgürlük biçimlerinin en değerlisini, yani düşünce özgürlüğünü tehlikeye koyabilecek önlemleri savunmak için hemen ortaya sürülüvermemelidir. Ben, "öğretmen ve eğitmenler için *laissez-faire*"i savunmuyorum, ama bu politikanın, devletin görevlilerine zihinleri kalıplamaları, bilimlerin öğretimini denetlemeleri, böylelikle uzmanın söz götürür otoritesini devletin otoritesiyle desteklemeleri, uygulamada alışılageldiği gibi bilimi bir otorite doktrini diye öğreterek yıkmaları ve bilimsel araştırma ruhunu, (gerçeğe biz sâhibiz inancı yerine) gerçeği sorgulama ruhunu yok etmeleri için tam yetki verme yolundaki otoriteci bir politikadan da kat kat üstün olduğuna inanıyorum.

Göstermeye çalıştım ki, Sokrates'in entellektüalizmi temelinde eşitlikçi ve bireycidir; yol açtığı otoritecilik öğesi de, Sokrates'in düşünsel alçakgönüllülüğü ve bilimsel tavrıyla en az bir ölçüye indirilmiştir. Platon'un entellektüalizmi ise, bundan pek başkadır. *Devlet*'in Platoncu Sokrates'i[14] katıksız bir otoriteciliğin kişileşmiş hâlidir. (Onun kendini küçümseyen sözleri bile, kendi sınırlılıklarının bilincinde olmasına dayanmamakta, daha çok kendi üstünlüğünü ortaya koymanın alaylı bir yolu olmaktadır). Platoncu Sokrates'in eğitimsel amacı, benlik eleştirmesini ve genellikle eleştirmeli düşünceyi canlandırmak değildir. Daha çok, doktrini belletmektir – zihinleri ve ruhları (*Kanunlar*'daki bir sözü yineleyelim[15]), "uzun sürenin alışkanlığıyla, herhangi bir şeyi bağımsızca yapma yeteneğinden büsbütün yoksun olacak biçimde" kalıplamaktır. Sokrates'in bir köleyle anlaşmanın mümkün olduğuna ve insanla insan arasında bir zihin bağı, evrensel bir kavrama ortamı, yani "akıl" diye bir şey bulunduğu yolundaki eşitlikçi ve özgürleştirici büyük düşüncenin yerine de, hatta sözlü tartışmalar için bile en sıkı bir sansür konulmasıyla birlikte, eğitimin yönetici sınıf tekelinde olması istemi getirilmiştir.

Sokrates, kendisinin bilge olmadığını, gerçeğin sâhibi bulunmadığını, ama gerçeğin bir arayıcısı, bir araştırısı, bir âşığı olduğunu ısrarla belirtmişti. "Sofist"e, yani meslekten bilge olana karşılık, "filozof", yani *sophia*'yi, bilgeliği seven sözünün bu kavramı anlattığını açıklamıştı. Eğer o, devlet adamlarının filozof olmaları gerektiğini gerçekten söylemişse, bununla ancak, onların fazladan bir sorumluluk yüklenerek gerçeği aramaları ve kendi sınırlılıklarının bilincine varmaları gerektiğini anlatmak istemiş olmalıdır.

Platon, bu öğretiyi nasıl saptırmıştır? İlk bakışta öyle sanılabilir ki, devlet egemenliğinin filozoflara verilmesini istemekle, –hele Sokrates gibi, onun da filozofları bilgeliği sevenler diye tanımladığı düşünülecek olursa– Sokrates'in düşünüşünü hiç değiştirmemiştir. Fakat, Platon'un yaptığı değişiklik gerçekten çok büyüktür. Onun âşığı, artık alçakgönüllü bir arayıcı değil, gerçeğin mağrur bir sâhibidir. Yetişmiş bir diyalektikçi olarak, o düşün sezgisinde bulunmaya, yani göksel Formlar ya da İdeaları görmeye, onlarla haberleşmeye yeteneklidir. Bilgelikçe de, erkçe de o, bütün alelâde insanların çok üstündedir, "tanrılık değilse... tanrı gibidir."[16] Platon'un ideal filozofu hem her şeyi bilen (âlimi-mutlak), hem de her şeyi yapabilen (kâdiri-mutlak) olmaya yaklaşmaktadır. O, Filozof Kraldır. Sokratesçi ve Platoncu filozof ideallerinin arasındakinden daha büyük bir karşıtlık düşünmek bana güç geliyor. Bu karşıtlık, iki dünya arasındaki karşıtlıktır – alçakgönüllü, akılcı bir bireycinin dünyasıyla, totaliter bir yarı-tanrının dünyası arasındaki karşıtlık!

Platon'un en bilge adam – gerçeğin sâhibi, "tam nitelikli filozof"[17] yönetmeli istemi, doğaldır ki, yöneticilerin seçilip eğitilmesi sorununu ortaya çıkartır. Kurumsalına karşın, salt bir kişilik teorisinin içinde bu sorun, bilge-yönetici, bilgeliği gereği kendi yerine geçecek en iyi adamı seçme bilgeliğini gösteriverecektir, demekle çözülebilir. Ancak bu, soruna pek doyurucu bir yaklaşım olmaz. Böyle bir durumda

denetlenemeyen koşullara pek çok şey dayanır; bir rastlantı, devletin gelecekteki istikrarını yıkabilir. Fakat, ortamın koşullarını denetleme, ne olabileceğini önceden kestirme ve ona göre önlem alma girişimi, burada da başka yerlerde olduğu gibi, salt bir kişilikçi çözümden vazgeçilmesine yol açacaktır. Önce de dediğimiz gibi, geleceği plânlama girişimi her zaman mutlaka kurumsalcılığa götürür.

V

Platon'a göre, geleceğin önderleriyle ilgili işlere bakacak kuruma, devletin eğitim bakanlığı diyebiliriz. Salt bir siyasal görüş açısından, Platon'un toplumundaki en önemli kurum budur, iktidarın anahtarlarını o elinde tutar. Başka bir neden olmasa bile, yalnız bu yüzden, eğitimin hiç değilse yukarı kademelerinin doğrudan doğruya yöneticiler tarafından denetleneceğinin açık olması gerekir. Fakat, bunun başka nedenleri de vardır. En önemlisi şudur: Geleceğin bilgelerini bilgeliğin yüksek gizine sonul olarak agâh etme işi, ancak Crossman'ın deyişiyle, "uzman ... ve doğruluğu denenmiş adam"a güvenip verilebilir, bu da Platon'un gözünde, en çok bilge demek olanlardan, yani yöneticilerin kendilerinden başkası değildir. Bu düşünce, özellikle diyalektik için doğrudur, yani düşünsel sezgi sanatı, şeylerin tanrılık asılları, Formlar ya da İdeaları göz önünde canlandırma, alelâde insanın görünüşlerden kurulu gündelik dünyasının gerisindeki Büyük Esrarın üstündeki perdeyi kaldırma sanatı için.

Peki, Platon'un bu en üst eğitim biçimiyle ilgili istemleri nelerdir? Bunlar çok dikkate değer konulardır. Platon, ancak ömürlerinin zindeliğini tüketmiş kimselerin bu eğitime alınmalarını istemektedir. "Beden güçleri gevşemeye başlayınca, kamu ve askerlik görevleri çağı geçince, işte ancak o zaman kutsal alana girmelerine izin verilmelidir..."[18] yani, yüksek diyalektik incelemeleri alanına. Bu şaşılacak kural, yeterince açıktır. Platon, düşünme gücünden korkmaktadır. Felsefî düşünüşün henüz ileri yaşta olmanın eşiğine varmamış kimselerin beyinleri üstündeki etkisinden korktuğunu itiraf etmeye, "Bütün büyük şeyler tehlikelidir"[19] sözüyle başlar. (Üstelik, hep bunları, gençlerle özgür tartışma hakkı uğrunda can veren Sokrates'in ağzından söyletmektedir). Fakat, Platon'un baş amacının siyasal değişimi durdurmak olduğunu hatırlarsak, ondan zaten tam böyle bir tutumu beklememiz gerektiğini anlarız. Yukarı sınıf üyeleri gençliklerinde dövüşeceklerdir. Bağımsız düşünemeyecek kadar yaşlanınca da, kendileri bilge olmak ve bilgeliklerini, kolektiflik ve otoritecilik öğretilerini ileriki kuşaklara aktarmak için, bilgelik ve otoriteyle donanmak üzere dogmatik öğrenciler olacaklardır.

Yöneticileri en parlak renklere boyamak isteyen daha sonraki ve daha ayrıntılı bir parçada Platon'un bu önerisini değiştirdiğini görmek hayli ilginçtir. Şimdi[20] geleceğin bilgelerinin diyalektiğe hazırlık çalışmalarına otuz yaşında başlamalarına izin verilmekte, ama, doğal olarak "büyük bir itina gösterme gereği"ne ve "bunca

diyalektikçiyi sapıtan... başkaldırma" tehlikesine ısrarla dikkat çekilmekte ve denilmektedir ki, "kanıtlar kullanarak tartışmaya girmelerine izin verilecek kimseler, disiplinli ve iyi dengelenmiş doğal yapılara sâhip olmalıdır." Bu değiştirme şüphesiz, çizilen tabloyu daha parlaklaştırmaktadır. Ama, temel eğilim aynıdır. Çünkü, bu parçanın devamında görüyoruz ki, geleceğin önderlerine daha yüksek felsefe çalışmaları –İyinin özünün diyalektikle sezilmesi– yolu, birçok deneme ve gönül çelmelerini geçip de elli yaşına varmalarından önce açılmamaktadır.

Devlet'in öğretisi budur. Anlaşılıyor ki, *Parmenides*[21] diyalogundan da buna benzer bir ders çıkmaktadır: Burada da, Sokrates, salt felsefede başarıyla düşünebilen, ama idealar teorisinin daha ince sorunlarını açıklaması istenince ciddî güçlüklerle karşılaşan parlak bir genç olarak gösterilmektedir. Yaşlı Parmenides bir daha felsefe incelemelerinin yukarı alanına girmeye kalkışmadan, soyut düşünce sanatında kendisini daha iyi yetiştirmesini öğütleyerek onu susturur. İnsana öyle geliyor ki, bu (başka şeylerin yanı sıra) Platon'un erken saydığı bir anda felsefenin sırlarının kendilerine açılması için onu sıkıştıran öğrencilerine – bakın, "Sokrates bile, bir zamanlar diyalektik için çok gençti" demesidir.

Platon, önderlerinde girişkenlik ve özgünlük niteliklerinin bulunmasını acaba niye istemiyor? Bu sorunun karşılığı, bence açıktır. Platon, değişimden nefret etmekte ve yeniden düzenlemelerin zorunlu hâle geldiğini görmek istememektedir. Fakat, Platon'un tavrını böyle açıklamak, yeterince derine gitmek olmaz. Aslında, bu nokta önderlik ilkesinin temel bir güçlüğüdür. Geleceğin önderlerini seçmek ve eğitmek düşüncesinin kendisi, kendi içinde çelişkilidir. Bu sorun, belki vücutça yetkinlik alanında bir dereceye değin çözülebilir. Fizik atılganlığın ve beden cesaretinin bulunması, belki o kadar güç değildir. Fakat, düşün yetkinliğinin sırrı eleştirme ruhudur, düşünsel bağımsızlıktır. Oysa, bu durum, otoriteciliğin her çeşidi için aşılmazlığı ortaya çıkacak güçlükler yaratır. Otoriteci genellikle, kendi etkisine uyan, inananı, dinleyeni seçecektir. Böyle yapmakla da, ikinci sınıf tipleri seçmiş olur. Çünkü, etkisine başkaldıranı, kuşkulananı, direnme cüreti göstereni dışarıda bırakır. Hiçbir otorite düşünce cesareti olanların, yani kendi otoritesine omuz silkmeye cüret edenlerin en değerli tipler olabileceklerini kabûllenemez. Tabiî, otoriteler her zaman kendilerinin girişkenliği tanıyıp bulma yeteneklerine güveneceklerdir. Fakat, bununla kasdettikleri, aslında, niyetlerini çabucak kavrayabilmektir ve onlar hiçbir zaman aradaki farkı göremeyeceklerdir. (Burada, belki yetenekli askerî önderler seçmenin özel güçlüğünün sırrını sezinleyebiliriz. Askerlik disiplininin gerekleri, söz konusu güçlükleri yaratır; askerlikte yükselmenin yöntemleri öyledir ki, bağımsız düşünmeye kalkışanlar çoğucası tasfiye edilir. Düşünce girişkenliği göz önünde tutulursa, iyi itaat edenlerin emir vermede de iyi olacakları düşüncesinden daha az doğru olan hiçbir şey yoktur.[22] Siyasal partilerde de bu duruma pek benzeyen güçlükler çıkar: Parti önderinin "adamım Cuma"sı* nâdiren yetenekli bir ardıl olur).

Böylelikle hayli önemli ve genelleme yapmaya elverişli bir sonuca ulaştığımızı sanıyoruz, ileri gelenleri seçecek kurumlar zor düzenlenir. Kurumsal seçme dediğimiz şey, Platon'un kafasındaki gibi amaçlar için, yani değişimi durdurmak yolunda pekâlâ işleyebilir. Fakat, bundan fazlasını istersek kesinlikle iyi işlemez, çünkü hep girişkenliği ve özgünlüğü, daha genellikle, olağan olmayan ve beklenmeyen nitelikleri ayıklayıp atmaya yönelir. Bunu söylemek, siyasal kurumculuğu eleştirmek değildir. Yalnızca, daha önce söyleneni, doğaldır ki, en iyilerini sağlamaya çalışmakla birlikte, her zaman kendimizi en kötü önderler gelecek diye hazırlamamız gerektiğini bir daha onaylamaktır. Fakat, kurumlara, özellikle eğitim kurumlarına en iyileri seçmek gibi olmayacak bir ödev yükleme yönelimini *eleştirmektir*. Bu, asla onların ödevi olmamalıdır. Bu yönelim, eğitim sistemimizi yarış alanına döndürür, okuldaki sınıflarımızı da engelli koşuya çevirir. Öğrenciyi, öğrenmek için öğrenmeye teşvik etmek, onda konusuna ve araştırmaya karşı gerçek bir sevgi uyandırmaya uğraşmak yerine,[23] bu gibi bir eğitim anlayışı, öğrenciyi kendine yüksek bir yer sağlamak için çalışmaya iter, yalnız ilerlemek için gerekli engelleri aşmasına yarayacak bilgileri edinmeye zorlar. Başka bir deyişle söylemek gerekirse, bilim alanında bile, bizim seçme yöntemlerimiz hayli ilkel bir biçimde kişisel tutkuları çekmeye dayanmaktadır. (Gayretli öğrenciye arkadaşları kuşkuyla bakıyorlarsa, bu durum sözünü ettiğimiz çekişe doğal bir tepkidir). Düşünce önderlerinin kurumsal olarak seçilmeleri yolundaki olmayacak istem, yalnızca bilimin değil, düşünme yetisinin de varlığını tehlikeye koyar.

Platon'un hem orta okullarımızı, hem de üniversitelerimizi icat ettiği, çok haklı olarak söylenmiştir. İnsanlığa iyimser gözlerle bakmak için, bu yozlaştırıcı eğitim sisteminin onları büsbütün yıkamadığı olgusundan daha iyi bir neden tanımıyorum; insanların gerçeğe ve doğruluğa karşı duydukları bozulmaz sevgiye, özgünlüklerine, inatçılıklarına ve sağlıklarına bundan daha iyi bir kanıt görmüyorum. Önderlerinden bunca çoğunun ihanetine rağmen, gençler arasında olduğu gibi yaşlılar arasında da, dürüst, zeki ve kendini işine vermiş bir hayli insan vardır. Samuel Butler şöyle diyor:[24] "Bazen şaşıyorum, nasıl oluyor da, delikanlılar ve genç kızlar, büyümelerini neredeyse kasten önlemek ve çarpıtmak isteyen girişimlere karşın, bu kadar aklı başında ve iyi gelişebiliyorlar. Kuşkusuz, kimileri ömürlerinin sonuna kadar çektikleri yaralar alıyorlar, ama çoğu da bunlardan az zarar görerek ya da hiç bozulmadan, hele kimileri sanki yararlanarak sıyrılıyor. Öyle görünüyor ki, bunun nedeni, öğretmenleri ne yaparlarsa yapsın, gençlerdeki doğal içgüdünün, çoğu durumlarda kendilerine verilen eğitime kulak asmayacak kadar kesinlikle direnç göstermesidir."

Sırası gelmişken, Platon'un uygulamada pek başarılı bir önderler seçicisi olmadığından da söz edilebilir. Bunu söylerken, Platon'un Syrakusa tiranı genç Dionysos'la giriştiği denemenin başarısız sonucundan çok, Platon Akademia'sının Dionysos'a karşı Dion'un giriştiği harekete katılmasını düşünüyorum. Platon'un

ünlü dostu Dion'u bu girişiminde Akademia'nın birçok üyesi desteklemişti. Bunlardan biri, Dion'un en güvendiği yoldaşı olan Kallippos'tu. Dion kendisi, Syrakusa tiranı olduktan sonra, müttefiki (ve belki rakibi) Heraklides'in öldürülmesini buyurmuştur. Çok geçmeden kendisi de tiranlığı gasbeden Kallippos tarafından öldürülmüş, ama o da onüç ay içinde tiranlıktan atılmıştır. (Onu öldüren de, Pythagorasçı filozof Leptines olmuştur). Bu olay, Platon'un öğretmenlik yaşamında kendi çeşidinin tek örneği olarak kalmamıştır. Platon'un (ve İsokrates'in) yetiştirmesi Klearkhos, bir süre kendini demokrat bir önder diye gösterdikten sonra, Heraklea tiranı olmuştu. Onu akrabalarından Platon Akademia'sının bir başka üyesi Khion öldürmüştür. (Bazılarının ülkücü bir önder diye anlattıkları Khion'un mümkün olsaydı nasıl bir gelişme göstereceğini bilmiyoruz, çünkü o da az sonra öldürüldü). Bir zamanki öğrenci ve yakınları arasından en az dokuz tiran çıkmasıyla övünebilecek olan Platon'un bu ve daha buna benzer birtakım deneyleri,[25] mutlak iktidarı vermek üzere adam seçmekle ilgili özel güçlüklere ışık tutmaktadır. Karakteri bozulmadan buna dayanacak insan bulmak güçtür, Lord Acton'un dediği gibi, – her türlü iktidar bozar, mutlak iktidar mutlak bozar.

Özetleyelim: Platon'un siyasal programı kişilikçi olduğundan çok daha fazla kurumsaldı; önderliğe ard arda kimselerin geleceğini kuramsal olarak denetlemekle, Platon siyasal değişimi durdurmayı ummuştu. Denetleme, öğrenme hakkında otoriteci bir görüşe –bilgili uzmanın ve "doğruluğu denenmiş kimsemin otoritesine– dayanmak üzere eğitim yoluyla olacaktı. Sokrates'in sorumlu siyasetçi, bir uzman değil, gerçeğin ve bilgeliğin âşığı olmalı istemini ve ancak insan sınırlılıklarını bilirse bilge olur[26] düşüncesini, Platon bu biçime sokmuştur.

8

FİLOZOF KRAL

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

PLATON

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

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

I

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

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

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

ırkın yönetimini güçlendirmek ve sonunda her türlü siyasal değişimi durdurmak umududur.

II

Platon, Kan ve Toprak Mithosunu, apaçık bir aldatma olduğunu söyleyerek ortaya koyar. "Öyleyse," der *Devlet*'in Sokrates'i, "bâri, az önce andığımız o elverişli yalanlardan birini uydurabilir miyiz? Bahtımız açık olursa, belki bir tek kralca yalanla yöneticilerin kendilerini de – ama hiç olmazsa, şehrin kalanını ikna edebiliriz."[9] Burada, "ikna" sözünün kullanıldığını görmek ilginçtir. Bir kimseyi bir yalana inanmaya ikna etme, daha pekin olarak, yutturma veya kandırmadır; bunu da, "bahtımız açık olursa... yöneticilerin kendilerini bile kandırabiliriz" diye çevirmek, parçanın özden kinikliğine uygun düşerdi. Fakat Platon, "ikna" terimini çok sık kullanmaktadır; onun buradaki anlamı, öteki parçalara da biraz ışık serper. Bu söz, benzer parçalarda da onun aklında propaganda yalanları olabileceğine dâir bir uyarma sayılabilir; özellikle, devlet adamının "hem ikna hem cebir kullanarak" yönetmesi gerektiğini savunduğu yerlerde.[10]

"Kralca yalanı"nı haber verdikten sonra, Platon doğrudan Mithosunu anlatmaya geçeceğine, evvelâ adâleti keşfinden öncekine benzeyen uzun bir giriş yapar; bu, bence, onun kendisini rahat hissetmediğine bir işarettir. Anlaşılan, Platon yapacağı Önerinin okuyucuları tarafından pek tutulmayacağını düşünmektedir. Mithos iki düşünce getirir. Biri, anavatanın savunmasını güçlendirmektir: Şehrin savaşçılarının *autochton*, 'ülkelerinin toprağından doğma' oldukları ve anaları olan ülkelerini savunmaya hazır bulundukları düşüncesi. Bu eski ve iyi bilinen düşünce, Platon'un çekingenliğinin nedeni değildir, besbelli (ama, diyalogun kaleme alınışı, böyleymiş gibi göstermeye çalışır). İkinci düşünce ise, "hikâyenin kalanı", ırkçılık efsanesidir: "Tanrı... yönetme yeteneği olanların hamuruna altın koymuştur, yardımcılara gümüş, köylülere ve öteki üretici sınıflara da demir ve bakır."[11] Bu madenler kuşaktan kuşağa geçerler, bunlar ırksal niteliklerdir. Platon'un çekine çekine ırkçılığını ilkin ortaya koyduğu bu parçada, ana-babalarınınkinden başka bir madenin karışımıyla doğabilecek çocuklar olanağı kabûl edilir. Platon'un burada şu kuralı açıkladığını da teslim etmelidir: Aşağı sınıfların birinde, "altın ve gümüş karışımıyla doğan çocuklar olursa, bunlar... bekçi ve... yardımcı atanacaktır." Fakat, *Devlet*'in sonraki bölümlerinde (*Kanunlar*'da da), özellikle yukarıda Bölüm 5'te birazını aktardığımız İnsanın Düşüşü ve Sayı[12] hikâyelerinde bu ödün geri alınır. Bu parçadan öğreniyoruz ki, aşağı madenlerden birinin *herhangi* bir karışımı yukarı sınıfların dışında tutulması gerekir. Onun için, karışımlar ve dolayısıyla yer değiştirmeler olanağı, karışık yaratılışlı herhangi birinin yukarı çekileceğini değil, ancak soylulardan doğan soysuz çocukların aşağıya itilebileceği anlamına gelir. Madenlerin karışmasının yıkıntıya nasıl yol açacağı, İnsanın Düşüşü hikâyesinin son bölümünde anlatılmaktadır: "Demir gümüşle, tunç bakırla karışacak, bu ka-

rışımdan çeşitlilik ve saçmasapan düzensizlik doğacak; bunlar doğunca da, kendileriyle birlikte çatışma ve karşıtlık getirecekler. Anlaşmazlığın ortaya çıktığı her yerde, türeyiş ve doğuşunu işte böyle anlatmalıyız."[13] Topraktan-doğmuşluk efsanesinin "demirle bakır bekçilik edince şehir batar."[14] diye kinikçe uydurulmuş düşsel bir kehanetle sona erdirilmesine bu ışık altında bakmamız gerekir. Platon'un ırkçılığını köktenci biçimiyle birden önermeye çekinişi, bence, bunun zamanının demokrat ve insansever yönelimleriyle karşıtlığını bilmesindendir.

Platon'un Kan ve Toprak Mithosunun bir propaganda yalanı olduğunu açıkça kabûl ettiğini göz önünde tutarsak, o zaman açımlayıcıların bu Efsaneye karşı takındıkları tutum bize hayli şaşırtıcı gelir. Örneğin, Adam şunları yazmaktadır: "Çizilen devlet taslağı, bunsuz eksik kalırdı. Şehrin sürekli olabilmesi için bize bir dayanak gerekmektedir...; hiçbir şey... bu dayanağı Platon'un *akıldan çok imanda* buluşu kadar... eğitim anlayışına *hâkim olan ahlâkî ve dinî ruha* uygun düşemezdi."[15] Hiçbir şeyin, Platon'un totaliter ahlâkına, onun propaganda yalanlarını tutması kadar uygun düşmeyeceğini (Adam'ın dediği pek bu olmamakla birlikte) ben de kabûl ederim. Fakat, dindar ve idealist açımlayıcının nasıl olup da, içerme yoluyla, din ve imanın fırsatçı bir yalan düzeyinde olduğunu söyleyebildiğini ben pek anlayamıyorum. Aslında, Adam'ın görüşü, Hobbes'un uylaşımcılığını, din konutlarına, doğru olmamakla birlikte çok işe yarayan ve vazgeçilemeyecek nitelikte olan bir siyaset aracı diye bakmayı hatırlatmaktadır. Bu düşünce de bize, Platon'un her şey bir yana, sanıldığından çok daha uylaşımcı olduğunu gösterir. "Uylaşım" yoluyla bir din kurmaktan bile geri kalmaz (uydurma olduğunu kabûl etmekteki özdenliğinden ötürü onu kutlamak gerek); oysa ünlü uylaşımcı Protagoras, bizim kendi yapıntımız olan yasaların hiç değilse tanrısal esinlenme yardımıyla yapıldığına inanmıştır. Sofistlerin yıkıcı uylaşımcılığına ve sonul olarak dine dayanan bir ruhçu natüralizm [doğacılık] kurmalarına karşı savaşmasından ötürü Platon'u öven birtakım açımlayıcılarının,[16] dinin sonul dayanağı olarak bir uylaşım ya da daha doğrusu bir bulguyu almasından ötürü onu niye kınamadıklarını anlamak zordur. Gerçekten de, Platon'un "esinlenmiş yalan"ında görüldüğü gibi, dine karşı tutumu, Peloponnesos Savaşı'ndan sonra Atina'da korkunç bir kan dökücü rejim kuran Otuz Tiranların parlak önderi, sevgili dayısı Kritias'ınkiyle hemen hemen özdeştir. Bu ozan Kritias, propaganda yalanlarını görkemlendirenlerin ilki olmuştu; halkı "ikna etmek", yani korkutarak onlara boyun eğdirmek için dini uyduran bilge ve kurnaz kişiyi övgüyle anan mısralarında bu bulguyu anlatır:[17]

"Sonra, anlaşılan bilge ve kurnaz biri geldi,
Tanrılardan korkmayı ilk bulan...
Bir öykü düzdü, pek çekici bir öğreti,
Gerçeği yalancı bilimle peçeleyen.
Korkunç tanrıların yerlerinden söz etti,
Üstte dönen kubbelerde, göğün gürlediği,
Ve şimşeğin ürkütücü ışığının gözü körlettiği...
Böylece insanları çevreledi korkudan bağlarla;

Sardı güzel yerlerde yaşayan tanrılarla,
Büyüledi onları kendi sihirleriyle, yıldırdı –
Ve yasasızlık döndü yasaya, düzene."

Kritias'ın gözünde, din büyük ve akıllı bir devlet adamının kralca yalanından başka bir şey değildir. *Devlet*'teki (Mithosun bir yalan olduğunu açıkça kabûl ettiği) Efsanenin girişinde de, dinsel törenlerin ve tanrıların konulması için "bir büyük düşünürün işi"[18] dediği *Kanunlar*'da da Platon'un görüşleri, buna göze çarpacak kadar benzer. Fakat, Platon'un gerçekteki din tutumu bundan mı ibarettir? Platon bu işlerde *yalnızca* bir fırsatçıydı da, önceki eserlerinin çok başka olan havası doğrudan doğruya Sokrates'ten mi gelmişti? Tabiî, bu soruya kesinlikle karar vermenin bir yolu yoktur; ancak bana sezgisel olarak öyle geliyor ki, daha sonraki eserlerinde bile bazen daha candan bir din duygusu olabilmektedir. Ama, Platon din sorunlarını siyasetle ilişkileri açısından ele alınca, siyasal fırsatçılığı başka bütün duyguları bir kenara, itmektedir sanıyorum. Bu yüzdendir ki, Platon, *Kanunlar*'da, eğer tanrılar hakkında görüşleri devletin tuttuklarından sapmalı olursa, en dürüst ve en şerefli kişiler için bile en ağır cezaların verilmesini ister.[19] Bu gibi kimselerin ruhlarına engizisyoncular dan meydana gelen bir Gece Kurulu[20] bakacaktır, nedamet getirmezler ya da kabahatlerini bir kere daha işlerlerse, dinsizlik suçlaması ölüm demek olacaktır. Platon, Sokrates'in tam bu suçlamaya kurban gittiğini unutmuş mudur?

Bu istemlerin esinlenme kaynağının, doğrudan doğruya dinsel inanış gereği değil de, başlıca devletin yararı olduğu, Platon'un esas din öğretisinden anlaşılabilir. *Kanunlar*'da Platon, iyilikle kötülük arasındaki –ortaklaşacılıkla bireycilik arasındaki diye açıklanan– çatışmada yanlış yeri tutanların hepsini tanrıların sertlikle cezalandıracağını öğretir.[21] Ve tanrıların yalnızca seyirci kalmadıklarını, insanların işlerine karşı etkin bir ilgi gösterdiklerini de ısrarla belirtir. Onları yatıştırmak mümkün değildir. Ne dua ne de kurban onları ceza vermekten alıkoyabilir.[22] Bu öğretinin gerisindeki siyasal çıkar açıktır ve Platon'un, bu siyaset-din dogmasının herhangi bir parçasından, özellikle tanrıların cezalandırmaktan asla alıkonulamayacağı doktrininden her türlü kuşkulanmayı devlet yasaklamalı, deyişiyle daha da açığa çıkarılmaktadır.

Platon'un fırsatçılığı ve yalanlar kuramı, ne dediğini yorumlamayı besbelli güçleştirmektedir. Kendi adâlet teorisine ne kadar inanmıştır? Koyduğu dinsel öğretinin gerçekliğine ne kadar inanmıştır? Öteki (daha küçük) tanrı-tanımazların cezalandırılmalarını istemekle birlikte, acaba kendisi tanrı-tanımaz mıdır? Bu soruların herhangi birini kesinlikle cevaplandırmayı umamayız; ama, bence Platon hakkında, hiç değilse öyle değil midir? diye düşünmek olanağını tanımamak, hem güç hem de metodolojik açıdan yanlış olur. Özellikle, her türlü değişimi durdurmak kesinlikle gereklidir inancının temel içtenliği, bana kalırsa zor şüphe kaldırır. (Bu konuya Bölüm 10'da döneceğim). Öte yandan, Platon'un Sokratesçi gerçek

sevgisini efendi sınıfın hükümranlığını güçlendirmesi yolundaki daha temel ilkeye boyun eğdirdiğinden kuşkulanmalıyız.

Bununla birlikte, Platon'un gerçeklik teorisinin adâlet teorisinden azıcık daha yumuşak olması ilginçtir. Adâlet, gördüğümüz gibi, hemen neredeyse totaliter devletinin çıkarına yarayan şey diye tanımlanmaktadır. Besbelli, gerçek kavramı da aynı faydacı ya da pragmacı yoldan tanımlanabilirdi. Platon, Mithos gerçektir diyebilirdi; çünkü, devletinin yararına hizmet eden her şeye inanılmak gerekir, dolayısıyla bunlara "doğru" denilmelidir – başka bir gerçeklik ayracı da bulunmamalıdır. Nitekim, teoride buna benzer bir adımı Hegel'in pragmacı ardılları atmışlardır; uygulamada ise, bu adımı Hegel'in kendisi ile ırkçı ardılları atmışlardır. Fakat Platon, Sokratesçi ruhu, yalan söylediğini içtenlikle kabûl etmesine yetecek ölçüde korumuştur. Hegel okulunun attığı adım, bana öyle geliyor ki, Sokrates'in dostlarından hiçbirinin aklından geçemezdi.[23]

III

Platon'un en iyi devletinde Doğruluk İdeasının oynadığı rol üstüne bu kadar eğilmek yeter. Fakat, Platon'un siyasal programını salt totaliter ve tarihsiciliğe dayanıyor, diye yorumlayışımıza karşı sürülen Bölüm 6'daki itirazlardan kurtulmak istiyorsak, Adâlet ve Doğruluktan başka, İyilik, Güzellik ve Mutluluk gibi daha birtakım İdealara da bakmak zorundayız. Bu İdeaları ve geçen bölümde kısmen ele alınan Bilgelik İdeasını tartışmaya yaklaşmanın bir yolu, Doğruluk İdeasını tartışmamızda varılan, bir bakıma olumsuz sonuçtan başlamak olabilir. Çünkü bu sonuç yeni bir sorunu ortaya çıkarmaktadır: Platon filozofu, doğruluğu seven, diye tanımlıyor, öte yandan da kralın "daha yürekli" olması ve yalan kullanması için ısrar ediyorsa, niçin filozofların kral ya da kralların filozof olmasını istiyor?

Bu sorunun tek karşılığı, besbelli, Platon'un "filozof" terimini kullanırken aklında pek başka bir şey bulunmasıdır. Gerçekten de, geçen bölümde gördüğümüz gibi, onun filozofu bilgeliği aramaya kendini vermiş bir kişi değil, bilgeliğin mağrur sâhibidir. Bilgili bir adamdır, bir hakimdir. Dolayısıyla, Platon'un istediği şey, bilgililiğin hükümranlığıdır. Böyle dememe izin varsa, *Sophokrasi*'dir, Bu isteği anlamak için, Platon'un devletinin yöneticisi için ne gibi görevlerin, bilgi sâhibi olmayı, kendi deyişiyle, "tam nitelikli bir filozof" hâline gelmeyi gerekli kıldığını bulmaya çalışmalıyız. Ele alınacak görevler iki ana gruba bölünebilir: Devletin kurulması ile ilgili olanlar ve devletin korunması ile ilgili olanlar.

IV

Filozof kralın ilk ve en önemli görevi, şehrin kurucusu ve yasa-koyucusu olmalıdır. Platon'un bu iş için neden bir filozofa gereksinim duyduğu da açıktır. Devlet istik-

rarlı olacaksa, Devletin tanrılık Form ya da İdeasının gerçek bir kopyası olmalıdır. Fakat, bu göksel Orijinali görmeye ve kopya etmeye, ancak bilimlerin en yükseğini, diyalektiği iyice bilen bir filozof yeteneklidir. Bu nokta, *Devlet*'te, Platon'un filozofların egemenliğini savunmasını geliştirdiği bölümde çokça belirtilir.[24] Filozoflar, "gerçeği görmeyi severler" ve gerçek bir âşık her zaman bütünü görmeyi sever, yalnızca parçaları değil. Dolayısıyla, alelâde insanlar gibi, duyumlanabilir şeyleri ve onların "güzel seslerini, renklerini, biçimlerini" sevmez, "güzelliğin gerçek doğasını" –Güzellik Formya da İdeasını– "görmek ve ona hayran olmak" ister. *Bu yoldan, Platon filozof terimine yeni bir anlam vermektedir*, tanrılık Formlar ya da İdealar dünyasının âşığı ve gözlemcisi anlamını. Bu sıfatla, filozof erdemli bir şehrin kurucusu olabilecek insandır:[25] "Tanrılık şeylerden pay alan filozof", ideal şehir ve ideal yurttaşları "tasarımını... gerçekleştirme tutkusuna kendini kaptırabilir." O "model diye tanrılık olanı almış" bir desinatör ya da ressam gibidir. Ancak gerçek filozoflar "şehrin ana plânını çizebilirler", çünkü "gözlerini modelden resime, resimden modele gezdirerek" aslını görebilecek ve onu kopya edebilecek, yalnız onlardır.

Bir "Anayasalar ressamı"[26] olarak filozofa, iyilik ve bilgeliğin ışığı yardım etmelidir. Bu iki kavram ve filozofun bir şehir kurucusu olma görevi bakımından önemleri üstüne, buraya birkaç söz eklemek istiyorum.

Platon'un *İyi İdeası*, Formlar hiyerarşisinin en tepesidir. Tanrılık Formlar ya da İdealar dünyasının, yalnızca bütün öteki üyelere ışık serpmekle kalmayan, fakat onların var oluşlarının da kaynağı olan güneşi budur.[27] Aynı zamanda, bütün bilginin ve bütün gerçekliğin de kaynağı yahut nedenidir.[28] İyiyi görme, iyiyi anlama, iyiyi bilme yetkisi, böylelikle diyalektikçi için ayrılmaz, bir özelliktir.[29] Formlar dünyasının güneş ve ışık kaynağı olduğu için, filozof-ressamın nesnelerini seçmesini de bu sağlar. Onun içindir ki, İyi İdeası şehrin kurucusu için en üstün önemi taşımaktadır. Fakat bu konuda bize verilen, bu salt biçimsel bilgiden ibarettir. Platon'un İyi İdeası, hiçbir yerde daha doğrudan ahlâksal ya da siyasal bir rol oynamamaktadır; ne de –öncülleri İyi İdeasına başvurulmadan konulan, yakından bildiğimiz ortaklaşacı ahlâk kuralı bir yana– hangi işlerin iyi olduğunu ya da iyiyi doğurduğunu duyarız. İyinin amaç olduğu, herkesçe istendiği yolundaki sözler,[30] bilgimizi zenginleştirmemektedir. Bu boş biçimsellik, İyinin "ölçü" ya da "ortalama" İdeasıyla özdeşleştirildiği *Philebos*'ta[31] daha da belirgindir. Ve benim de, Platon'un "İyi Üstüne" ünlü söylevinde, İyiyi "bir birlik olarak kavranan belirliler sınıfı" diye tanımlamasının eğitim görmemiş bir dinleyiciler kütlesini hayâl kırıklığına uğrattığını okurken, duygularım dinleyicilerden yanadır. *Devlet*'te Platon "İyi" ile ne demek istediğini açıklayamayacağını içtenlikle söyler.[32] Bize verilen işe yarar tek ipucu, Bölüm 4'ün başında andığımız, iyinin koruyan her şey olmasıdır, kötünün de bozulmaya ve soysuzlaşmaya götüren her şey. (Ancak, "İyi" burada İyi İdeası olmaktan çok, şeylerin onları idealarına benzeten bir niteliği gibidir). Dolayısıyla, İyi, şeylerin değişmeyen, durdurulmuş bir durumudur, şeylerin durulma hâlidir.

Bu konu, bizi Platon'un siyasal totaliterliğinin pek gerilerine götüreceğe benzemiyor; Platon'un *Bilgelik İdeası*'nın çözümlenmesi de eşit ölçüde hayâl kırıcı sonuçlara çıkmaktadır. Bilgelik, gördüğümüz üzere, Platon için Sokrates'teki gibi kişinin kendi sınırlılıklarını sezmesi anlamında değildir; çoğumuzun umacağı gibi, insanlığa ve insanlık işlerine karşı sıcak bir ilgi ve yardıma hazır bir anlayış demeye de gelmez. Platon'un üstün bir dünyanın sorunlarıyla son derece meşgûl bilgelerinin "insanların işlerine eğilip de bakacak zamanları yoktur...; düzenlenmiş ve ölçülmüş olana bakar, ona bağlı kalırlar." Kişiyi bilge yapan, doğru çeşidinden öğrenmedir: "Filozof doğalılar, ebediyen var olan, üreme ve soysuzlaşmayla değişmeyen bir gerçekliği onlara açan çeşidinden öğrenmenin âşığıdırlar." Platon'un bilgeliği ele alışı, anlaşılan, bizi değişimi durdurma ülküsünün ötesinde bir yerlere ulaştırmayacaktır.

V

Şehir kurucusunun görevlerini çözümlemek, Platon'un öğretisinde herhangi bir yeni ahlâk öğesini ortaya koymamış olmakla birlikte, bize şehir kurucusunun niçin bir filozof olması gerektiğinin belirli bir nedeni olduğunu göstermiştir. Fakat bu da, filozofun sürekli egemenliğinin istenmesini tamamıyla haklı kılmaz. Ancak, niçin filozofun ilk yasa-koyucu olması gerektiğini açıklar, ama özellikle, sonra gelen yöneticiler herhangi bir değişiklik yapmayacaklarına göre, niye sürekli bir yönetici olarak ona gereksinim duyulduğunu açıklamaz. Filozoflar yönetmeli isteminin tam temellendirilmesi için, şehrin korunmasıyla ilgili ödevleri çözümlemeye geçmeliyiz.

Platon'un sosyoloji teorilerinden biliyoruz ki, devlet bir kez kurulduktan sonra, hâkim sınıfın birliğinde bir çatlama olmadıkça istikrarlı kalmaya devam edecektir. O sınıfın yetiştirilmesi, bunun için egemenin en büyük koruma görevidir ve bunun, devlet var olduğu sürece devam etmesi gerekir. Peki, bu görev, filozof yönetmeli, istemini ne ölçüde haklı kılar? Bu soruyu cevaplandırmak için, yine bu görev içinde iki ayrı etkinliği ayırımlıyoruz: Eğitime bakılması ve eugenik üretmeye bakılması.

Eğitim yürütücüsü niçin filozof olmalıdır? Devlet ve eğitim sistemi bir kez kurulunca, görmüş geçirmiş bir generali, bir asker-kralı onun başına getirmek niçin yeterli değildir? Besbelli ki, eğitim sistemi yalnızca asker değil, filozof da yetiştirecek, onun için bakıcı olarak asker gibi filozof da gereklidir diye cevap vermek doğru olmaz; çünkü eğer eğitim yürütücüsü ve sürekli yönetici olarak filozof gerekmeyecekse, eğitim sisteminin bunların yenilerini yetiştirmesi de gerekmez. Eğitim sisteminin gerekleri, kendi başına, Platon'un devletinde filozoflara ihtiyaç duyulmasını ya da yöneticiler filozof olmalı, konutunu [postulatını] haklı kılamaz. Tabiî, Platon'un eğitiminde, devletin yararına hizmet etmek amacından başka bi-

reyci bir amaç da olsaydı, örneğin felsefe yapma yetilerini kendi içinde bir erek diye geliştirme amacı bulunsaydı, durum başka olurdu. Fakat, geçen bölümde Platon'un bağımsız düşünceye izin vermekten nasıl korktuğunu,[33] şimdi de, bu felsefe eğitiminin son teorik amacının yalnızca –bu İdeanın dörtbaşı mamur bir hesabını vermekten yoksun– bir "İyi İdeasının Bilgisi"nden ibaret bulunduğunu görünce, işte o zaman açıklamanın bu olamayacağını anlamaya başlarız. Ve Platon'un Atina'nın "müzik" eğitimine sınırlar konması istemini gördüğümüz 4'üncü bölümü hatırlarsak, bu izlenimimiz daha güçlenir. Platon'un yöneticilerin felsefe eğitimine verdiği büyük önem başka nedenlerle açıklanmalıdır – salt siyasal olması gereken nedenlerle.

Benim görebildiğim başlıca neden, yöneticilerin otoritesini alabildiğince arttırma gereğidir. Yardımcıların eğitilmesi iyi işlerse, bolca iyi asker olacaktır. Onun için, belirgin askerlik yetileri göz dikilmeyen ve göz dikilemeyecek bir otorite kurmaya yeterli olmayabilir. Bunu daha yüksek savlara dayatmalıdır. Platon, bunu yöneticilerinde geliştirdiği doğaüstü, mistik güç savlarına dayatır. Onlar, başka insanlar gibi değildir. Onlar, bir başka dünyaya aittir, tanrılık şeylerden pay alırlar. Böylelikle, filozof kral kısmen, Herakleitos dolayısıyla sözünü ettiğimiz bir kurum olan kabile rahip-kralının bir kopyası imişe benzemektedir. (Kabile rahip-kralları ya da büyücüleri yahut şamanları kurumu, şaşılacak kadar safça kabile tabuları olan eski Pythagorasçı tarikatı da etkilemiş gibi görünüyor. Fakat Pythagorasçıların otoritelerini doğaüstü bir temele dayandırma savları süregelmiştir). Böylelikle, Platon'un felsefe eğitiminin belirli bir siyasal görevi vardır. *Yöneticilere bir damga vurmakta ve yönetenlerle yönetilenler arasına bir sınır koymaktadır.* (Bu, "yüksek" eğitimin günümüze kalan başlıca bir fonksiyonu olmuştur). Platoncu bilgelik, geniş ölçüde, sürekli bir siyasal sınıf hükümranlığını kurmak için edinilir. Bu çeşit bilgelik, sâhiplerine, yani büyücülere mistik güçler veren bir siyasal "büyücülük" diye anlatılabilir.[34]

Fakat bu da, bizim filozofun devlette ne işlere yaradığı sorumuzun tam karşılığı olamaz. Yaptığımız tartışma, daha çok, niçin filozof gerekli? sorusunu yalnızca yana kaydırmak sonucunu vermiş ve şimdi de şaman ya da büyücünün pratik siyasal görevleri üstüne öncekine benzer bir soru sormak durumunu çıkarmıştır. Platon'un uzmanlaşmış felsefe eğitimini kurarken, belirli bir amacı olmuş olmalıdır. Dolayısıyla, yönetici için yasa -koyucunun geçici görevine benzer bir sürekli görev aramalıyız, öyle görünüyor ki, bu gibi bir görevi keşfetme umudu ancak efendi ırkı üretme alanında bulunabilir.

VI

Sürekli yönetici olarak filozofun niçin gerekli olduğunu bulmanın en iyi yolu, şu soruyu sormaktır: Platon'a göre, bir filozof tarafından sürekli olarak yönetilmeyen

bir devlette ne olur? Platon bu soruya açık bir cevap vermiştir. Devletin, hatta çok yetkin bir devletin bekçileri, Pythagorasçı bilimi ve Platoncu Sayıyı bilmezlerse, o zaman bekçilerin ırkı ve onunla birlikte devletin kendisi soysuzlaşacaktır.

Böylece, ırkçılık, Platon'un siyasal programında ilk bakışta sanılabileceğinden daha merkezî bir yer tutmaktadır. Platon'un ırk ya da zifafla ilgili Sayısı, onun betimleme sosyolojisinin tabanını, (Adam'ın deyişiyle) "Platon'un Tarih Felsefesini çerçeveleyen tabanı" meydana getirdiği gibi Platon'un filozofların egemenliği yolundaki siyasal isteminin de tabanını oluşturur. Platon'un devletinin sürü otlatıcısı ya da üreticisi temeliyle ilgili olarak söylenenlerden sonra, belki onun *kral*ının bir üretici kral olduğunu görmeye pek hazırlıksız değilizdir. Fakat yine de, onun filozofunun bir *felsefî* üretici olarak ortaya çıkması bazılarını şaşırtabilir. Bilimsel matematiko-diyalektik ve filozofik üreticilik gereği, filozofların egemenliği savının gerisindeki kanıtların hiç de en önemsizi sayılmaz.

Devlet'in önceki kısımlarında saf bir insan bekçi-köpekleri ırkı elde etme sorununun nasıl ısrarla belirtildiği ve ayrıntılı olarak geliştirildiği Bölüm 4'te gösterilmişti. Ama buraya kadar, niçin ancak gerçek ve tam nitelikli bir filozofun etkili ve başarılı bir siyasal üretici olacağının akla yakın herhangi bir nedeniyle karşılaşmadık. Bununla birlikte, her köpek, at yahut kuş üreticisinin bildiği gibi, rasyonel üretme, bir kalıp, ona gayretlerinde yol gösterecek bir amaç, çiftleştirme ve eleme yöntemleriyle yaklaşmaya çalışacağı bir ideal olmadan olamaz. Böyle bir ölçüt bulunmadan, elde ettiği türlerden hangisinin "yeterince iyi" olduğuna karar veremez, "iyi tür"le "kötü tür"ün farkından söz edemez, İşte bu ölçüt, Platon'un üretmek niyetinde olduğu ırkın İdeasına tıpatıp karşılıktır Platon'a göre, tıpkı şehrin tanrılık aslını ancak gerçek filozofun, diyalektikçinin görebilmesi gibi, öteki tanrılık aslı, İnsan Form ya da İdeasını da görebilecek olan yalnız diyalektikçidir. Bu modeli kopya etmeye, Gökten Yere[35] indirmeye ve onu burada gerçekleştirmeye de ancak o yeteneklidir. Bu İnsan İdeası, kralca bir İdeadır. Bu idea, bazılarının sandığı gibi, bütün insanlarda ortak olanı temsil etmez; evrensel "insan" kavramı değildir. Daha çok, insanın tanrılık aslıdır, değişmeyen bir üstün insandır; bir üstün-Yunanlı ve bir üstün-efendidir. Filozof yeryüzünde, Platon'un "en değişmez, en yiğit ve olanakların sınırları içinde alabildiğine en güzel biçimlenmiş... soylu doğmuş ve huşu veren karakterde"kilerin[36] ırkı diye anlattığı insanları gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Bu, "tanrısal değilse tanrı gibi... yetkin güzellikte yaratılmış"[37] bir erkek ve kadınlar ırkı – kral ve efendi olmak doğadan kaderlerine çizilmiş gelen bir yukarı ırktır.

Görüyoruz ki, filozof kralın iki temel görevi birbirine benzemektedir: Filozof kral, şehrin tanrılık aslını kopya edecektir ve insanın tanrılık aslını kopya edecektir. "Göksel sezgisini, şehirde de bireyde de gerçekleştirme" yeteneği ve dürtüsü, yalnız onda vardır.[38]

Şimdi, Platon'un hayvan üretme ilkelerinin insan ırkına da uygulanması gerektiğini ilk savunduğu aynı yerde, niçin yöneticilerinde olağanüstü bir yetkinlik

bulunması lâzım geldiğinden de söz ettiğini anlayabiliyoruz. Biz, diyor, hayvan üretmede çok titiz davranırız. "Onları böyle üretmesen, kuşlarının yahut köpeklerinin ırkı çabucak yozlaşmaz mı sanırsın?" Bundan insanların da aynı titizlikle üretilmesi gerektiğini çıkarırken, "Sokrates" şaşmaktadır: "Tanrım!.. Aynı ilkeler insan ırkına da uygulanacaksa, yöneticilerimizden ne üstün bir yetkinlik beklemek zorunda kalacağız!".[39] Bu sözler çok önemlidir; yöneticilerin "üstün bir yetkinlik"-te, ayrı statüleri ve kendilerine özgü eğitimleri olan bir sınıf teşkil edebileceklerine dâir ilk işaretlerden biridir ve böylelikle bizi, yöneticilerin filozof olmaları gerektiği istemine hazırlamaktadır. Fakat bu parça, doğrudan doğruya Platon'un, insanlar ırkının doktorları olarak yalan ve aldatmalar kullanmanın yöneticilerin ödevi olması gerektiği istemine vardığı için, önce söylediğimizden daha bile önemlidir. Platon, "sürünüz en yüksek yetkinliğe ulaşacaksa" demektedir, yalanlar zorunludur; çünkü, bu amaç, "bekçiler sürüsünü gerçekten birliksizlikten korumak istiyorsak, yöneticilerden başkasına karşı sır tutulması gereken düzenlemeleri" icap ettirir. Nitekim, yöneticilerin (yukarıda anlatıldığı üzere) yalanları ilâç gibi kullanmakta daha yürekli davranmaya çağrılmaları da bu bağlamda olur; bu, okuyucuyu Platon'un özellikle önemli saydığı bir sonraki isteme hazırlamaktadır. Platon yöneticilerin genç yardımcıların eşleştirilmesi için, "öyle akıllıca bir oy verme sistemi" yaratmalarını buyurur ki,[40] "hayâl kırıklığına uğrayanlar ... kendi bahtsızlıklarını suçlasınlar", gizlice oyları ayarlayacak olan "yöneticileri değil". Ve bu kınanması gerekli, sorumluluğu üstlenmekten sıyrılmaya yönelmiş öğüdü verir vermez (bu sözleri Sokrates'in ağzından söyletmekle, Platon, hocasına kara sürmektedir), "Sokrates",[41] hemen Glaukon'un ele alıp geliştirdiği, onun için de *Glaukon'un Fetvası* diyebileceğimiz bir öneride bulunur. Bir savaş süresince, cinsiyeti ne olursa olsun herkese yiğitlerin arzularına boyun eğme ödevini yükleyen hayvanca yasayı[48] kastediyorum: "Savaş devam ettiği sürece, ... hiç kimse yiğitlere "hayır" diyemeyecektir. Dolayısıyla, bir asker, dişi olsun erkek olsun kiminle sevişmek isterse, bu yasa onu gözüpekliğinin ödülünü elde etmeye daha da istekli kılacaktır." Bundan devletin iki ayrı yarar sağlayacağına dikkatle işaret edilir – bu yüreklendirmeden ötürü, daha çok kahraman ve kahramanlardan doğacak çocukların sayısı artacağı için, yine daha çok kahraman. (Bu ikinci yarar, uzun vâdeli bir ırkçılık politikası açısından daha önemli olduğundan, Sokrates'in ağzından söyletilmektedir).

VII

Bu çeşit üretme için herhangi bir çeşit felsefe eğitimi gerekli değildir. Bununla birlikte, felsefî üretme, soysuzlaşma tehlikelerine karşı koymakta asıl rolünü oynar. Bu tehlikelerle uğraşmak için tam nitelikli bir filozof gereklidir, yani salt matematik (üç boyutlu geometri dâhil), salt astronomi, salt harmoni ve hepsini taçlandıran basan olmak üzere, diyalektik eğitimi görmüş biri. Ancak matematik eugeniğin, Platoncu Sayısının sırlarını bilen bir kimse, Düşüşten önceki mutlu-

luğu insana geri getirebilir ve onun için koruyabilir.[43] Glaukon'un Fetvası açıklandıktan (ve Platon'a göre, efendilerle kölelerin arasındaki ayrıma karşılık olan Yunanlılar'la Barbarlar arasındaki doğal ayrımla ilgili bir ara bölüm de geçtikten) sonra, Platon'un esas ve en heyecanlı istemi olduğuna dikkatle işaret ettiği, filozof kralın egemenliği ilân edilirken, bütün bunlar akılda tutulmalıdır. Platon öğretmektedir ki, yalnızca bu istem toplumsal yaşayışın kötülüklerine son verebilir; devletlerdeki taşkın kötülüğe, yani siyasal istikrarsızlığa olduğu gibi, onun daha gizli nedenine, insan ırkı üyelerindeki taşkın kötülüğe, yani ırkça soysuzlaşmaya da. Parça şöyledir:[44]

"Peki," dedi Sokrates, "şimdi de, az önce dalgaların en büyüğüne benzettiğim konuya dalıyorum. Bunun benim üstüme bir kahkaha tufanı çekeceğini önceden kestiriyorum ama, yine de konuşacağım. Gerçekten de, bu koca dalganın benim başımın üstünde bir kahkaha ve iftira furyası hâlinde çatlayacağını şimdi görüyorum..." – Glaukon, "Çıkar bakalım hikâyeni!" diye cevap verdi. Bunun üstüne Sokrates şunları söyledi: "Şehirlerinde filozoflara kralların gücü verilmedikçe ya da şimdi kral ve oligarkh denen kimseler gerçek ve tam nitelikli filozof olmadıkça; ve bu ikisi, siyasal güç ve felsefe birleşmedikçe (bugünlerde bunlardan birine karşı duyduğu doğal eğilimi izleyen çoğuları da zorla bastırılmadıkça), işte azizim Glaukon, bu olmadıkça, durulma olamaz ve kötülük şehirlerde –ne de sanırım, insan ırkında– taşkın olmaktan çıkamaz." (Kant buna şu bilgece karşılığı vermişti: "Kralların filozof ya da filozofların kral olması pek beklenemez, çünkü iktidara sâhip olmak, aklın özgür yargılama yetisini kaçınılmaz bir biçimde azaltır. Bununla birlikte, bir kralın –ya da kralca, yani kendi kendini yöneten bir halkın– filozofların sesini kısmamaları ve onlara kamu önünde söz ve anlatım hakkını tanımaları zorunludur."[45])

Platon'un önemli parçası, gayet haklı olarak bütün eserin anahtarı diye tanımlanmıştır. Parçanın son sözleri, "ne de sanırım, insan ırkında", bana öyle geliyor ki, burada nispeten az önem taşıyan bir ek düşüncedir. Bununla birlikte, Platon'u idealleştirme alışkanlığı, onun burada "insanlıktan söz ettiği, kurtuluş vaadini şehirler düzeyinden "bir bütün olarak insanlık" çapına yaydığı yorumuna[46] yol açtığı için bu parçacığın da ayrıca üstünde durmak gerekmektedir. Sırası gelmişken söylenmelidir ki, uluslar, ırklar ve sınıflar ayrımını aşan "insanlık" diye bir ahlâk kategorisi Platon'a tamamıyla yabancıdır. Nitekim, Platon'un Sokrates'in eski bir öğrencisi ve dostu olan Antisthenes'e[47] karşı tavrında görüldüğü gibi eşitlikçi inanca düşman olduğuna dâir elimizde yeterince kanıt vardır. Antisthenes aynı zamanda, eşitlikçi teorilerini, anlaşılan yayıp bütün insanların kardeşliği ve evrensel insan imparatorluğu öğretisine çevirdiği Alkidamas ve Lykophron gibi, Gorgias okuluna da üyeydi.[48] *Devlet*'te Yunanlılar'la Barbarlar'ın doğadan eşitsizliği efendilerle kölelerinkine oranlanarak bu inanca saldırılır; ve rastlantı bu ya, bu saldırı burada üstünde durduğumuz anahtar parçadan hemen önce yapılır.[49] Bu ve başka

nedenlerden ötürü,[50] Platon'un insanlar ırkındaki taşkın kötülükten söz ederken, bu noktada okuyucularının yeterince tanışmış oldukları bir teoriye, yani devletin refahının sonunda yönetici sınıfın bireysel üyelerinin "doğa"sına dayandığı ve onların doğasının ve kendi ırk ya da kuşaklarının doğasının bireyci bir eğitimin ve daha önemlisi, ırk soysuzlaşmasının tehdidi karşısında bulunduğu yolundaki kendi teorisine değindiğini varsaymak güvenli görünmektedir. Platon'un sözü, tanrılık durulmayla değişimin ve bozulmanın kötülüğü arasındaki karşıtlığa açıkça dokunarak, Sayı ve İnsanın Düşüşü hikâyelerini önceden haber vermektedir.[51]

Platon'un en önemli siyasal istemini açıkladığı bu anahtar parçada kendi ırkçılığına da dokunması pek yerinde olurdu, nitekim böyle de yapmıştır. Çünkü, eugenik için gerekli olan bütün o bilimlerde yetişmiş "gerçek ve tam nitelikli filozof" olmayınca, devlet yok olur. Sayı ve İnsanın Düşüşü hikâyesinde, Platon soysuzlaşmış bekçilerin işleyeceği ilk ve meşum savsaklama suçlarından birinin ırkın saflığına bakmak ve onu sınamakla, yani eugenikle ilgilerini yitirmeleri olacağını söylemektedir: "Bundan böyle, bekçilik ödevlerine, yani (sizin olduğu kadar Hesiodos'un da ırkları olan) ırklardaki altın, gümüş, tunç, bakır madenlerine bakmaya ve sınamaya bütün bütün uygunsuz yöneticiler tâyin edilecektir."[52]

Bütün bunlara yol açan, esrarengiz Zifafla ilgili Sayının bilinmemesidir. Ama kuşkusuz, bu Sayı Platon'un kendi buluşudur. (Sayıya saf harmoniden varılmakta, o da *Devlet* yazılırken daha yeni bir bilim olan üç boyutlu geometriye dayanmaktadır). Böylece görüyoruz ki, gerçek bekçiliğin sırrını Platon'dan başka hiç kimse bilmemekte ve gerçek bekçiliğin anahtarını elinde tutmamaktadır. Fakat bu da, ancak bir tek anlama gelebilir. Filozof kral, Platon'un kendisidir ve *Devlet*, Platon'un krallık iktidarı üstündeki kendi savıdır – o, bu iktidarı kendi benliğinde, hem filozof hem de Platon'a göre "krallığının çocuklarına kalmasını sağlayabilmek için" kendini feda eden Atina krallarının sonuncusu, martir Kodros'tan gelme ve onun yasal kalıtçısı olma sıfatlarını birleştirmesi dolayısıyla, kendi hakkı olarak düşünmüştür.

VIII

Bu sonuca bir kez varıldı mı, bunsuz kopuk kopuk kalan birçok şey birleşir ve açıklaşır. Diyelim, çağdaş sorun ve kişilere değinmelerle dolu olan Platon'un eserinin, yazarınca teorik bir inceleme olmaktan çok, gündelik konularla ilgili siyasal bir bildiri olarak düşünüldüğünden kuşkulanılmaz olur. A. E. Taylor demektedir ki: "Eğer *Devlet*'in, Shelley gibi 'dünyayı ıslah etme tutkusu'yla tutuşmuş bir Atinalı tarafından öne sürülen ciddî bir pratik reform tasarısı değil de yalnızca hükümet üstüne bir teorik tartışmalar derlemesi olmadığını unutursak, Platon'a karşı haksızlıkların en büyüğünü işlemiş oluruz."[53] Bu şüphesiz doğrudur ve yalnızca bu düşünceden, Platon'un filozof krallarını anlatırken çağdaş filozoflardan bazılarını aklından geçirmiş olması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat, *Devlet*'in yazıldı-

ğı günlerde Atina'da filozof olduklarını iddia edebilecek ileri gelen yalnızca üç kişi vardı: Antisthenes, İsokrates ve Platon'un kendisi. *Devlet*'e bunu düşünerek bakarsak, hemen görürüz ki, filozof kralların nitelikleri tartışılırken, Platon'un kişisel dokundurmalar yaptığı apaçık olan uzunca bir parça vardır. Bu parça,[54] tanınmış bir kimseye (Alkibiades'e) olduğu besbelli bir dokundurmayla başlamakta ve açıktan açığa bir adı (Theages'in adını) anarak ve "Sokrates"in kendisinin sözünü ederek sona ermektedir.[55] Parçanın ana düşüncesi, ancak pek az kimsenin, filozof krallık yerine geçmeye yetenekli, gerçek filozof diye tanımlanabileceğidir. Uygun türden olan, soylu doğma Alkibiades, Sokrates'in onu kurtarma çabalarına karşın, felsefeyi bırakmıştır. Terkedilmiş ve savunucusuz kalan felsefe, yeteneksiz isteklilerin hak iddialarına konu olmuştur. Sonunda "felsefeyle birleştirilmeye lâyık olan ancak bir avuca sığacak kadar az insan kalmıştır." Ulaştığımız görüş açısından, "yetenekli istekliler"in Antisthenes ile İsokrates ve okulları (filozof kralın anahtar parçasında, Platon'un "zorla bastırılma"larını istediklerinin de aynı kimseler) olmasını bekleyebiliriz. Nitekim, bu tahmini doğrulayan birtakım bağımsız kanıtlar da vardır.[56] Bunun gibi, "lâyık olan ancak bir avuca sığacak kadar az insan" arasına Platon'un ve belki, dostlarından bazılarının (ola ki, Dion'un) girmesini de bekleyebiliriz. Gerçekten de, bu parçanın devamı Platon'un kendisinden söz ettiğine kuşku bırakmamaktadır: "Bu küçük topluluktan olan kimse... çokluğun çılgınlığını ve bütün kamu işlerindeki genel bozukluğu görebilir. Filozof... vahşî hayvanlar kafesindeki bir adam gibidir. Çokluğun adâletsizliğini paylaşamayacaktır, ama bir vahşîler dünyasıyla çevrelenmiş olduğu için, gücü tek başına dövüşünü sürdürmesine de elvermeyecektir. Yoksa, ne şehrine ne dostlarına bir iyiliği dokunmadan öldürülürdü. Bütün bunları gereğince düşünerek atılganlık etmeyecek ve çabalarını yalnız kendi işinde toplayacaktır.."[57] Bu acı ve kesinlikle Sokrates'e aykırı[58] sözlerde anlatımını bulan güçlü üstünlük, bu sözlerin Platon'un kendisinin olduğuna açıkça işaret etmektedir. Bu kişisel inancın tam anlaşılması için, onu şu sözlerle karşılaştırmalıdır: "Usta bir reisin kaptanlığını kabûl etmeleri için tayfalarına yalvarması, nasıl doğaya uygun düşmezse, bilge bir adamın da zenginlerin kapısına gitmesi öyledir... İşin doğrusu ve doğalı, varlıklı olsun yoksul olsun insan hastalanınca hekimin kapısını çalmasıdır. Onun gibi, yönetilmeleri gerekenler de yönetebilecek olanın kapısına başvurmalıdır; yönetici, işe yarar biriyse, asla gidip yönetimini kabûl etmeleri için onlara yalvarmamalıdır." Bu parçadaki engin kişisel gururun sesini kim duymaz ki? Platon, ben buradayım demektedir, ben sizin doğal yöneticiniz, nasıl yönetileceğini bilen Beni istiyorsanız, siz bana gelmelisiniz, ısrar ederseniz belki sizin yöneticiniz olurum. Ama ben, yalvararak size gelmem.

Peki, onların geleceğine inanmış mıdır? Çoğu büyük edebiyat eserleri gibi, *Devlet* de yazarının zaman zaman aşırı ve taşkın başarı umutları duyduğunu,[59] zaman zaman da kapkara bir umutsuzluğa kapıldığını gösteren hisler taşır. Hiç değilse bazen, Platon geleceklerini ummuştur; eserinin başarısının, bilgelikteki ününün

onları getirmesini beklemiştir. Bazen de içinden öyle duymuştur ki, onları ancak korkunç saldırılara kışkırtabilir ve kendine çekebileceği şey "bir kahkaha ve iftira furyası", belki hatta ölüm olacaktır.

Platon tutkulu mudur? Öyle ya, yıldızlara, tanrı-gibiliğe erişmek istemiştir. Ben bazen, Platon'un heyecanının bir kısmı, acaba gizli düşlerini anlatıma kavuşturmasından değil midir? diye düşünürüm.[60] Tutkulara karşı kanıtlar öne sürerken bile, onun kendisinin bunlardan esinlendiğini duymazlık edemeyiz. Bize, filozofun tutkulu olmadığını temin eder,[61] "yönetmek kaderinde yazmakla birlikte, hiç de heveslisi değildir." Ama bunun için gösterdiği neden, filozofun yerinin çok yüksek olmasıdır. Tanrılık olandan pay alan, devletin yararı, uğruna, yüceliklerinden aşağıdaki ölümlülerin yanına inebilir. Hevesli değildir, fakat doğadan bir yönetici ve kurtarıcı olarak gelmeye hazırdır. Fukara ölümlülerin ona ihtiyacı vardır. Onsuz devlet mutlaka çöker, çünkü devleti korumanın sırrını yalnız o bilmektedir – soysuzlaşmayı durdurmanın sırrını yani...

Bana öyle geliyor ki, filozof kralın egemenliğinin gerisinde, bir iktidarı alma çabası olduğunu teslim etmemiz gerekir. Egemenin güzel portresi bir benlik-portresidir. Bu bulgunun şaşkınlığını atlatınca, huşu verici portreye yeniden bakabiliriz; kendimizi biraz da Sokrates alaycılığıyla pekiştirirsek, onu artık o kadar korkutucu da bulmayabiliriz. Ondaki beşerî, gerçekten fazlasıyla beşerî öğeleri sezmeye başlayabiliriz. Hatta, felsefenin ilk krallığı yerine, ilk profesörlüğünü kurmayla yetinmek zorunda kalan; kendi imgesine bakarak, yarattığı kralca İdeayı, bu düşünü hiçbir zaman gerçekleştirememiş olan Platon'a biraz acımaya bile başlayabiliriz. Hatta alaycılık pekiştirmesiyle, Platon'un yaşam öyküsünde, Platonculuk üstüne mâsum ve bilinçsiz küçük bir satir olan İri Danimarka cinsinden Tono'nun kendi imgesine bakarak kralca "Büyük Köpek" İdeasını kuran (ama, mutlu sonda Büyük Köpeğin kendisi olduğunu bulan) *Ugly Dachshund* (*) öyküsüyle melânkolik bir benzeyiş bile görebiliriz. [62]

Bu filozof krallık düşüncesi, insan küçüklüğünün ne büyük bir anıtıdır. Bununla, devlet adamını kendi iktidarından, yetkinliğinden ve bilgeliğinden başı dönmesi tehlikesine karşı uyaran ve ona en önemli noktanın kendimizin zayıf insan varlıkları olduğunu öğretmeye çalışan Sokrates'in sâdelik ve beşeriliği arasında ne büyük bir karşıtlık vardır. Platon'un, hakimi sihir güçleriyle alelâde insanların üstüne yükselten, ama her Şamanın yaptığı hemcinslerinin üstünde iktidar elde etmek karşılığı, büyüler satmak ya da büyüler hazırlamak yolundaki ahlâksızca ticaretten geri durmasına yahut yalanlar kullanmaktan kaçınmasına yetecek kadar yükseltemeyen bilgeler krallığı, bu Sokratesçi alay, akıl ve doğruluk dünyasından nasıl bir aşağılaşmadır.

9

ESTETİKÇİLİK, YETKİNCİLİK, ÜTOPYACILIK

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

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

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

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

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

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

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

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

meyeceklerini güç inkâr ederler. Oysa, ideal bir toplum üstüne akılyürütmek sonsuz kere daha zordur. Toplumsal yaşayış o denli karmaşıktır ki, pek az kimse büyük çapta bir toplumsal yapıcılık projesini yargılayabilir ya da hiç kimse yargılayamaz: Uygulamada yürür mü? Duruma gerçek bir düzeltme getirir mi? Ne gibi acılara yol açabilir? Gerçekleştirilmesinin araçları neler olabilir? Bölük pörçük yapıcılığın projeleri ise, buna oranla basittir. Bu projeler, teker teker kurumlara âit olurlar: Örneğin, sağlık ve işsizlik sigortasına ya da hakemlik kurullarına veya bunalım-önleyici bütçelemeye,[3] yahut eğitim reformuna. Bunlar yanlış yürürlerse çok büyük bir hasar meydana gelmeyeceği gibi, yeniden ayarlanmaları da çok güç olmaz. Bu projeler daha az riskli ve bu yüzden de daha az çatışmalıdır. Fakat var olan kötülükler ve onlarla savaşmanın yolları üstünde mâkûl bir anlaşmaya ulaşmak, ideal bir iyi ve onun gerçekleşme yolları üstünde mâkûl bir anlaşmaya varmaktan daha kolaysa, bölük pörçük yöntemi kullanarak her çeşit siyasal reformun önündeki en büyük pratik güçlüğü aşmak, yani programı uygulamada tutku ve şiddet yerine akıl kullanmayı sağlamak bakımından da daha çok umut var demektir. Bu takdirde mâkûl bir anlaşmaya varmak ve dolayısıyla, demokratik metotlarla ıslahatı başarmak imkânı olacaktır. ("Uzlaşma" çirkin bir sözdür, ama onu doğru kullanmayı öğrenmek bizler için önemlidir. Kişiler olarak bu çeşitten etkilere karşı direnmemiz gerekmekle birlikte, kurumlar zorunlu olarak koşullarla, çıkarlarla, vb. bir uzlaşmanın sonucudur).

Buna karşılık, bütün olarak bir toplum projesi kullanarak ideal bir devleti gerçekleştirmek isteyen Ütopyacı girişim, bir azınlığın merkezleşmiş güçlü yönetimini gerektiren ve onun için de, diktatörlüğe yol açması olası bir yöntemdir.[4] Ben bunu Ütopyacı yaklaşımı eleştirmek sayıyorum, çünkü Önderlik İlkesi üstündeki bölümde otoriter bir yönetimin karşı çıkmaya en açık bir hükümet şekli olduğunu göstermeye çalışmıştım. O bölümde değinilmeyen bazı noktalar, bize Ütopyacı yaklaşıma karşı daha da doğrudan kanıtlar verecektir. Hayırhah [iyicil] bir diktatörün karşılaştığı güçlüklerden biri de (Tocqueville'in yüz yıldan fazla bir zaman önce açıklıkla gördüğü üzere),[5] alacağı önlemlerin ortaya çıkardığı sonuçların kendi iyi niyetleriyle uyuşup uyuşmayacağını bulmaktır. Güçlük, otoriterliğin eleştirmeyi körletmek zorunda kalması olgusundan ileri gelmektedir; bunun içindir ki, hayırhah diktatör aldığı önlemlerle ilgili yakınmaları kolaylıkla duymayacaktır. Ama böyle herhangi bir denetleme olmayınca da, önlemlerinin dilediği hayırhah amacı gerçekleştirip gerçekleştirmediğini zor anlayacaktır. Durum, Ütopik yapıcı için daha bile kötü olmak zorundadır. Toplumun yeniden kurulması, birçoklarına bir hayli zaman için bir hayli elverişsiz gelecek büyük bir girişimdir. Dolayısıyla Ütopik yapıcı birçok yakınmaya kulaklarını tıkamak zorunda kalacaktır; aslında, mâkûl olmayan itirazları bastırmak, yaptığı işin bir bölümünü meydana getirecektir. (O da Lenin gibi, "Yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız" diyecektir). Fakat bunun yanı sıra, mâkûl eleştirileri de ayırt etmeden bastırmak zorunda ka-

lacaktır. Ütopyacı yapıcının bir başka güçlüğü diktatörün ardılı ile ilgilidir. Bölüm 7'de bu sorunun birtakım belli yanlarını anmıştım. Ütopik yapıcılık, kendine eşit ölçüde hayırhah bir ardıl bulmaya çalışan hayırhah tiranın karşılaştığı güçlüğe benzeyen, ama daha da ciddî olan bir güçlüğe yol açacaktır (bkz. Bölüm 7/not 25). Bu gibi bir Ütopik kalkışmanın genişliği, amaçlarının bir toplumsal yapıcının yahut yapıcılar grubunun ömür süresince gerçekleştirmeyi olanaksız kılar. Ve eğer ardıllar aynı ideali izleyemezlerse, o zaman da insanların ideal uğruna çektikleri acılar boşuna olur.

Bu kanıttan yapılacak bir genelleme, bizi Ütopyacı yaklaşımın bir başka eleştirisine götürür. Açıktır ki, bu yaklaşım ancak baştaki projenin –belki birtakım ayarlamalar yapılsa bile– tamamlanana kadar çalışmanın temelini oluşturacağını varsayarsak pratik değer taşıyabilir. Fakat tamamlama bir miktar zaman alacaktır. Bu, bir siyasal ve ruhsal devrimler zamanı, siyaset alanında yeni deneyler yapma ve tecrübeler edinme zamanı olacaktır. Onun için de, düşüncelerin ve ideallerin değişmesi beklenebilir. Baştaki projeyi yapanlara ideal devlet gibi görünen, onların ardıllarına böyle görünmeyebilir. Eğer bu düşüncenin doğruluğu kabûl edilirse, o vakit de bütün yaklaşım çöker. Gerçekleştirme süreci sırasında bu ereğin bir hayli değişebileceğini kabûl edersek, önce son bir siyasal erek seçmek, sonra da ona doğru ilerlemeye başlamak yöntemi boş bir şeydir. Herhangi bir anda, o vakte kadar atılan adımların, yeni ereğin gerçekleştirilmesine götürecek yolun tersine bir yönde olduğu anlaşılabilir. Bu kez yönümüzü yeni ereğe göre değiştirirsek, yine aynı riske karşı açık kalırız. Yapılan bütün fedakârlıklara rağmen, hiçbir yere ulaşmayabiliriz. Uzak bir ideale doğru bir adım atmayı, bölük pörçük çeşidinden bir uzlaşımın gerçekleştirilmesine yeğ tutanlar, şurasını her zaman hatırlamalıdırlar ki, ideal çok uzaksa, atılan adımın ona doğru mu, yoksa onun tersi yöne mi atıldığını söylemek bile zor olabilir. Hele, gerçekleştirme süreci zikzak adımlarla, yani –Hegelci dille– "diyalektik" olarak ilerleyecekse, ya da açıklıkla hiç plânlanmamışsa, durum büsbütün böyledir. (Bu nokta, amacın araçları ne ölçüde haklı kılacağı yolundaki eski ve hayli çocuksu soruyla ilgilidir. Ben, hiçbir amacın her çeşit aracı yasallaştıramayacağını söylüyorum, ama hayli somut ve gerçekleştirilebilir bir amacın da, –daha uzak bir idealin asla haklı kılamayacağı– birtakım geçici önlemleri yasal gösterebileceğine inanıyorum).[6]

Şimdi görüyoruz ki, Ütopyacı yaklaşımı ancak tek bir mutlak ve değişmez ideale Platoncu bir biçimde inanmak kurtarabilir – ama onun yanı sıra şu iki varsayım da gereklidir: (a) bu idealin ne olduğunu ve (b) gerçekleştirilmesinin en iyi araçlarının nelerden ibaret bulunduğunu bir kerede kesinlikle saptayacak akılcı yöntemler vardır. Ancak böylesine geniş varsayımlar, bizi Ütopyacı metodolojinin büsbütün boş olduğunu söylemekten alıkoyabilir. Fakat, bu sorulsa, çoğu Platon tutkunlarıyla birlikte Platon'un kendisi bile (a) nın besbelli doğru olmadığını; son ereği saptamak için akılcı bir yöntem bulunmadığını, mutlaka bir şey göstermek

gerekirse, bir çeşit sezgiden söz edilebileceğini teslim ederdi. Onun için, Ütopik yapıcılar arasında çıkacak herhangi bir görüş ayrılığı, akla uygun yöntemlerin yokluğundan ötürü, akıl yerine güç kullanmaya, yani şiddete başvurmaya gitmek zorundadır. Herhangi bir belirli yönde herhangi bir ilerleme yapılmışsa, bu, benimsenen yöntem sayesinde değil, ona karşın yapılmış olmalıdır. Kazanılan başarı, örneğin, önderlerin iyiliğinden ileri gelebilir; fakat unutmamalıyız ki, iyi önderler akılcı yöntemlerle meydana getirilemez, şans sonucu ortaya çıkarlar.

Bu eleştirmeyi doğru anlamak önemlidir; ben ideali, bir ideal hiçbir zaman gerçekleştirilemez – hep bir Ütopya olarak kalmak zorundadır diye eleştirmiyorum. Bu yerinde bir eleştiri olmazdı, çünkü gerçekleştirilemezliğine bir zamanlar dogmatikçe inanılan birçok şey, örneğin, iç barışı sağlamak, yani devletin içinde suçu önlemek için kurumlar yaratma işi gerçekleştirilmiştir; ve bana öyle geliyor ki, bunun gibi, uluslararası suçu, yani silâhlı saldırı veya şantajı önlemek için kurumlar yaratılması da, çoğucası Ütopyacı diye damgalanmakla birlikte, pek güç bir sorun bile değildir.[7] Benim Ütopyacı yapıcılık adı altında eleştirdiğim yaklaşım, bir bütün olarak toplumun yeniden kurulmasını, yani bizim deneylerimiz sınırlı oldukları için, pratik sonuçlarını hesaplamanın güç olacağı çok geniş değişiklikler yapılmasını öngörür. Elimizde, böylesine iddialı bir işi başarmak için zorunlu olgusal bilgiler bulunmamasına rağmen, bu tutum toplumun bütününü akla uygun olarak plânlamak emelindedir. Bu çeşit plânlamada yeterince pratik tecrübemiz olmadığı ve olgusal bilgi de mutlaka tecrübeye dayandığı için, böyle bilgilerimiz bulunmamaktadır. Şimdiki hâlde, büyük-çaplı yapıcılık için gerekli sosyolojik bilgi, düpedüz yoktur.

Bu eleştirici karşısında, Ütopyacı yapıcı herhâlde pratik denemelerin ve pratik denemelere dayalı bir toplum teknolojisinin gerektiğini teslim edecektir. Fakat, bize gerekli pratik tecrübeyi sağlayacak yegâne yol olan toplumsal denemeleri yapmaktan geri durursak, hiçbir zaman bu işler hakkında daha çok bilgi edinemeyeceğimizi de öne sürecektir. Hatta belki, Ütopyacı yapıcılığın deneyim yöntemini topluma uygulamaktan başka bir şey olmadığını da söyleyecektir. Denemeler yaygın değişiklikler yaratmadan yapılamaz. Büyük halk kütlelerinden kurulu modern toplumun özelliğinden ötürü, bunlar geniş çaplı olmak zorundadır. Örneğin, bir fabrika ya da bir köy yahut hatta bir bölge ile sınırlı tutulacak bir sosyalizm denemesi, bizim için bunca âcil gereği olan gerçekçi çeşidinden bilgiyi sağlayamaz.

Ütopyacı yapıcılık lehine önerilen bu gibi kanıtlar, hep yaygınlığı yanlışlığı kadar büyük bir önyargıya yer verirler; yani, toplumsal denemelerin "geniş çaplı" olması, gerçekçi koşullarda yapılacaklarsa toplumun bütününü işe karıştırmaları gerektiği önyargısını. Buna karşılık, bölük pörçük toplumsal denemeler gerçekçi koşullar altında, "küçük çapta", yani toplumun bütününü sürüklemeden, toplumun ortasında yapılabilir. Aslında, biz bu gibi denemeleri durmadan yapmaktayız. Yeni bir çeşit hayat sigortasının, yeni bir çeşit vergilemenin, yeni bir ceza reformu-

nun başlatılması, hep, toplumu bir bütün olarak yeniden kalıplamaksızın, sonuçları bütün topluma yayılan toplumsal denemelerdir. Hatta yeni bir dükkân açan bir kimse ya da tiyatro için bilet ayırtan biri bile, küçük çapta bir çeşit toplumsal deneme yapmaktadır; bizim toplumsal koşullar üstüne bütün bilgimiz de, bu türden denemeler yapmakla edinilen tecrübeye dayanmaktadır. Karşı durduğumuz Ütopik yapıcı, bir sosyalizm deneyinin laboratuar koşulları altında, diyelim ıssız bir köyde yapılırsa, bizim öğrenmek istediğimiz, normal koşullar altında işlerin toplumda nasıl yürüdüğü olacağı için az değer taşıyacağını belirtmekte haklıdır. Fakat, bu, örneğin kendisi bile Ütopik yapıcının önyargısının nerede olduğunu göstermektedir. Ütopik yapıcı, toplumsal deneme yapınca toplumun bütün yapısını yeniden kurmamız gerektiğine inanır; onun içindir ki, daha *küçük çaplı* bir deney denince de, bunu ancak *küçük* bir toplumun bütün yapısını yeniden kuran bir deney olarak anlar. Fakat, bizim için en çok öğretici deney türü, toplumun kurumlarını teker teker değiştirmektir. Çünkü, kurumları öteki kurumların çerçevesine nasıl uydurabileceğimizi ve onları bizim isteklerimize göre işleyecek şekilde nasıl ayarlayabileceğimizi ancak bu yoldan öğrenebiliriz. Ve ancak bu yoldan, gelecekte de reformları sürdürme azmini tehdit eden bir ağırlığa varabilecek sonuçları göze almak gerekmeksizin yanlış yapabilir ve yaptığımız yanlışlardan ders alabiliriz. Bundan başka, Ütopyacı yöntem zorunlu olarak, uğrunda sayısız fedakârlıkların yapıldığı bir projeye tehlikeli bir dogmatizmle bağlanmaya götürür. Deneyin başarısı, zorunlu olarak güçlü çıkarlarla ilişkili olur. Bütün bunlar ise, deneyin akla uygunluğuna ya da bilimsel değerine yardım etmezler. Buna karşılık, bölük pörçük yöntem yinelenen denemelere ve sürekli ayarlamalara izin verir. Hatta, öyle bir durumun oluşmasına yol açabilir ki, bu durumda yaptıkları hataları mazur göstermeye ve kendilerinin her zaman haklı olduklarını kanıtlamaya çalışacak yerde, kendi yanlışlıklarını aramaya başlayabilirler. İşte, siyasete –Ütopyacı plânlama ya da tarihî kehanet değil– bilimsel yöntemin getirilmesi budur; çünkü, bilimsel yöntemin sırrı, yapılan yanlışlıklardan ders almaktan ibarettir.[8]

Toplumsal yapıcılıkla, diyelim, mekanik yapıcılığın (makine mühendisliğinin) karşılaştırılması, bu görüşleri doğrular sanıyorum. Ütopyacı yapıcı, pek doğal olarak, makine yapıcılarının bazen çok karmaşık makineleri bile bir bütün olarak plânladıklarını ve onların yaptıkları projelerin, yalnızca belirli bir çeşit makineyi değil, bu makineyi üretecek bütün bir fabrikayı bile kapsayabileceğini ve önceden plânlayabileceğini ileri sürecektir. Benim buna cevabım şu olur ki, makine yapıcısı, elinde birikmiş yeterince tecrübesi, yani deneme ve yanılmayla geliştirilmiş teorileri olduğu için buna kalkışabilir. Fakat bu da, makine yapıcısı her çeşit yanlışlığı zaten geçirmiş olduğu için ya da başka bir deyişle, bölük pörçük yöntemler uygulayarak kazandığı tecrübesine dayandığı için plân yapabiliyor demektir. Onun yeni makinesi, büyük sayıda küçük küçük iyileştirmelerin sonucudur. Makine yapan biri, çoğucası önce bir modelden işe başlar ve ancak bu modelin çeşitli

bölümlerinde birçok bölük pörçük ayarlamadan sonra üretime geçmek üzere son hâliyle plânlarını çizebileceği aşamaya ulaşır. Tıpkı bunun gibi, makinesini üretme plânı da, birçok deneyi, yani daha eski fabrikalarda yapılmış düzeltmeyi içinde taşır. Toptancı ya da geniş-çaplı yöntemler, yalnızca bölük pörçük yöntemin bize ayrıntılı birçok deney sağladığı durumlarda ve böyle durumlarda da ancak bu deneylerin alanı içinde işleyebilir. En büyük bir uzman tarafından çizilmiş olsa bile, yalnızca bir projeye dayanarak, önce bir model yapıp onu küçük küçük ayarlamalarla mümkün olduğu kadar "geliştirme"den, doğrudan doğruya yeni bir makinenin üretimine geçmeye razı olacak pek az imâlâtçı bulunur.

Siyasetteki Platoncu idealizme yöneltilen bu eleştiriyi, Marx'ın "Ütopyacılık" dediği şeyi eleştirmesiyle karşılaştırmak faydalı olabilir. Marx'ın eleştirisiyle benim eleştirimde ortak olan nokta, her ikisinde de daha çok gerçekçilik istenmesidir. Her ikimiz de, Ütopyacı plânların hiçbir zaman başta düşünüldüğü gibi gerçekleştirilemeyeceğine inanıyoruz; çünkü, hemen hiçbir toplumsal eylem tam umduğu sonucu doğurmaz. (Bunun böyle olması, bence, Ütopyacı yaklaşmayı yıpratmamaktadır; çünkü o yaklaşımla eylemde bulunurken yeni şeyler öğrenebilir ve görüşlerimizi değiştirebiliriz – daha doğrusu, öğrenmeli ve görüşlerimizi değiştirmeliyiz). Fakat, bu iki eleştiri arasında birçok farklar vardır. Ütopyacılığa karşı kanıtlar önerirken, Marx aslında *her çeşit* toplumsal yapıcılığı mahkûm eder – bu nokta, pek ender olarak anlaşılmaktadır. Marx toplumsal kurumların akılla plânlanabileceği inancını gerçekçi değil diye yadsır, çünkü onca toplum bizim akılcı plânlarımıza göre değil, tarihin yasalarına göre gelişmek zorundadır. Bizim yapabileceğimiz, tarih süreçlerinin doğum sancılarını hafifletmektir. Bir başka deyişle, Marx her türlü toplumsal yapıcılığa karşı, kökten tarihsici bir tavır takınır. Fakat Ütopyacılıkta, özellikle Platon'un yaklaşımını nitelendiren ve benim gerçekçi değil diye saldırdığım öğelerin belki en önemlisi olmasına rağmen, Marx'ın cephe almadığı bir öğe vardır. Bu da, Ütopyacılığın toplumu bir bütün olarak ele almaya, hiçbir taşı yerinden oynatılmamış bırakmamaya kalkışması dolayısıyla geniş kapsamıdır. Bu, toplumsal kötülüğün ta köküne kadar inmek gerektiği, (Du Gard'ın dediği gibi) "bu dünyaya biraz olsun doğru dürüstlük getirebilmek" istiyorsak, aksayan toplumsal sistemi toptan kazımak zorunluluğu olduğu inancıdır. Kısacası bu, Ütopyacılığın uzlaşma bilmez köktenciliğidir [radikalliğidir]. (Okuyucu, benim bu terimimi şimdiki olan "liberal ilericilik" anlamında değil de, "işin köküne gitmek" yolunda bir tutumu niteliklendirerek, orijinal kelime anlamıyla kullandığımın farkına varacaktır). Platon da Marx da, bütün toplumsal dünyaya kökten biçim değiştirtecek apokaliptik bir devrimin düşü içindedirler.

Platoncu yaklaşımın (Marksçı olanın da) bu geniş kapsamı, bu aşırı köktenciliği, öyle sanıyorum ki, estetikçiliğiyle ilgilidir; yani, bizimkinden yalnızca biraz daha iyi ve daha akılcı bir dünya değil, ama aynı zamanda bütün çirkinliklerinden arınmış bir dünya kurma tutkusuyla – yamalı bir örtü, kabaca onarılmış eski bir

giysi yerine, büsbütün yeni bir elbise, gerçekten güzel bir yeni dünya istemesiyle.[9] Bu estetikçilik çok anlaşılabilir bir tutumdur; nitekim, bana öyle geliyor ki, çoğumuz bu gibi yetkinlik düşlerinin biraz acısını çekeriz. (Bunun böyle olmasının birtakım nedenleri, umarını, gelecek bölümde ortaya çıkacaktır). Fakat bu estetik heyecan, ancak akılla, bir insaniyetçilik dürtüsüyle dizginlenirse değerli olur. Yoksa bu, bir çeşit nevroz ya da histeriye dönüşebilecek tehlikeli bir heyecandır.

Bu estetikçilik, Platon'da olduğundan daha güçlü bir anlatımını hiçbir yerde bulmamıştır. Platon bir sanatçıydı; en iyi sanatçıların birçoğu gibi, eserinin bir modelini, "tanrılık aslı"nı gözünün önünde canlandırmaya ve onu sadakâtle "kopya etme"ye çalışmıştı. Geçen bölümde ondan yaptığımız aktarmaların birçoğu bu noktayı destekler. Platon'un diyalektik diye anlattığı şey, esas olarak, salt güzellik dünyasının zihin yoluyla sezilmesidir. Onun eğitilmiş filozofları, "güzel, adâletli ve iyi olanın gerçeğini görmüş"[10] ve onu gökten yere indirebilecek niteliğe erişmiş kimselerdir, Siyaset, Platon için Kralca Sanattır.. Hem de, bizim insanları yönetme sanatı ya da iş becerme sanatı derken kullanabileceğimiz benzetme anlamında değil, kelimenin düpedüz anlamıyla sanattır. Tıpkı müzik gibi, resim gibi ya da mimarlık gibi bir bir araya-getirme (kompozisyon) sanatıdır. Platoncu siyasetçi, güzellik uğruna şehirler bir araya getirir (besteler).

Fakat ben burada itiraz ediyorum. Bence, insan yaşayışları bir sanatçının kendini anlatma tutkusunu doyuracak araçlar yapılamaz. Tam tersine, bizler isteyen herkese, başkalarına çok karışmadığı ölçüde, kendi yaşayışını dilediği gibi düzenleme hakkının verilmesini istemeliyiz. Benim estetik dürtüye çok saygım olmakla birlikte, sanatçıya bir başka materyalde kendisini anlatmaya çalışmasını salık veririm. Siyasetin eşitlikçi ve bireyci ilkeleri üstün tutmasını, güzellik düşlerinin çaresizlik içinde kalan ve adâletsizliğin acısını çeken insanlara yardım etme zorunluluğuna ve bu amaçlara yarayacak kurumlar yaratma gereğine boyun eğmesini isterim.[11]

Platon'un koyu köktenciliği, geniş kapsamlı tedbirler alınması istemi ve estetikçiliği arasında yakın bir ilişki bulunduğunu gözlemlemek ilginçtir. Bu bakımdan, şu parçalar en karakteristikleridir. Platon, "tanrılık şeylerle teması olan filozof"tan söz ederken, "göksel sezgisini... yapıcıları, kendilerine tanrılık olanı model almış sanatçılar olmadıkça mutluluğu bilemeyecek" bir şehirde ve "şehirde olduğu gibi bireylerde de gerçekleştirme... dürtüsünün benliğini sarmış olacağını" söylemektedir. Yapıcılıklarının ayrıntıları sorulduğunda, Platon'un "Sokrates"i şu şaşırtıcı karşılığı verir: "Bir şehri ve insanlarını, karakterlerini tuval diye alacaklar ve her şeyden önce tuvallerini tertemiz yapacaklar – hiç de kolay bir iş değil bu. Fakat biliyorsun, bunu bütün ötekilerden ayıracak nokta da tam burası. Temiz bir tuval verilmedikçe ya da kendileri temizlemedikçe, bizimkiler bir şehrin ya da bir bireyin üstünde çalışmaya başlamayacaklar (ne de yasa yapmaya kalkışacaklar).[12]

Platon, tuval temizleme derken aklında nasıl bir şey olduğunu biraz sonra açıklamaktadır. "Peki, bu nasıl yapılacak?" diye sorar Glaukon. Sokrates de cevap

verir: "On yaşından yukarı bütün yurttaşlar şehirden atılmalı ve dışarılarda bir yere sürülmeli; böylelikle, ana-babalarının görenek ve alışkanlıklarının etkisinden sıyrılan çocukları ele almalı. Bunlar, anlattığımız gibi (gerçek felsefe yolunda) ve yasalar uyarınca eğitilmeli." (Filozoflar, sürülecek yurttaşlar arasında değildir besbelli: Onlar, eğitmen olarak şehirde kalacaklardır – onlara bakan ve yurttaş olmayan kimseler de herhâlde). Aynı ruhla, Platon *Devlet Adamı*'nda. Kralca Devlet Adamlığı Bilimi'ne uygun olarak yöneten hükümdarlar için de şöyle demektedir: "Yönetimleri ister yasaya uysun ister uymasın, yurttaşlar gönüllü olarak boyun eğseler de eğmeseler de... ve devletin kimi yurttaşlarını, yine devletin iyiliği için öldürerek ya da sürerek (yahut "sınır dışına atarak") temizleseler de... bu yönetim biçiminin tek doğru yol olduğunu söylemek gerekir... – yeter ki, bilime ve adâlete uygun iş görsünler, devleti de korusunlar ve olduğundan daha iyi kılsınlar."

Sanatçı-siyasetçi işini böyle yürütecektir. Tuval temizleme, bu demektir. Var olan kurum ve geleneklerin kökü kazınacaktır. Kişiler saflaştırılacak, ayıklanacak, sürülecek, atılacak ve öldürülecektir. (Bunun korkunç modern adı "tasfiye etmek"tir). Platon'un sözleri gerçekten de, adamakıllı köktenciliğin bütün biçimlerindeki uzlaşma bilmez tutumun, estetikçinin uzlaşmayı reddedişinin doğru bir anlatımıdır. Toplumun bir sanat eseri gibi güzel olması gerektiği görüşü, şiddet tedbirlerine pek büyük bir kolaylıkla yol açar. Fakat bütün bu köktencilik de, şiddet de, ne gerçekçiliğe uyar, ne de işe yarar. (Rusya'nın gelişmesi örneği bunu göstermiştir. Orada "savaş komünizmi" denilen tuval temizliğinin yol açtığı ekonomik çöküntüden sonra, Lenin ilkelerini ya da teknolojisini bilinçli bir formüle bağlamamakla birlikte, aslında bir çeşit bölük pörçük yapıcılık olan "Yeni İktisat Siyaseti" [NEP] dönemini açmıştır. Lenin, bunca insanın acı çekmesi pahasına kazman bir tablonun çoğu öğelerini geri getirmekle işe başlamıştır. Para, piyasalar, gelir farklılaşması ve özel mülkiyet –hatta bir süre için, üretimde özel girişim– geri getirilmiş ve ancak bu temel tekrar kurulduktan sonradır ki, yeni bir reform dönemi başlatılmıştır).[13]

Platon'un estetik köktenciliğinin temellerini eleştirmek için, iki farklı noktayı ayrımlayabiliriz.

İlki şudur: Bazılarının "toplumsal sistem"imizden ve onun yerine bir başka "sistem" koyma gereğinden söz ederken düşündükleri şey, bir yenisi boyanmazdan önce silinip temizlenmesi gereken bir tuval üstündeki resme pek benzemektedir. Ama, arada birtakım büyük başkalıklar da vardır. Biri, ressamın ve onunla işbirliği yapanlarla birlikte, yaşamalarını olanaklı kılanların, daha iyi bir dünya düşlerinin ve plânlarının, doğru dürüstlük ve ahlâklılık ölçülerinin hep toplumsal sistemin, yani silinecek resmin parçaları olmasıdır. Tuval gerçekten temizlenecekse, kendilerini ve Ütopik plânlarını da yok etmeleri gerekecektir. (Bunu izleyecek şey de, herhâlde Platoncu idealin güzel bir kopyası değil, khaostur). Siyasal sanatçı, tıpkı Arkhimedes gibi, kaldıracını dayayabilmek için toplumsal dünyanın dışında tu-

tunacak bir yer bulmaya özenir. Fakat böyle bir yer var olamaz; toplumsal dünya, herhangi bir yeniden-kuruluş sırasında da işlemeye devam etmek zorundadır. Toplumsal yapıcılıkta daha çok deneyim edinene kadar, kurumlarını niçin azar azar düzeltmek zorunda olduğumuzun basit nedeni budur.

Bu, bizi daha önemli olan ikinci noktaya, köktencilikte saklı akıl-dışılığa götürür. Biz, her şeyi ancak deneme ve yanılmayla, önce yanlışlıklar yapıp sonra onları düzelterek öğreniriz; esinlenmelerle denetlendiği sürece çok değerli olabilmekle birlikte, hiçbir zaman yalnız esinlenmeye dayanamayız. Dolayısıyla, *toplumsal dünyamızın tam bir yeniden-kuruluşunun hemen işleyecek bir sisteme yol açacağını varsaymak akla uygun değildir*. Bunun yerine, deneyim eksikliğinden ötürü, ancak uzun ve zahmetli bir ufak düzeltmeler yapma süreciyle ya da başka türlü söylemek gerekirse, bizim uygulanmasını savunduğumuz akılcı bölük pörçük yapıcılık yöntemiyle ortadan kaldırılabilecek birçok yanlışlıklar olmasını beklemek doğru olur. Fakat, yeterince köktenci değil diye bu yöntemi tutmayanlar, yeniden temiz bir tuvalle işe başlayabilmek için daha yeni kurulmuş toplumlarını yine sil-baştan etmek zorunda kalacaklar; yeni başlama da, aynı nedenlerden ötürü, yine yetkinliğe ulaşamayacağı için herhangi bir yere varamadan bu süreci tekrarlamak durumunda olacaklardır. Bunu, ancak ilk kökten tuval temizleme deneyinden sonra kabûl eden ve bizim daha alçakgönüllü bölük pörçük düzeltmeler yapma yöntemimizi benimsemeye hazır olanlar da, aldıkları ilk geniş kapsamlı ve şiddetli önlemlerin tamamıyla gereksiz olduğu eleştirisinden zor kurtulurlar.

Estetikçilik ve köktencilik, aklı bir yana bırakmaya ve aklın yerine siyasal mucizeler olacak diye çaresiz bir umut getirmeye yol açmak zorundadır. Bu akıldışı tutum, benim Romantiklik dediğim güzel bir dünya düşlerinin verdiği sarhoşluktan kaynaklanır.[14] Romantiklik, göksel şehrini geçmişte ya da gelecekte arayabilir; "doğaya dönüş"ü yahut "geleceğin bir sevgi ve güzellik dünyasına doğru yürüyüş"ü savunabilir; fakat çağrısı, her zaman akıldan çok duygularımızadır. Yeryüzünü cennet yapmak yolundaki en iyi niyetleri bile, ancak dünyayı cehenneme –yalnız, insanın hemcinsleri için hazırlayabileceği bir cehenneme– çevirmeyi başarabilir.



4. KISIM

PLATON'UN SALDIRISININ TEMELİ

10

AÇIK TOPLUM VE DÜŞMANLARI

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

PLATON

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

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

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

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

toplumsal devrimden kaynaklandığını görmüştü. Platon, onların derin köklü mutsuzluklarının ana nedenlerini –toplumsal değişim ve toplumsal ayrışımı– keşfetmeyi başarmış ve bunlarla savaşmak için elinden geleni yapmıştı. En güçlü dürtülerinden birinin, yurttaşlarını yeniden mutlu etmek olduğuna kuşkuyla bakmak için sebep yoktur. Bu bölümde daha sonra tartışılacak nedenlerden ötürü, ben onun salık verdiği tıpsal-siyasal sağıltımın, değişimin durdurulması ve kabileciliğe dönülmesi yolunun herhangi bir umuda yer bırakmayacak kadar yanlış olduğuna inanıyorum. Fakat salık verdiği şeyler, bir iyileştirme olarak işe yaramaz olmakla birlikte, Platon'un tanılama (teşhis) gücüne tanıklık etmektedirler. Bunlar bize, Platon'un insanları gerisin geriye kabileciliğe sürerek bunalımı azaltabileceği ve onları yeniden mutluluğa kavuşturabileceği yolundaki temel savında yanılmış olmakla birlikte, onun eksik olanı bildiğini, insanların sıkıntısını çektikleri bunalımı, mutsuzluğu anladığını göstermektedir.

Bu bölümde, beni bu gibi görüşlere götüren tarihî malzemeyi pek kısaca bir gözden geçirmek niyetindeyim. Burada benimsenen tarihsel yorumun yöntemi üstüne birtakım eleştirici düşünceler kitabın (yani, ikinci cildin) son bölümünde bulunacaktır. Onun içindir ki, benim burada bir tarih yorumuyla yapılacak sınamalar hiçbir zaman olağan bir varsayımı tâbi tutabileceğimiz denemeler kadar sıkı olamayacağından, bu yönteme bilimsel statü tanımak gerektiğini savunamadığımı belirtmek yetecektir. Yorum aslında, değeri verimliliğinde, tarih malzemesine ışık tutma, bizi yeni materyal bulmaya sevk etme ve bu malzemeyi akla uygun duruma getirip birleştirmemize yardım etme gücünde yatan bir görüş açısıdır. Dolayısıyla, kanılarımı bazen belki cüretle ortaya koyuyorsam, burada söyleyeceklerim dogmatikçe bir önerme olarak düşünülmemiştir.

I

Bizim Batı uygarlığımız, Yunanlılarla başlamıştır. Kabilecilikten insaniyetçiliğe doğru ilk adımı atan, anlaşılan, onlar olmuştur. Bunun ne demek olduğunu görelim.

En eski Yunan kabile toplumu, birçok bakımlardan Polinezyalıların, örneğin, Maoriler gibi halkların toplumlarını andırır. Çoğucası korunmuş yerleşme merkezlerinde yaşayan ve kabile reisleri ya da krallar, yahut aristokrat aileler tarafından yönetilen küçük savaşçı toplulukları birbirleriyle karada da denizde de savaşıyorlardı. Tabiî, Yunan ve Polinezya yaşam biçimleri arasında birçok farklar vardır, çünkü besbelli ki, kabilecilik tek biçimli değildir. Standartlaştırılmış bir "kabile yaşam biçimi" yoktur. Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, bu kabile toplumlarının hepsinde değilse bile, çoğunda bulunabilecek birtakım nitelikler vardır. Toplumsal yaşayışın göreneklerine karşı takınılan sihirci ya da akıldışı tutumları ve sonuç olarak da bu göreneklerin değişmezliklerini söylemek istiyorum.

Toplumsal göreneğe karşı takınılan sihirci tutumdan önce de söz etmiştik. Bunun ana öğesi, toplumsal yaşayışın göreneksel ya da uylaşımcı düzenlikleriyle "doğa"da bulunan düzenlilikler arasında bir ayrım yapılmayışıdır; çoğucası bunun yanı sıra, her iki çeşit düzenliliğin de doğaüstü bir güç tarafından yürütüldüğü inancı vardır. Toplumsal göreneklerin değişmezliği, çoğu durumlarda muhtemelen aynı tavrın sâdece bir başka yanıdır. (Bu yanın daha bile ilkel olduğuna ve doğaüstü güçlere inanışın, alışılmış bir yolu değiştirme korkusunun –çok küçük çocuklarda görebileceğimiz bir korkudur bu– bir çeşit akılcılaştırılması olduğunu kabûl etmek için bazı nedenler vardır). Kabileciliğin değişmezliğinden söz ederken, kabileci yaşam biçimlerinde herhangi bir değişme olamaz demek istemiyorum. Daha çok, görece seyrek görülen değişikliklerin de din değiştirmeleri ya da dönmeleri yahut yeni büyülü tabuların benimsenmesi niteliğini taşıdıklarını anlatmak istiyorum. Bunlar, toplumsal koşulları düzeltme yolundaki akılcı bir girişime dayanmazlar. Zaten ender olan bu gibi değişikliklerin dışında, tabular yaşayışın her yanını değişmez bir biçimde düzenler ve her şeye egemen olurlar. Kaçamak yapılacak açık nokta pek bırakmazlar. Bu yaşama biçiminde pek az problem vardır, gerçekten manevî problem olduğu söylenebilecek bir şey ise hiç yoktur. Bir kabile üyesinin, bazen tabular uyarınca hareket etmiş olmak için bir hayli kahramanlık ve dayanıklılık göstermesi gerekmeyeceğini anlatmak istemiyorum. Demek istediğim şu ki, kendisini nasıl hareket etmesi gerektiğinden kuşkulanacağı bir durumda çok ender bulur. İzlerken güçlüklere göğüs gerilmesi gerekmekle birlikte, doğru yol her zaman saptanmıştır. Aslında eleştirmeli düşünce konusu edilemeyecek tabularla, sihirli kabile kurumlarıyla saptanmıştır. Bir Herakleitos bile kabile yaşayışının kurumsal yasalarıyla doğanın yasaları arasında açık bir ayrım yapmamaktadır; her ikisine de aynı sihirci nitelikte diye bakılmaktadır. Toplu kabile geleneğine dayandıkları için, kurumlar kişisel sorumluluğa yer yermezler. Bir çeşit grup sorumluluğu koyan tabular, bizim kişisel sorumluluk dediğimiz şeyin öncüsü olabilirler; ama ondan temelinde başkadırlar. Bunlar, akla uygun bir yoldan hesap verme gibi bir ilkeye dayanmazlar, kaderin güçlerini yatıştırma düşüncesi gibi sihirci düşüncelerden kaynak alırlar.

Bu tabulardan ne kadar çoğunun hâlâ sürüp gittiği pek iyi bilinmektedir. Bizim kendi yaşam biçimlerimiz de hâlâ tabularla doludur. Yiyecek tabuları, nezâket tabuları ve daha birçokları. Bununla birlikte, birtakım önemli farklar vardır. Bizim kendi yaşam biçimimizde, bir yandan devletin yasalarıyla, öte yandan alışkanlıkla gözettiğimiz tabular arasında, sorunları ve sorumluluklarıyla durmadan genişleyen bir kişisel kararlar alanı bulunur; ve biz bu alanın önemini biliriz. Kişisel kararlar, tabuların ve hatta artık tabu olmayan siyasal yasaların değişmesine yol açabilir. Aradaki büyük fark, bu sorunlarda akılcı düşünme olanağıdır. Bir bakıma, akılcı düşünüş Herakleitos'la başlar.[6] Alkmaeon, Phaleas ve Hippodamos'la Herodotos ve Sofistlerle "en iyi anayasa düzeni" arayışı, derece derece akılcı yoldan tartışılabilecek bir sorun niteliğini kazanır. Bizim zamanımızda da, birçoğumuz

yeni yasaların ve başka kurumsal değişikliklerin istenilirliği ya da istenilmezliğiyle ilgili akılcı kararlar alırız; yani, olanaklı sonuçlar hakkında bir kestirime (tahmine) ve onlardan bazıları için bilinçli bir yeğlemeye dayanan kararlar. Biz, akılcı kişisel sorumluluğu tanırız.

Bundan sonraki sözlerimizde, sihirci ya da kabileci yahut ortaklaşacı topluma kapalı toplum da denecektir, bireylerin kişisel kararlarla karşı karşıya kaldıkları topluma da açık toplum.

Kapalı toplum, en iyi hâlinde, bir organizmaya haklı olarak benzetilebilir. Devletin organik ya da biyolojik teorisi denilen şey de, ona bir hayli uygulanabilir. Kapalı bir toplum, üyelerinin hısımlık, birarada yaşayış, ortak çabaları, ortak tehlikeleri, ortak sevinçleri ve ortak kaderleri paylaşma gibi yarı-biyolojik bağlarla birbirlerine tutunmuş yarı-organik bir birim olduğu içindir ki, bir sürüyü ya da bir kabileyi andırır. Kapalı toplum, hâlâ, birbirleriyle bağı işbölümü ve mal değiş tokuşu gibi soyut toplumsal ilişkilerden ibaret olmayıp da, dokunma, koklama ve görme gibi somut fizik ilişkilerden meydana gelen somut bireylerin somut bir grubudur. Ve bu gibi bir toplum, köleliğe dayanabilmekle birlikte, kölelerin varlığının, temelinde, evcilleştirilmiş hayvanlardan farklı bir sorun yaratması gerekmez. Böylelikle, organik teorinin açık bir topluma başarıyla uygulanmasını olanaksız kılan unsurlar kapalı toplumda yoktur.

Düşündüğüm öğeler, açık bir toplumda birçok üyenin toplumsal bakımdan yükselmeye ve öteki üyelerin yerlerini almaya çalışmasıyla ilgilidir. Bu durum, örneğin, sınıf çatışması gibi önemli bir toplumsal olguya yol açabilir. Bir organizmada ise sınıf çatışması gibi bir şey bulamayız. Bir organizmanın bazen devletin üyelerine karşılık oldukları söylenen hücre ya da dokuları belki yiyecek bulmak için yarışabilirler; fakat bacaklar açısından beyin olmak ya da vücudun öteki üyeleri açısından karın olmak yolunda içten bir eğilim yoktur. Organizmada açık toplumun en önemli niteliklerinden birine, üyeleri arasındaki statü yarışmasına karşılık olacak bir şey bulunmadığı için, devletin organik teorisi denilen şey yanlış bir benzetmeye dayanmaktadır. Öte yandan, kapalı toplum, böyle eğilimleri pek tanımaz. Onun kurumları, kastları da dâhil olmak üzere kutsanmıştır – tabudur. Organik teori buraya o kadar kötü gelmez. Onun içindir ki, organik teoriyi toplumumuza uygulama girişimlerinden çoğunun kabileciliğe dönüş için örtülü propaganda biçimleri olduğunu görmek şaşırtıcı değildir.[7]

Organik karakterini yitirişinin bir eseri olarak, açık bir toplum derece derece, benim "soyut toplum" dediğim şeye dönüşebilir. Toplum, somut ya da gerçek bir insan grubu yahut bu gibi gerçek grupların bir sistemi olma niteliğini geniş ölçüde yitirebilir. Nâdiren anlaşılan bu nokta, bir abartmayla açıklanabilir. İnsanların hemen hiçbir zaman yüz yüze gelmedikleri –içinde her türlü işin, makineyle yazılmış mektuplar ya da telgraflarla haberleşen ve oradan oraya kapalı otomobillerle giden soyutlanmış bireyler tarafından yürütüldüğü bir toplum düşünebiliriz. [Böyle bir

toplumda, yapay dölleme (sun'î ilkah) çoğalmayı bile kişisel bir öğe katılmadan sağlayabilir.] Bu gibi bir hayâlî topluma "tamamıyla soyut ya da kişiliksizleşmiş bir toplum" denebilirdi. İlginç olan nokta şudur ki, bizim modern toplumumuz birçok bakımlardan böyle bir tamamıyla soyut toplumu andırmaktadır. Her zaman kapalı otomobillerde tek başımıza gitmeyiz (sokakta yürüyüp geçen binlerce adamla yüz yüze geliriz), ama bununla birlikte, sonuç sanki öyle gidiyormuşuz gibi bir durumun hemen aynıdır – bir kural olarak, öteki yayalarla kişisel bir ilişki kurmayız. Bunun gibi, bir sendika üyeliği de bir üye kartına sâhip olmak ve tanımadığımız bir sekretere aidat ödemekten ötede bir anlam taşımak gerekmez. Modern bir toplumda yaşayan öyle birçok insan vardır ki, yakın kişisel temasları ya hiç yoktur ya da çok azdır – tanınmadan soyutlanmış ve dolayısıyla mutsuz yaşar. Çünkü toplum soyutlaşmış olmakla birlikte, insanın biyolojik yapısı çok değişmemiştir; insanların soyut bir toplumda karşılayamayacakları toplumsal gereksinimleri vardır.

Kuşkusuz, çizdiğimiz tablo bu biçimde bile çok abartmalıdır. Tamamıyla soyut yahut hatta daha çoğuyla soyut bir toplum olmayacaktır ve olamaz – bu, tamamıyla akılcı yahut hatta daha çoğuyla akılcı bir toplum olmasından daha fazla olası değildir. İnsanlar hâlâ gerçek gruplar oluşturuyorlar ve her çeşidinden gerçek toplumsal temaslar kuruyorlar, duygularla ilgili toplumsal gereksinimlerini ellerinden geldiği kadar doyurmaya çalışıyorlar. Fakat, modern bir açık toplumda çoğu toplumsal gruplar (bahtlı bazı aile grupları dışında) hep kötü ikâmelerdir [sahicisinin yerine başka bir şey koyma'lardır], çünkü ortak bir yaşama sağlamamaktadırlar. Çoğunun da bir bütün olarak toplumun yaşayışında herhangi bir işlevi olmamaktadır.

Bu tablonun abartma olduğu bir başka yanı da, buraya değin yaratılan kazançları kapsamaması – yalnızca kayıpları göstermesidir. Fakat kazançlar da vardır. Doğum rastlantılarıyla saptanacak yerde, özgürlükle kurulabildiği yerlerde yeni bir çeşidinden kişisel ilişkiler ortaya çıkabilir ve bununla da yeni bir bireycilik doğar. Aynı şekilde, biyolojik ya da fizik bağların zayıfladığı yerlerde manevî bağlar da önemli bir rol oynayabilirler; vb. Bu nasıl olursa olsun, umarım ki, örneğimiz daha somut ya da gerçek bir toplumsal gruba karşı daha soyut bir toplumun ne demeye geldiğini açıkça ortaya koymaya yetmiş olacaktır; bizim modern açık toplumlarımızın da, geniş ölçüde değiş tokuş ya da işbirliği gibi soyut ilişkiler yoluyla işlediğini açıklayacaktır. (İktisat teorisi gibi, modern toplumsal teorilerin esas itibariyle ilgilendiği, böyle soyut ilişkilerin çözümlenmesidir. Bu nokta, toplumun gerçek toplumsal gruplar terimleriyle çözümlenmesi gerektiği yolundaki dogmatik inançtan hiçbir zaman vazgeçmemiş olan Durkheim gibi birçok sosyolog tarafından anlaşılmamıştır).

Söylenen sözlerin ışığında görülecektir ki, kapalıdan açık topluma geçiş, insanlığın geçirdiği en derin devrimlerden biri, diye betimlenebilir. Kapalı toplumun biyolojik karakteri diye anlattığımız noktalar nedeniyle, bu geçiş gerçekten derinliğine hissediliyor olmalıdır. Böylelikle, Batı uygarlığımızın Yunanlılar'dan geldiğini

söylerken bunun ne demek olduğunu kavrayabilmeliyiz. Bu demektir ki, Yunanlılar görünüşe bakılırsa hâlâ emekleme çağında olan o büyük devrimi, kapalıdan açık topluma geçişi, bizim sürdürmemiz için başlatmışlardır.

II

Bu devrim bilinçli olarak yapılmamıştı besbelli. Kabileciliğin, Yunan kapalı toplumlarının çöküşü, nüfus büyümesinin hâkim toprak sâhibi sınıfa kendisini duyurmaya başladığı zamana kadar geriye izlenebilir. Bu, "organik" kabileciliğin sonu, demekti. Çünkü hâkim sınıfın kapalı toplumunun içinde toplumsal gerilim yaratmıştır. Önce, bu soruna "organik" bir çözüm getirmeye benzeyen bir yol, yavru şehirler kurulması yolu ortaya çıkmıştır. (Bu çözümün organik niteliğini, yeni şehirler yaratıp oralarda yerleşmek üzere yola çıkarılan kimselerin uğurlanışındaki sihirli törenler apaçık gösterir). Fakat bu kolonileştirme işi, çöküşü yalnızca bir süre geri bırakmıştır. Hatta kültürel temaslara yol açtığı yerlerde, yeni tehlike noktaları da yaratmıştır; bu temaslar, kapalı toplum için belki en kötü tehlike olan bir şeyi ortaya koymuştur – ticaret ve onun yanı sıra denizcilikle, alışverişle uğraşan yeni bir sınıf. İsa'dan önce 6. Yüzyıl'da bu gelişim, eski yaşam biçimlerinin kısmen çözülmesine ve hatta bir siyasal devrimler ve tepkiler dizisine yol açmıştır. Ama yalnızca, Sparta'daki gibi, kabileciliği zorla tutma ve dondurma girişimlerine değil, aynı zamanda o büyük ruhsal devrime de, eleştirmeli tartışmanın ve dolayısıyla sihirci tutulmalardan arınmış düşüncenin bulunuşuna da yol açmıştır. Bu olayla birlikte, yeni bir huzursuzluğun ilk belirtilerini görüyoruz. *Uygarlığın bunalımı duyulmaya başlamaktadır.*

Bu bunalım, bu huzursuzluk kapalı toplumun çöküşünün bir sonucudur. Günümüzde bile elân duyulmaktadır, özellikle toplumsal değişim zamanlarında. Bu, açık ve kısmen soyut toplumdaki yaşamın bizden akılcı olmaya, duygusal olarak toplumla ilgili gereksinimlerimizden hiç değilse bazılarını unutmaya, kendimize bakmaya ve sorumluluk üstlenmeye gayret etmek suretinde durmadan istediği çabanın yarattığı bir bunalımdır. Ben bu bunalımın, bilgide, akıllıca davranmada, işbirliği etmede, karşılıklı yardımlaşmada ve dolayısıyla, sağ kalarak yaşamaya devam edebilme şansımızda, nüfusun büyüklüğünde olagelen her artışa karşılık ödenecek bir fiyat olarak yüklenilmesi gerektiğine inanıyorum. Bu, insan olmak için ödemek zorunda olduğumuz fiyattır.

Bu bunalım, kapalı toplumun çöküşüyle ilk olarak sınıflar arasında doğan gerilim sorununa yakından bağlıdır. Kapalı toplumun kendisi bu sorunu tanımaz. Kölelik, kast ve sınıf hükümranlığı, hiç değilse onun hâkim üyeleri için, kuşkulanılmaz olmak anlamında "doğal"dır. Fakat kapalı toplumun çöküşüyle bu belirlilik kaybolur, onunla birlikte bütün güvenlik duyguları da gider. Kabile topluluğu (ve sonra "şehir"), kabile üyesi için güvenlik yeridir. Çevresi düşmanlarla ve tehlikeli

yahut hatta hasımca sihirli güçlerle sarılı olan kabile adamı, topluluğunda, bir çocuğun aile arasında ve evinde duyduğu yaşantıyı bulur; belirli rolünü oynar, iyi bildiği ve iyi oynadığı rolünü, Kapalı toplumun çöküşü, sınıf ve öteki toplumsal statü sorunlarını ortaya koymakla yurttaşlar üstünde, ciddî bir aile kavgasının ve yuva dağılmasının çocuklar üstünde yaratabileceği etkinin aynını yapmıştır.[8] Tabiî, bu çeşit bunalımı, şimdi tehdit altına giren ayrıcalıklı sınıflar, eskiden baskı altında tutulanlardan daha çok duymuşlardır; ama berikiler bile huzursuz olmuşlardır. Onlar da "doğal" dünyalarının çöküşünden korkmuşlardır. Ve savaşlarını sürdürseler bile, geleneklerinden, *status quo*'dan, yüksek düzeyde bir eğitimden ve doğal bir otorite duygusundan güç alan sınıf düşmanlarına karşı kazandıkları zaferi çoğucası sonuna kadar kullanmaktan çekinmişlerdir.

Bu gelişmeleri başarıyla durduran Sparta'nın ve başlıca demokrasi olan Atina'nın tarihini işte bu ışık altında kavramaya çalışmalıyız.

Kapalı toplumun çöküşünün belki de en güçlü nedeni, deniz ulaştırmasıyla ticaretin gelişimi olmuştur. Başka kabilelerle yakın ilişki, kabile kurumlarına yakıştırılan zorunluluk duygusunu silmek yönelimindedir; tüccarlık, ticaret girişkenliği de, hâlâ kabileciliğin egemen olduğu bir toplumda bile bireysel girişkenlik[9] ve bağımsızlığın kendini ortaya koyabileceği ender yollardan biri olarak görünmektedir. Bu ikisi, yani denizcilik ile ticaret, Atina emperyalizminin M.Ö. 5. Yüzyıl'da gelişmesi sırasında başlıca karakteristikleri olmuştur. Gerçekten de, Atina'nın oligarkhları, ayrıcalıklı ya da eskiden ayrıcalıklı sınıflarının üyeleri bunlara en tehlikeli gelişmeler diye bakmışlardır. Atina ticaretinin, para tüccarlığının, denizcilik politikasının ve demokrasi eğilimlerinin tek bir hareketin parçaları olduğu ve kötülüğün köküne gidip, deniz siyasetini de imparatorluğu da yıkmadan demokrasiyi yenmenin olanaksızlığı onlara apaçık görünmüştür. Fakat, Atina'nın deniz politikası limanlarına, özellikle ticaretin merkezi ve demokratik partinin kalesi olan Pire'ye dayanıyordu; strateji açısından ise, Atina'yı saran duvarlara ve sonra da onu Pire ve Phalerum limanlarına bağlayan Uzun Surlara. Buna uygun olarak, bir Yüzyıl'dan uzun bir süre, Atina oligarşik partilerinin imparatorluktan, filodan, limandan ve surlardan demokrasinin sembolleri ve onun günün birinde yıkmayı umdukları gücünün kaynakları diye nefret ettiklerini görüyoruz.

Bu gelişimin birçok kanıtı, Thukydides'in *Peloponnesos Savaşı'nın Tarihi* adlı kitabında, yani Atina demokrasisi ile Sparta'nın dondurulmuş oligarşik kabileciliği arasında M.Ö. 431-421 ve 419-403 tarihlerinde yapılan iki büyük savaşın hikâyesinde bulunabilir. Thukydides'i okurken, onun gönlünün kendi şehri, Atina'da olmadığını hiç unutmamalıyız. Görünüşe göre, Thukydides savaş boyunca düşmanla fesat çeviren Atina oligarşik kulüplerinin aşırı kanadından olmamakla birlikte, besbelli ki oligarşik partinin bir üyesiydi ve ne kendisini süren Atina halkının, *demos*'un ne de onun emperyalist politikasının bir dostuydu. (Niyetim, belki de yaşamış tarihçilerin en büyüğü olan Thukydides'i küçültmek değildir. Fakat,

yazdığı olaylardan emin olma çabasında ne denli başarı göstermiş ve yansız kalma gayretinde ne denli içtenlikle davranmış olursa olsun, yaptığı değerlendirmeler ve ahlâk yargıları bir yorumdan, bir görüş açısından başka bir şey değildir ve bunlarda bizim onun dediklerini kabûl etmemiz gerekmez). İlkin, Peloponnesos savaşından yarım yüzyıl önce, M.Ö. 482'de Themistokles'in güttüğü siyaseti anlatan bir parçasını aktarıyorum: "Themistokles, Atinalılar'ı Pire'yi tamamlamaya da ikna etti... Atinalılar artık denize açılmış olduklarından, ellerine bir imparatorluk kurmak için büyük bir fırsat geçtiğini düşünüyordu. denizin kendilerine yurt edinmeleri gerektiğini söylemeye ilk cesaret eden o oldu..."[10] Yirmi beş yıl sonra, "Atinalılar denize doğru Uzun Surlarını yapmaya başladılar, biri Phalerum limanına, öteki Pire'ye."[11] Fakat bu tarihte, daha Peloponnesos Savaşı'nın çıkmasına yirmi altı yıl varken, oligarşi partisi bu gelişmelerin anlamını iyice kavramıştı. Bu parti üyelerinin en koyu ihanetten bile geri durmadıklarını Thukydides'ten duyuyoruz. Oligarhklarda bazen olduğu gibi, sınıf çıkarı vatanseverliklerini bastırmıştı. Düşman, Sparta'nın bir keşif kolu Atina'nın kuzeyine gelince uygun bir fırsat kendini göstermiş ve bunlar kendi yurtlarına karşı Sparta'yla fesatçı bir işbirliği yapmaya azmetmişlerdi. Thukydides şöyle demektedir: "Belli Atinalılar Uzun Surların yapımına ve *demokrasiye bir son verecekleri umuduyla* gizlice onlara" (yani, Spartalılara) "yanaşmaya başlamışlardı. Fakat başka Atinalılar da... bunların demokrasiye kasıtları olduğundan kuşkulanmışlardı." Bu durumda, sâdık Atina yurttaşları Spartalılar'ı şehrin dışında durdurmak için onlarla savaşmaya kalktılar, ama yenildiler. Bununla birlikte, öyle anlaşılıyor ki, Atina savaşçıları düşmanı kendi şehirlerindeki beşinci kolcularla birleşmesini önleyecek kadar yıpratmışlardı. Birkaç ay sonra da Uzun Surlar tamamlanmıştı – bu ise, deniz üstünlüğünü sürdürdükçe, demokrasi güven altında yaşayabilecek demekti.

Bu olay, Atina'da Peloponnesos Savaşı'ndan daha yirmi altı yıl önce bile sınıf durumunun gerginliğine ışık tutmaktadır; savaş boyunca da durum büsbütün kötüleşmiştir. Bu olay aynı zamanda, fesatçı ve Sparta yanlısı oligarşik partinin kullandığı yöntemlere de ışık tutmaktadır. Şurasına da işaret etmek gerekir ki, Thukydides bunların ihanetini şöyle bir geçerken anmakta ve başka yerlerde sınıf çatışmasına ve partizanlık zihniyetine şiddetle cephe almasına karşılık, bunları kınamamaktadır. Şimdi aktaracağımız parçalar, M.Ö. 427'deki Korkyra Devrimi üstüne genel düşünceler olarak yazılmış olup, bir kere sınıf durumunun fevkalâde bir tablosu olarak, sonra da Korkyra demokratlarında Atina oligarşi partisininkine benzer yönelimler olduğunu anlatmak isteyince, Thukydides'in nasıl kuvvetli kelimeler bulabildiğini göstermesi bakımından ilginçtir. (Onun tarafsızlıktan uzak oluşunu değerlendirebilmek için, Korkyra'nın savaşın başında Atina'nın demokrat müttefiklerinden biri olduğunu ve ayaklanmayı oligarkhların çıkarttığını hatırlamamız gerekir). Bu parça ayrıca genel bir toplumsal çöküş duygusunun da yetkin bir anlatımıdır: Thukydides, "Hellen dünyasının hemen tümü karışmıştı" demektedir. "Her şehirde demokratik

partilerin önderleri de, oligarşik partilerin önderleri de, biri Atinalılar'ı öbürü Lakedaimonialıları getirmek için var güçleriyle uğraşıyorlardı... Parti bağı kan bağından daha güçlüydü... Her iki yanın önderleri de aldatıcı adlar kullanıyorlardı; bir parti çokluğun Anayasal eşitliğini savunuyormuş gibi davranıyordu, öbürü ise soyluların bilgeliğini; oysa gerçekte fiyatları kamu yararı oluyordu (yani, kendilerini kamu yararı pahasına satıyorlardı), ama tabiî bir yandan da kendilerini kamuya adadıklarını söylüyorlardı. Biri ötekini bastırmak için akla gelebilecek her araca başvuruyorlar ve en canavarca cinayetleri işliyorlardı... Bu devrim Hellas'ta her çeşidinden kötülüğü doğurdu... Her yerde haince bir çatışma tavrı hâkim oldu. Düşmanları uzlaştırmak için yeterince bağlayıcı bir söz, yeterince ürkütücü bir and yoktu. Herkes yalnızca hiçbir şeyin güvenli olmadığı inancında güçlüydü."[12]

Atinalı oligarkhların Sparta'nın yardımını kabûl etmeye ve Uzun Surların yapımını durdurmaya kalkışmalarının tam anlamı, ancak bu ihanetçi tutumun yüz yıldan fazla bir süre sonra Aristoteles *Politika*'sını yazarken hâlâ değişmediğini düşünürsek kavranabilir. *Politika* bize, Aristoteles'in "bugünler moda" dediği oligarşik bir andı tanıtır: "And içerim ki, bir halk düşmanı olacağım ve onlara kötü öğüt vermek için elimden geleni yapacağım."[13] Bu tutumu hatırlamadan, söz konusu dönemi anlayamayacağımız açıktır.

Thukydides'in kendisinin bir anti-demokrat olduğunu yukarıda söylemiştim. Atina imparatorluğu ve çeşitli Yunan devletlerinin ondan nefreti üstüne dediklerine bakınca, bu açıkça ortaya çıkar. O, bize Atina'nın imparatorluk üstündeki hükümranlığına bir tiranlıktan daha iyi bir şey diye bakılmadığını ve bütün Yunan kabilelerinin Atina'dan korktuğunu anlatmaktadır. Peloponnesos Savaşı'nın başındaki kamuoyunu betimlerken, Sparta'ya karşı ılımlı bir eleştirme tutumu takınmakta, Atina emperyalizmini ise çokça eleştirmektedir. "Halkların genel duygusu kuvvetle Lakedaimonialılar'dan yanaydı; çünkü onlara Hellas'ın kurtarıcıları olarak görünüyorlardı. Şehirler ve bireyler onlara yardıma gönüllüydü... Atinalılar'a karşı ise ağır bir genel tepki vardı. Kimileri Atina tarafından kurtarılmaya can atıyorlar, kimileri de onun girdabına kapılmaktan korkuyorlardı."[14] Atina İmparatorluğu üstüne bu yargının hemen hemen "Tarih"in –yani, çoğu tarihçilerin– resmî yargısı olması pek ilginçtir. Nasıl filozoflar kendilerini Platon'un görüşünden kurtarmayı zor bulmuşlarsa, tarihçiler de öylece Thukydides'e bağlanmışlardır. Bir örnek olarak (bu dönem üstüne en iyi Alman otoritesi) Meyer'in, düpedüz Thukydides'i tekrarlayan şu sözlerini gösterebilirim: "Eğitilmiş Yunan dünyasının sempatisi... Atina'dan uzağa çevrilmişti."[15]

Fakat bu gibi önermeler, yalnızca anti demokratik bir görüş açısının anlatımlarıdır. Thukydides'in kaydettiği birçok olgu –örneğin, yukarıda aktardığımız, demokratik ve oligarşik parti önderlerinin tutumlarını anlatan parça – Sparta'nın Yunan halkları arasında değil, yalnızca oligarkhlar arasında, Meyer'in kibarca dediği gibi, "eğitilmişler" arasında "popüler" olduğunu gösterir. Meyer bile, "birçok

yerlerde demokrat yönelimli kitlelerin onun [Atina'nın] zaferini umutla beklediklerini[16] söylemektedir; Thukydides'in yazdıklarında da Atina'nın demokratlar ve ezilenler arasındaki popülerliğini kanıtlayan birçok nokta vardır. Ama, eğitilmemiş kitlelerin görüşüne kim bakar? Thukydides ve "eğitilmişler", Atina'nın tiran olduğunu söylüyorlarsa, Atina tirandı demektir.

Şurası çok ilginçtir ki, Roma'yı evrensel bir imparatorluk kurma başarısından ötürü kutlayıp yücelten aynı tarihçiler, Atina'yı daha iyi bir şeyi başarma girişiminden ötürü kınamaktadırlar. Atina'nın beceremediğini Roma'nın başarmış olması gerçeği, bu tutum için yeterli bir açıklama olamaz. Onlar aslında Atina'yı başarısızlığından ötürü kınamamaktadırlar, çünkü esas içerledikleri, bu girişimin başarılı olabileceği düşüncesidir. Onların inancına göre, Atina merhametsiz bir demokrasiydi; eğitilmişlerden nefret eden, eğitilmişleri baskı altında tutan, eğitilmişler tarafından nefretle bakılan, eğitilmemişlerin yönettiği bir yer. Fakat bu görüş –demokrat Atina'nın kültürel hoşgörüsüzlüğü efsanesi– bilinen olgularla ve hepsinin üstünde Atina'nın bu belirli dönemdeki şaşırtıcı ruhsal verimliliğiyle çelişmektedir. Meyer bile bu verimliliği kabûl etmek zorundadır. Karakteristik alçakgönüllülüğüyle, "Atina'nın bu on yıllık dönemde doğurdukları" demektedir. "Alman edebiyatının en güçlü olduğu on yıllık dönemlerden herhangi biriyle baş ölçüşse eşit gelir."[17] Atina'nın bu çağdaki önderi Perikles, ona, "Hellas'ın Okulu" demekte fazlasıyla haklıdır.

Ben, Atina'nın imparatorluğunu kurarken yaptığı her şeyi savunuyor olmaktan çok uzağım ve besbelli, (eğer böyle şeyler olmuşsa) çılgınca saldırıları ya da vahşîce davranışları savunmak istemiyorum; Atina demokrasisinin hâlâ köleliğe dayandığını da unutmuyorum.[18] Fakat ben, kabile ayırmacılığı ve kendi kendine yeterliğinin ancak bir çeşit emperyalizmle aşılabileceğini görmek gerektiğine inanıyorum. Ayrıca, Atina'nın aldığı emperyalist önlemlerden bazılarının hayli liberal olduğu da söylenmelidir. Çok ilginç bir olgu, Atina'nın M.Ö. 405'te müttefiki İonia Adaları'ndan Samos'a yaptığı şu öneridir: "Samoslular bundan böyle Atinalı olsunlar; iki şehir tek bir devlet kursun ve Samoslular içişlerini diledikleri gibi düzenlesinler, kendi yasalarını da korusunlar."[19] Bir başka nokta, Atina'nın imparatorluğunu vergileme yöntemidir. Bu vergi ya da haraçlar üstüne çok şeyler söylenmiş; bunlar için –bana çok haksız görünen bir biçimde– küçük şehirleri sömürmenin hayasızca, tiranca bir yolu, denmiştir. Bu vergilerin önemini değerlendirmek istersek, tabiî ki, onları Atina filosunun koruduğu ticaret hacmiyle karşılaştırmalıyız. Gerekli bilgi Thukydides'te vardır; Atinalıların müttefiklerine M.Ö. 413'te "haraç yerine, denizden getirilen ve gönderilen her şey için % 5 oranında bir resim" koyduklarını "ve bunun daha çok hâsılat sağlayacağını düşündüklerini[20] ondan öğreniyoruz. Savaşın ağır yükü altında alınan bu önlem, bence yine de Roma'nın merkezîleştirme yöntemlerinden daha iyidir. Atinalılar bu vergileme yöntemi dolayısıyla, müttefik ticaretinin gelişmesine, oradan da imparatorluklarındaki türlü üyelerin girişken-

lik ve bağımsızlıklarına ilgi duymuşlardır. Başında, Atina imparatorluğu bir eşitler birliğinden çıkarak gelişmiştir. Yurttaşlarından bazılarınca eleştirilen (karş. Aristophanes'in *Lysistrata*'sı) geçici üstünlüğüne rağmen, Atina'nın ticaretin gelişmesindeki çıkarı, olasıdır ki, onu zamanla bir çeşit federal Anayasa düzenine götürecekti. Hiç değilse, onda Roma'nın kültür ürünlerini imparatorluktan hâkim şehire "aktarma", yani yağmalama yöntemi gibi bir şey yoktu. Ve plutokrasiye (varlıklılar egemenliğine) karşı ne denirse densin, bu bir yağmacılar yönetiminden yeğdir.[21]

Atina emperyalizmini böyle olumlu görmek, onu Sparta'nın dışişlerini yürütme yöntemiyle karşılaştırarak desteklenebilir. Bu yöntemleri, Sparta politikasının son amacı, her türlü değişimi durdurup kabileciliğe dönme girişimi belirlemekteydi. (İleride göstereceğim üzere, bu olanaklı değildir. Saflık bir kez yitirilince bir daha kazanılamaz ve yapma olarak durdurulmuş bir kapalı toplum yahut yapay bir kabilecilik gerçek aslına eşit olamaz). Sparta politikasının ilkeleri şunlardı: (1) Durdurulmuş kabileciliğin korunması: Kabile tabularının bükülmezliğini bozabilecek her çeşit yabancı etkiyi dışarıda bırak. (2) İnsaniyetçilik düşmanlığı (*anti-humanitarianism*): Özellikle, bütün eşitlikçi, demokratik ve bireyci ideolojileri dışarıda bırak. (3) Kendi kendine yeterlik (*autarklık*): Ticaretten bağımsız ol. (4) Evrenselcilik düşmanlığı (*anti-universalism*) ya da özellikçilik (*particularism*): Kendi kabilenle bütün başkaları arasındaki farkları koru; aşağılık olanlarla karışma. (5) Üstünlük: Komşularına hâkim ol, onları kendine köle et. (6) Fakat çok genişleme: "Şehir, ancak birliğini bozmadan yapabildiği ölçüde büyümelidir."[22] Özellikle, evrenselcilik eğitimlerinin sokulması tehlikesini göze almak gerekmediği ölçüde. Bu altı ana yönelimi modern totaliterliğinkilerle karşılaştıracak olursak, sonuncusu tek ayrık olmak üzere temelinde uyuştuklarını görürüz. Aradaki farkı anlatmak için, modern totaliterliğin emperyalist yönelimleri olduğu söylenebilir. Fakat bu emperyalizmin hoşgörücü bir evrenselcilik öğesi yoktur ve modern totaliterliğin dünya çapındaki tutkuları onlara âdeta kendi iradelerine rağmen zorlanmıştır. Bundan sorumlu olan iki etmendir. Birincisi, bütün tiranlıkların var oluşlarını, devleti (ya da halkı) düşmanlarından kurtarmakla haklı gösterme yolundaki genel eğilimleri – bu, eski düşmanlara başarıyla boyun eğdirilince zorunlu olarak yenilerinin yaratılmasına ya da uydurulmasına yol açan bir eğilimdir. İkinci etmen de, totaliterlik programının birbirlerine yakından bağlı olan (2) nci ve (5) inci noktalarını gerçekleştirme girişimi. Nokta (2) ye göre dışarıda bırakılması gereken insaniyetçilik öylesine evrenselleşmiştir ki, onu yurt içinde etkili bir yoldan bastırmak için bütün yeryüzünde yıkmak lâzımdır. Fakat dünyamız o kadar küçülmüştür ki, artık herkes komşu olmuştur; böylece nokta (5) i gerçekleştirmek için herkese egemen olmak, herkesi köle yapmak gerekmektedir. Fakat eski çağlarda Sparta gibi bir özellikçiliği benimseyenlerin gözünde, bir Yunan şehirleri topluluğu, hatta belki de evrensel bir insan imparatorluğu hâline gelme yönelimini içinde taşıyan Atina emperyalizminden daha tehlikeli bir şey olamazdı.

Buraya kadarki çözümlememizi özetleyerek diyebiliriz ki, Yunan kabileciliğinin çökmesiyle başlayan siyasal ve ruhsal devrim, Peloponnesos Savaşı'nın çıkışıyla 5. Yüzyıl'da en yüksek noktasına ulaşmıştır. Bu, şiddetli bir sınıf savaşı, aynı zamanda da ileri gelen iki Yunan şehrinin arasındaki bir savaş olmuştur.

III

Fakat, Thukydides gibi seçkin Atinalıların bu yeni gelişmeler karşısında tepkici cepheyi [irtica cephesini] tutmaları olgusunu nasıl açıklayabiliriz? Sanıyorum ki, sınıf çıkarı yeterli olmayan bir açıklamadır; çünkü açıklamamız gereken olgu, tutkulu genç asillerden birçoğunun demokratik partide –her zaman güvenilir olmamakla birlikte– etkin bir yer almalarına karşılık, en düşünceli ve yeteneklilerden bazılarının da onun çekiciliğine direnmiş olmalarıdır, öyle görünüyor ki, esas nokta, açık toplumun daha o zamandan var olmasına ve uygulamada yeni değerler, eşitlikçi yeni yaşama ölçütleri geliştirmeye başlamasına rağmen, özellikle "eğitilmişler" için henüz eksik olan bir şey vardı. Açık toplumun yeni inancı, olabilecek tek inancı, insaniyetçilik, kendini ortaya koymaya başlıyordu, ama daha formülleştirilmemişti. O zamanda, sınıf savaşından, demokratların oligarşik tepki korkusundan ve başka devrimci gelişmelerin tehdidinden daha fazlası görülemiyordu. Onun için de, gelenekler, eski erdemleri ve eski dini koruma çağrısı bu gelişmelere karşı tepkinin yanındaydı. Bu eğilimler çoğu kimselerin duygularına çekici geliyor ve popülerlikleri de, Spartalılar ile oligarşik dostları tarafından yönetilip onların amaçlarına hizmet ettirilmekle birlikte, Atina'da bile birçok dürüst kişinin bağlanmış olması gereken bir akıma yol açıyordu. "Yurtsever"* kavramı, bu akımın "Atalarımızın devletine dönelim", ya da "Eski baba egemenliği devletine geri gidelim" sloganlarından çıkmadır. Bu "yurtseverlik" akımını destekleyenler arasında popüler olan inançların, demokratlara karşı dayanak sağlamak umuduyla kendi şehirlerini düşmana teslim etmekten geri durmayan oligarkhlarca büyük ölçüde saptırıldığını söylemek bile gereksizdir. Thukydides, "baba egemenliği (*paternal*) devletini tutan bu akımın temsil edici nitelikteki önderlerinden biriydi;[23] ve aşırı anti-demokratların ihanet hareketlerini olasılıkla desteklememiş olmakla birlikte, onların temel amaçlarına karşı duyduğu sempatiyi gizleyemiyordu – yani, toplumsal değişimi durdurmaya, Atina demokrasisinin evrenselci emperyalizmiyle, onun gücünün, donanmasının, surlarının ve ticaretinin araç ve simgeleriyle savaşmaya karşı duyduğu sempatiyi. (Platon'un ticaretle ilgili öğretileri açısından, ticaretçilik korkusunun ne denli büyük olduğuna işaret etmek ilginç olabilir. Sparta kralı Lysandros, M.Ö. 404'te Atina'ya karşı zaferinden sonra, büyük yağmayla döndüğü zaman, Spartalı "yurtseverler", yani "baba egemenliği devleti" akımının üyeleri, altının şehire sokulmasını önlemeye çalışmışlardı; sonunda alınmakla birlikte, altına sâhip olma hakkı yalnız devlete tanındı ve kendisinde kıymetli madenler bulun-

duran bütün yurttaşlar için ölüm cezası kondu. Platon'un *Kanunlar*'ında buna pek benzeyen yöntemler savunulmaktadır).[24]

"Yurtseverlik" akımı, kısmen hayatın daha istikrarlı kalıplarına, dine, dürüstlüğe, yasaya ve düzene dönme özleminin bir anlatımı olmakla birlikte, kendisi ahlâkça çürümüştü. Eski inanç yitirilmiş ve yerine, geniş ölçüde din duygularının ikiyüzlüce, hatta kinikçe sömürülmesi geçmişti.[25] Platon'un Kallikles ve Thrasymakhos portrelerinde çizdiği nihilistlik, birilerinde bulunabilecekse, fırsat verilince demokratik partiye önder olan "yurtsever" genç aristokratlar arasında bulunabilirdi. Bu nihilistliğin belki de en açık savunucusu, Atina'ya ölüm darbesinin indirilmesine yardım eden, Otuz Tiranların önderi, Platon'un dayısı Kritias idi.[26]

Fakat bu dönemde, Thukydides'i çıkaran aynı kuşakta, yeni bir akla, özgürlüğe ve bütün insanların kardeşliğine inanç doğdu – açık toplumun yeni inancı, benim sanımca da, olabilecek tek inancı.

IV

İnsanlık tarihinde bir dönüm noktasını belirleyen bu kuşağa, ben Büyük Kuşak demek istiyorum; bu, Peloponnesos Savaşı'ndan hemen önce ve savaş sırasında Atina'da yaşayan kuşaktır.[27] Aralarında Sophokles ya da Thukydides gibi büyük tutucular (muhafazakârlar) vardı. Aralarında, geçiş dönemini temsil eden, Euripides gibi sallananlar (müteredditler) ya da Aristophanes gibi kuşkucular (skeptikler) vardı. Fakat, yasa önünde eşitlik ve siyasal bireycilik ilkelerini formülleştiren, demokrasinin büyük önderi Perikles ve bu ilkeleri kutlayan bir eserin yazarı olarak Perikles'in şehrini sevinçle karşılayıp yücelten Herodotos da vardı. Atina'da etkili olan, aslında Abdera'nın yerlisi Protagoras ve onun hemşerisi Demokritos da Büyük Kuşağın içinde sayılmalıdır. Bunlar, dil, görenek ve yasa gibi insan kurumlarının büyülü tabular niteliğini taşımadıkları, tam tersine insan tarafından yapıldıkları, doğal değil uylaşımsal oldukları öğretisini formülleştirmişler ve aynı zamanda, onlardan bizim sorumlu olduğumuzu da ısrarla belirtmişlerdir. Sonra, kölelik aleyhtarlığının, akılcı bir korumacılığın ve milliyetçiliğin düşmanlığının temel düşünce dayanaklarını, yani evrensel insanlık imparatorluğu öğretisini geliştiren Gorgias –Alkidamas, Lykophron ve Antisthenes– okulu, vardı. Ve belki de hepsinden büyüğü, insan aklına inanmamız, ama aynı zamanda dogmatizmden kaçınmamız gerektiğini; mitologyadan da,[28] yani teoriye ve akla güvenmezlikten de, bilgeliği putlaştıranların büyücü tutumundan da uzak durmamız gerektiğini, başka bir anlatımla, bilim ruhunun eleştirme olduğunu öğreten Sokrates vardı.

Şimdiye kadar Perikles üstüne pek bir şey, Demokritos üstüne ise hiçbir şey söylemediğime göre, bu yeni inancı anlatmak için onların sözlerinden bazılarını kullanabilirim. Önce Demokritos: "Kötülük etmekten bizi, korku değil, neyin doğru olduğu duygusu alıkoymalı... Erdem, en çok, başkalarına gösterilen saygıya

dayanır... Her insan, kendinin küçük bir dünyasıdır... Haksızlığa uğramış kimselere yardım edebilmek için elimizden geleni yapmalıyız... İyi olmak demek, kötülük yapmamak demektir, bir de kötülük yapmayı istememek... Önemli olan iyi söz değil, iyi davranışlardır... Bir demokrasinin yoksulluğu, güya aristokrasi ya da krallıkla birlikte olan zenginlikten daha iyidir – tıpkı özgürlüğün kölelikten daha iyi olması gibi... Bilge bütün ülkelere aittir, çünkü büyük bir ruhun yuvası bütün dünyadır." Gerçek bir bilimci sözü de, yine Demokritos'tan gelir: "Pers kralı olmaktansa, tek bir nedensellik yasası bulmayı yeğlerim!"[29]

Demokritos'un bu kalıntı parçalarından bazılarındaki insaniyetçi ve evrenselci öğeler üstünde ısrarla durulması, daha eski olmalarına karşın, insana sanki Platon'a karşı yöneliyorlarmış gibi gelmektedir. Perikles'in *Devlet* yazılmazdan en az yarım yüzyıl önce yapılmış olan cenaze töreni söylevi aynı izlenimi, daha da güçlü olarak vermektedir. Bölüm 6'da eşitlikçiliği tartışırken bu söylevin iki cümlesini aktarmıştım,[30] ama burada da söyleve egemen olan ruh hakkında daha açık bir düşünce belirtmek için, birkaç parçası daha tam olarak aktarılabilir. "Bizim siyasal sistemimiz, başka yerlerde yürürlükte olan kurumlarla yarışmaz. Biz komşularımızı taklit etmeyiz, onlara örnek olmaya çalışırız. Yönetimimiz azınlık yerine çoğunluğu tutar: Bunun için de, demokrasi adını taşır. Yasalar özel anlaşmazlıklarında herkese eşit adâlet dağıtırlar, ama başkalarından üstün olma savlarına da yüz çevirmeyiz. Bir yurttaş sivrilince, bir ayrıcalık diye değil, bir liyâkat ödülü olarak başkalarına yeğlenip devlet hizmetine çağrılır; yoksulluk da engel değildir... Bizi mutlandıran özgürlük, günlük yaşayışımızı da kapsar; birbirimize kuşkuyla bakmayız, kendi bildiği yola gitmeyi seçerse komşumuzu çekiştirmeyiz... Ama bu özgürlük bizi yasasız bırakmaz. Bize, yöneticilere ve yasalara saygı göstermemiz ve zarar görenleri hiç unutmadan korumamız gerektiği öğretilir. Bize, yaptırımları yalnız neyin haklı olduğu yolundaki evrensel duyguda yatan yazılmamış yasalara uymak da öğretilir."

"Şehrimiz dünyaya açıktır; hiçbir yabancıyı sınırdışı etmeyiz... Dilediğimiz gibi yaşamakta özgürüz, bununla birlikte herhangi bir tehlikeye karşı koymaya da hep hazırız... Hayâllere bağlanmadan güzelliği severiz; zihnimizi de geliştirmeye çalışırız, ama bu irademizi zayıflatmaz... Yoksul olduğunu kabûl etmek bizim için ayıp değildir; fakat bundan kurtulmak için çaba göstermemeyi ayıp sayarız. Bir Atina yurttaşı, kendi özel işlerine bakarken kamu sorunlarını savsaklamaz. Devletle ilgilenmeyen bir kimseyi zararsız değil, yararsız buluruz; ve *bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir, ama hepimiz onu yargılayacak nitelikteyiz.* Biz tartışmaya, siyasal eylemin önüne dikilen bir engel diye değil, bilgece davranmanın vazgeçilmez bir ön hazırlığı diye bakarız... Biz inanırız ki, mutluluk özgürlüğün, özgürlük de cesurluğun meyvesidir; savaşın tehlikelerinden yılmayız... Özetle, ben diyorum ki, Atina, Hellas'ın okuludur ve her Atinalı birey, kendisinde mutlu bir rahatlık, tehlikelere hazırlık, özüne güvenlik havasını geliştirerek yetişir."[31]

Bu sözler, yalnızca Atina üstüne bir övgü değildir, Büyük Kuşağın gerçek ruhu-

nu anlatmaktadır. Bu sözlerde, eşitlikten yana büyük bir bireycinin, demokrasinin anlamının "halk yönetmeli" gibi boş bir ilkeyi ortaya atmakla tüketilemeyeceğini, aynı zamanda akla inanç ve insaniyetçilik üstüne dayandırılması gerektiğini iyi anlamış bir demokratın siyasal programı formülleştirilmektedir. Bu sözler aynı zamanda, gerçek yurtseverliğin, örnek olmayı görev edinmiş ve yalnızca Hellas'ın değil, –biliyoruz ki– geçmiş ve gelecek binlerce yıl için bütün insanlığın okulu olmuş bir şehirle haklı olarak övünmenin de anlatımıdır.

Perikles'in söylevi yalnızca bir program değildir. Bir savunma, hatta belki bir saldırıdır da. İşaret ettiğim üzere, onu okuyana Platon'a karşı doğrudan bir saldırıymış gibi gelmektedir. Ben bu konuşmanın, yalnızca Sparta'nın durdurulmuş kabileciliğine karşı değil, kendi şehrindeki totaliter çevre yahut "şube"ye de karşı olduğundan, yani baba egemenliği devleti akımına, Atina'daki (Th. Gomperz'in 1902'de onlara verdiği adla)[32] "Lakonia Dostları Derneği"ne de karşı olduğundan kuşkulanmıyorum. Söylev, bu gibi bir akıma karşı ilk[33] ve belki de en güçlü cephe alıştır. Önemini Platon da duymuş olacak ki, Perikles'in söylevini, yarım yüzyıl sonra, demokrasiye saldırdığı *Devlet*'inde de[34] *Meneksenos ya da Cenaze Töreni Söylevi*[35] adını taşıyan açıktan açığa alaylı diyalogunda da karikatürleştirmiştir. Fakat, Perikles'in saldırdığı Lakonia dostları, Platon'dan çok daha önce ona karşılık vermişlerdi. Perikles'in söylevinden ancak beş ya da altı yıl sonra, şimdi çoğucası "Yaşlı Oligarkh" dediğimiz, kim olduğu bilinmeyen (ola ki, Kritias'tır) bir yazarın *Atina Anayasası*'[36] üstüne bir kitapçığı yayınlanmıştı. Siyaset teorisi üstüne elimizdeki yapıtların en eskisi olan bu mahirâne yazılmış risâle, aynı zamanda insanlığın düşünce önderleri tarafından yüzüstü bırakılmasının belki de en eski anıtıdır. Bu, Atina üstüne, kuşkusuz en iyi beyinlerinden birinin kaleme aldığı insafsız bir saldırıdır. Thukydides ile Platon'da artık bir inanç öğesi olan ana düşüncesi, deniz emperyalizmi ile demokrasi arasında yakın bir ilgi bulunduğudur. Göstermeye çalışmaktadır ki, iki dünya, yani demokrasi ve oligarşi dünyaları arasında yer alan çatışmada bir uzlaşma olamaz;[37] ancak, müttefiklerin (Spartalıların) dışarıdan karışması dâhil, merhametsizce şiddet yollarına başvurmak, toptan önlemler kullanmak özgürlüğün tanrıca kutsanmayan hükümranlığına bir son verebilir. Bu, çok ilginç kitapçık, aşağı yukarı, açık ya da kapalı olarak günümüze değin aynı savı yineleyen hemen hemen sayısız bir yapıtlar dizisinin ilki olacaktı. Kendileri için yaratmak zorunda oldukları bilinmeyen bir geleceğe giden zor geçit boyunca insanlığa yardım etmek istemeyen ya da elinden gelmeyen bazı "eğitilmişler", onları gerisin geriye geçmişe döndürmeye kalkışmışlardır. Yeni bir yolda önderlik etmeye yeteneksiz kalınca, ancak *özgürlüğe karşı sürekli ayaklanmanın* önderleri olmuşlardır. (Sokrates dilini kullanarak söyleyelim) *misantrop* [insanlık düşmanı] ve *misolog* [bilim, aydınlık düşmanı] olmaları yüzünden – insanlara, insan aklına ve özgürlüğe inancı esinleyen, yalın ve olağan cömertliği göstermekten yoksun bulundukları için, üstünlüklerini eşitliğe karşı dövüşerek ortaya atmaları, onlar ba-

kımından daha da gerekli olmuştur. Bu yargı sert görünse de, korkarım ki, Büyük Kuşaktan sonra gelen, özellikle Sokrates'ten sonraki özgürlüğe karşı ayaklanmanın düşün önderleri için verilince haklıdır. Şimdi artık onları, tarih yorumumuzun temeli üstünde görmeye çalışabiliriz.

Felsefenin kendisinin çıkışı, öyle sanıyorum ki, kapalı toplumun ve büyülü inançların çöküşüne bir karşılık diye yorumlanabilir. Bu, yitirilmiş büyü imanının yerine akılcı bir iman koyma girişimidir; bir teoriye ya da bir mithosa geçiş geleneğini, yeni bir gelenek –teorileri ve mithosları sınama, onları eleştirili olarak tartışma geleneği– kurarak değiştirmektedir.[38] (Anlamlı bir nokta, üyelerinin yitirilmiş birlik duygusunun yerine, yeni bir mistik din koymaya çalıştıkları Orphik tarikatların, bu girişimle aynı zamana denk düşmesidir). En eski filozoflar, üç büyük İonialı ile Pythagoras, tepki gösterdikleri dürtünün ne olduğunu büyük olasılıkla hiç bilmiyorlardı. Onlar, toplumsal bir devrimin hem temsilcileri, hem de farkında olmadan karşıtları (muhalifleri) idiler. Okullar ya da tarikatlar veya mezhepler – yani, yeni toplumsal kurumlar yahut daha doğrusu, ortak bir yaşayışı ve ortaklaşa görevleri olan ve geniş ölçüde idealleştirilmiş bir kabile düzeninden esinlenen somut gruplar kurmuş olmaları gerçeği, onların toplumsal alanda reformcular olduklarını, dolayısıyla da belirli toplumsal gereklere tepki gösterdiklerini kanıtlar. Bu gereklere ve kendi sürüklenme duygularına, tarihsici bir kader ve çürüyüş efsanesi uydurarak Hesiodos'u taklit etmekle değil de.[39] eleştirme ve tartışma geleneğini ve böylece akılcı olarak düşünme sanatını bularak tepki göstermiş olmaları, uygarlığımızın başında duran, açıklanamayacak olgulardan biridir. Fakat bu akılcılar bile, kabilecilik birliğinin yitişine geniş ölçüde duygusal bir yoldan tepki göstermişlerdir. Uslamlamaları, sürüklenme duygularına, bireyci uygarlığımızı yaratmak üzere olan bir gelişimin bunalımına anlatım kazandırmaktadır. Bu bunalımların en eski anlatımlarından biri, İonia filozoflarının ikincisi olan Anaksimandros'a kadar geriye gider.[40] Bireysel var oluş, ona, bireylerin acısını çekmeleri ve nedamet getirmeleri gerekli çılgınca bir kibir (hubris), tanrı-tanımaz bir adâletsizlik, yanlış bir gasıplık gibi görünmüştür. Toplumsal devrimin ve sınıflar çatışmasının bilincine ilk varan Herakleitos olmuştur. Onun ilk anti-demokratik ideolojiyi ve ilk tarihsici değişim ve kader felsefesini geliştirerek sürüklenme duygusunu nasıl akılcılaştırdığı, bu kitabın ikinci bölümünde anlatılmıştır. Herakleitos açık toplumun ilk bilinçli düşmanıydı.

Bu ilk düşünürlerin hemen hepsi, trajik ve umutsuz bir bunalımın altında çabalıyorlardı.[41] Belki tek ayrık, yükünü cesaretle taşıyan tek-Tanrıcı Ksenophanes'ti.[42] Onları yeni gelişmelere karşıtlıklarından ötürü, bir dereceye kadar kendilerinden sonrakileri suçlayabileceğimiz biçimde suçlayamayız. Yeni açık toplum inancı, insana, eşitlikçi adâlete ve insan aklına inanç, belki biçimlenmeye başlıyordu, ama henüz formülleştirilmemişti.

V

Bu inanca en büyük katkıyı, onun uğruna can veren Sokrates yapacaktı. Sokrates, ne Perikles gibi Atina demokrasisinin bir önderi ne de Protagoras gibi açık toplumun bir teoricisiydi. O, daha çok Atina'nın ve Atina'daki demokratik kurumların bir eleştiricisiydi; bu yönden, açık topluma karşı tepkinin birtakım önderleriyle yüzeyde bir benzerliği bulunmuş olabilirdi. Fakat, her ne kadar eleştirdiği demokratlar da, demokrasi kampındaki herhangi bir çözülmeden yararlanmayı uman totaliterler de onu böyle damgalasalar, demokrasiyi ve demokratik kurumları eleştiren bir kimsenin onların düşmanı olması gerekmez. Demokrasiyi, demokratça ve totaliterce eleştirmeler arasında temel bir fark vardır. Sokrates'in eleştirisi demokratçadır, gerçekten demokrasinin tam anlamına uygun türündendir. (Demokrasiyi dostça ve düşmanca eleştirmeler arasındaki farkı görmeyen demokratların içini, aslında totaliter ruh doldurmuştur. Totaliterlik ise, besbelli, hiçbir eleştiriyi dostça sayamaz; çünkü böyle bir otoriteyi her eleştirme, otorite ilkesinin kendisini sarsmak durumundadır).

Sokrates'in öğretisinin birtakım yanlarını önceden anmıştım: Entellektüalizmi, yani evrensel bir anlaşma aracı olarak insan aklı üstüne eşitlikçi teorisi; zihin dürüstlüğü ve öz eleştirisi üstünde ısrarı; eşitlikçi adâlet teorisi ve haksızlığa uğramayı başkalarına haksızlık etmekten iyi sayan doktrini. Onun öğretisinin özünü, bireycilik ilkesini, bireysel insanın kendi içinde bir amaç olduğu inancını anlamak için bize en çok yardım edebilecek olan, sanırım, bu son doktrinidir.

Kapalı toplum, kabile her şey – birey hiçbir şey inancıyla birlikte çökmüştür. Bireyin girişkenliği ve benliğini ortaya koyması bir olgu hâline gelmiştir. İnsan bireyi ile, artık, bir kabile kahramanı, bir kurtarıcı diye değil, bir birey olarak ilgilenme doğmuştur.[43] Fakat, insanı asıl ilgi merkezi yapan bir felsefe, ancak Protagoras'la başlamıştır. Yaşamımızda başka bireysel insanlardan daha önemli bir şey bulunmadığı inancı ile insanların birbirine ve kendilerine saygı göstermeye çağrılması da, öyle anlaşılıyor ki, Sokrates'ten gelmiştir.

Burnet,[44] uygarlığımıza çok büyük bir etki yapmış olan ruh kavramını yaratanın Sokrates olduğunda ısrar etmektedir. Ben, bu görüşte önemli bir gerçek payı bulunduğuna inanıyorum, ancak formülleştirilmesinin, özellikle "ruh" teriminin kullanılmasının yanıltıcı olabileceği duygusundan kendimi alamıyorum; çünkü Sokrates, görünüşe göre, metafizik teorilerden elinden geldiği kadar sakınmıştır. Onun çekiciliği, her zaman bir ahlâk çağrısına dayanmıştır; bireylik (veya bu terim yeğleniyorsa, ruh) teorisi de, öyle sanıyorum ki, metafizik değil, ahlâkçı bir doktrindir. O, bu doktrinin yardımıyla, her zaman yaptığı gibi, kendinden memnunluğa ve kendini beğenmişliğe karşı savaşmıştır. Bireyciliğin, kabileciliğin çözülmesinden ibaret kalmamasını, bireyin kurtuluşuna lâyık olduğunu kanıtlamasını istemiştir, insanın yalnızca bir et parçası, bir vücut olmadığı üstünde ısrarla

duruşu bundandır. İnsanda daha çok bir şeyler, tanrılık bir kıvılcım, bir akıl vardır ve bir gerçeklik, kibarlık, insancıllık, bir güzellik ve iyilik sevgisi. Ama, ben yalnızca bir "vücut" değilsem, öyleyse neyim? Sokrates'in cevabı, önce zekâsın demek oluyordu. Seni insan kılan, düpedüz bir tutkular yığınından fazla bir şey yapan, seni kendi kendine yeterli bir birey hâline getiren ve sana kendi içinde bir amaç olduğunu söylemek hakkını veren aklındır. Sokrates'in "ruhlarınıza iyi bakın" sözü, geniş ölçüde, bir düşünsel dürüstlük çağrısıdır, tıpkı, "kendini bil" sözünü, onun bize düşünsel sınırlılıklarımızı hatırlatmak için kullanışı gibi.

Sokrates, önemli şeylerin bunlar olduklarını ısrarla belirtmiştir. Demokraside ve demokratik devlet adamlarında eleştirdiği nokta da, bunları yeterince kavramamış olmalarıdır. Sokrates, onları fikirce dürüst olmamalarından ve iktidar-siyasetine vurgunluklarından ötürü haklı olarak eleştirmiştir.[45] Siyaset sorununun insan yanına ağırlık vermesi, onun kurumsal reformla fazla ilgilenmesine olanak bırakmamıştır. Onun ilgilendiği, açık toplumun ön sırada gelen kişilik yanı olmuştur. Sokrates, kendini bir siyasetçi sayarken yanılıyordu, o, bir öğretmendi.

Fakat, eğer Sokrates, temelinde, açık toplumun savunucusu ve demokrasinin bir dostu idiyse, niçin demokrasi düşmanlarıyla düşüp kalktığı sorulabilir. Zira biliyoruz ki, arkadaşları arasında, yalnızca bir ara Sparta tarafına geçmiş olan Alkibiades değil, Platon'un iki dayısı, sonradan Otuz Tiranlar'ın merhametsiz önderliğini yapan Kritias ile onun yardımcılığında bulunan Kharmides de vardı.

Bu soruya verilecek yanıt birden fazladır. Bir kez, Platon bize, Sokrates'in zamanının demokrat politikacılarına, kısmen, halkı ikiyüzlüce pohpohlayanların, özellikle demokrat pozu takınan, ama halka yalnızca siyasal tutkularının araçları diye bakan genç aristokratların bencilliklerini ve iktidar tutkularını gözler önüne sermek amacıyla saldırdığını anlatmaktadır.[46] Bu davranışı, onu bir yandan demokrasinin düşmanlarından hiç değilse bazıları için çekici kılmış, bir yandan da tam bu tipten tutkun aristokratlarla temasa getirmiştir. İşte burada, ikinci bir nokta işin içine girmektedir: Ahlâkçı ve bireyci Sokrates, bu insanlara saldırmakla yetinemezdi. Tersine, onlarla gerçekten ilgilenir ve onları kendi görüşlerine getirmek için ciddî bir deneme yapmadan yüzüstü bırakmak elinden gelmezdi. Platon'un diyaloglarında, onun bu gibi girişimlerine birçok işaret vardır. Öğretmen-politikacı Sokrates'in, hele doğruyu benimsemeye açık gördüğü ve günün birinde şehirlerinin sorumlu makamlarına geçmelerinin olasılık taşıdığını düşündüğü zaman, genç adamları kendisine çekmek ve onlar üstünde etkili olmak umuduyla kendi yolundan bile ayrıldığına inanmak için elimizde nedenler bulunmaktadır; bu da üçüncü noktayı meydana getirir. Besbelli, başlıca örnek, daha çocukluğundan beri Atina imparatorluğunun gelecekteki büyük önderi diye sivrilmiş olan Alkibiades'tir. Kritias'ın da parlaklığı, tutkusu ve cesurluğu, onu Alkibiades'in olası birkaç rakibinden biri yapmıştır. (Kritias, Alkibiades'le bir süre işbirliği etmiş, ama sonradan ona karşı olmuştur. Bu geçici işbirliğinin Sokrates' in etkisinden ileri gelmiş

olması, hiç de olanakdışı değildir). Platon'un kendisinin gençliğindeki ve sonraki siyasete karışma özlemleri üstüne bildiklerimize göre, onun Sokrates'le ilişkilerinin de aynı türe girmesi mümkün olmaktan da fazladır.[47] Sokrates, manen, açık toplumun ileri gelen kişilerinden olmakla birlikte, bir parti adamı değildi. Herhangi bir çevrede çalışırdı, yeter ki böyle yapmakla şehrine yararı dokunabileceğini aklı kessin. Umut verici bir gençle ilgilenmişse, onun oligarşik aile bağları olmasından çekinmezdi.

Fakat bu ilişkiler onun ölümüne neden olacaktı. Büyük savaş kaybedilince Sokrates, Atina'yı çökertmek için demokrasiye ihanet eden ve düşmanla fesatçı işbirliği yapan kimseleri yetiştirmiş olmakla suçlandı.

Peloponnesos Savaşı'nın ve Atina'nın düşmesinin tarihi, hâlâ çoğucası, Thukydides'in otoritesinin etkisi altında, sanki Atina'nın yenilmesi demokratik sistemin manevî zayıflığının sonul kanıtıymış gibi anlatılır. Fakat bu görüş düpedüz yantutucu bir saptırmadır ve iyi bilinen olaylar, pek başka bir öykü anlatmaktadır. Kaybedilen savaşın esas sorumluluğu, durmadan Sparta'yla işbirliği yapan ihanetçi oligarkhların üstündedir. Bunların arasında ön sırada gelen üç kişi, Alkibiades, Kritias ve Kharmides, hep Sokrates'in eski öğrencileriydiler. M.Ö. 404'te Atina'nın düşmesinden sonra, bunların son ikisi, Sparta korumasında bir kukla hükümetten başka bir şey sayılamayacak Otuz Tiranlar'ın önderleri oldular. Atina'nın düşmesi ve surların yıkılması, genellikle, M.Ö. 431'de başlayan büyük savaşın sonul sonuçları olarak gösterilir. Fakat bu göstermede büyük bir saptırma vardır, çünkü demokratlar dövüşmeye devam etmişlerdir. Önce yalnız yetmiş kişi olarak, Thrasybolos ve Anytos'un önderliği altında Atina'nın kurtuluşunu hazırladılar – bu ara Kritias orada yüzlerce yurttaşı öldürüyordu; onun teröre dayanan sekiz aylık yönetimi sırasında, "Peloponnesosluların savaşın son on yılında öldürdüklerinden daha çok sayıda Atinalı" öldü.[48] Fakat sekiz ay sonra (M.Ö. 403'te) demokratlar, Kritias'la Sparta garnizonuna saldırarak onları yendiler ve Pire'ye yerleştiler; Platon'un dayılarının ikisi de bu savaşta can verdi. Onların oligarşik izleyicileri Atina'nın içinde terör yönetimini bir süre daha sürdürdüler, ama kuvvetleri karışıklık ve çözülme durumundaydı. Yönetmeye yetenekli olmadıkları ortaya çıkınca, sonunda Spartalı koruyucuları onları terkettiler ve demokratlarla bir barış anlaşması yaptılar. Barış, Atina'ya demokrasiyi geri getirdi. Böylelikle, demokratik yönetim biçimi üstün gücünü en ağır denemeler altında kanıtlamış oldu ve düşmanları bile onu yenilmez diye düşünmeye başladılar. (Aradan dokuz yıl geçince, Knidos savaşından sonra Atinalılar surlarını yeniden yapabildiler. Demokrasinin yenilgisi zafere dönüşmüştü).

Geri gelen demokrasi normal hukuk düzenini yeniden kurar kurmaz[49] Sokrates'e karşı bir dava açıldı. Bunun anlamı yeterince açıktı; devletin en muzır düşmanlarının –Alkibiades, Kritias ve Kharmides'in– yetiştirilmesinde parmağı olmakla suçlanıyordu. Demokrasinin geri gelmesinden önce işlenmiş bütün siyasal

suçlar için çıkarılan bir af, davacılar bakımından belirli birtakım güçlükler yaratmıştı. Onun için, sav bu ünlü olaylara açıkça dayandırılamazdı. Davacılar da olasılıkla, Sokrates'i isteğine karşıt olarak meydana geldiğini pekâlâ bildikleri geçmişin bahtsız siyasal olaylarından ötürü cezalandırmaya çalışmıyorlardı; amaçları, daha çok, onu sonuçlarına bakarak, devlet için tehlikeli saymamanın ellerinden gelemeyeceği öğretmenliğine devam etmekten alıkoymaktı. Bütün bu nedenlerden ötürü, suçlama Sokrates'in gençlerin ahlâkını bozduğu, tanrı-tanımaz olduğu ve devlete yeni din uygulamaları sokmaya kalkıştığı yolundaki belirsiz ve hayli anlamsız biçimde yapılmıştı. (Son iki suçlama, kabaca da olsa, onun ahlâk-din alanında bir devrimci olduğu üstüne doğru bir sezgiyi anlatıyordu). Aftan dolayı, "ahlâkı bozulan gençler" daha kesinlikle adlandırılamamaktaydı; fakat kimlerin kastedildiğini, tabiî herkes biliyordu.[50] Savunmasında, Sokrates, Otuzlar'ın politikasına herhangi bir sempati duymadığını ve bir cinayetlerine kendisini ortak etmeye kalkışmalarına karşı koymak için gerçekten de canını tehlikeye attığını belirtmişti. Jüriye en yakın dostları ve kendisine en bağlı öğrencileri arasında en azından bir koyu demokratın, Otuzlar'a karşı dövüşen (ve anlaşılan, savaşta ölen) Khairephon'un bulunduğunu da hatırlatmıştı.[51]

Davanın açılmasını destekleyen demokrat önder Anytos'un Sokrates'i bir martir hâline getirmek niyetinde olmadığı, şimdi çoğucası teslim edilmektedir. Amaç, onu sürmekti. Fakat, Sokrates'in ilkelerinde uzlaşmaya yanaşmaması bu planı bozmuştu. Onun ölmeyi istediğine yahut martir rolünden hoşlandığına ben inanmıyorum.[52] Sokrates, yalnızca doğru olduğuna inandığı şey için ve hayatının eseri uğruna mücadele etmişti. Demokrasiyi baltalamayı hiçbir zaman istememişti. Gerçekte, ona ihtiyacı olan inancı vermeye çalışmıştı. Hayatının eseri buydu. Bunun ciddî şekilde tehdit edildiğini hissetmişti. Eski arkadaşlarının ihaneti, Sokrates' in eserini ve kendisini, herhâlde onu derinden üzen bir ışık altında gösteriyordu. Hatta, ona şehrine karşı sadakâtinin sınırsız olduğunu kanıtlama olanağını açtığı için, mahkemeyi memnunlukla da karşılamış olabilir.

Sokrates bu tutumunu, ona kaçma fırsatı verildiği zaman, büyük bir titizlikle açıklamıştı. Bu fırsattan yararlansa ve bir sürgün olsaydı, herkes onu bir demokrasi düşmanı diye düşünecekti. Onun için kaldı ve nedenlerini gösterdi. Sokrates'in son vasiyeti olan bu açıklama, Platon'un *Kriton*'unda görülebilir.[53] Basittir de. Sokrates, gidersem, demektedir, devletin yasalarını çiğnemiş olurum. Böyle bir davranış, beni yasalara aykırı bir duruma düşürür ve sadakâtsizliğimi kanıtlar. Bu da, devlete zarar verir. Ancak kalırsam, devlete ve onun demokratik yasalarına sadakâtimi her türlü kuşkunun ötesine geçirebilir ve hiçbir zaman onun düşmanı olmadığımı kanıtlayabilirim. Sadakâtimin, uğrunda ölmeye hazır olmamdan daha iyi bir kanıtı olamaz.

Sokrates'in ölümü, içtenliğinin son kanıtıdır. Korkusuzluğu, sâdeliği, alçakgönüllülüğü, oran duygusu, alaycı neşesi onu hiç bırakmadılar. *Savunma*'sında, "Ben

Tanrı'nın bu şehre yapıştırdığı bir at sineğiyim," diyordu. "Bütün gün boyunca her yerde üstünüze konuyor, sizi dürtüyorum, kandırıyorum, ayıplıyorum. Benim gibisini kolay bulamazsınız, onun için size beni esirgeyin derim... Anytos'un dediği gibi, bana vurup öldürüverirseniz, ömrünüzün geri kalanı boyunca yine uykuya dalacaksınız – meğer ki, Tanrı acıyıp da size bir başka at sineği göndersin."[54] Sokrates bir insanın, yalnızca kader, şöhret ve bu türden göz kamaştırıcı şeyler için değil, eleştirici düşünme özgürlüğü ve kendi önemine inanmakla yahut duygusallıkla hiç ilgisi olmayan bir nefis saygısı uğruna da ölebileceğini göstermiştir.

VI

Sokrates'in kendisine lâyık bir tek ardılı çıkmıştır: Büyük Kuşağın sonuncusu olan Antisthenes. Platon, en yetenekli öğrencisi, çok geçmeden öğrencilerinin en az sâdığı olduğunu ortaya koymuştu. O da, tıpkı dayıları gibi, Sokrates'e ihanet etmişti. Kritias ile Kharmides, Sokrates'e ihanet ettikten başka, onu terörist hareketlerine de bulaştırmak istemişler, ama direttiği için başarılı olamamışlardı. Platon ise, durdurulmuş toplum teorisini kurma yolundaki devasa girişimine Sokrates'i ortak etmeye kalkmış ve öğretmeni ölü olduğu için, bunda başarıya ulaşmakta güçlük çekmemişti.

Bu yargının, Platon'u eleştirenlere bile korkunç sert görüneceğini, tabiî, biliyorum.[55] Fakat, *Savunma* ile *Kriton*'a Sokrates'in vasiyeti diye bakar ve yaşlılık çağının bu son sözlerini, Platon'un vasiyeti olan *Kanunlar*'la karşılaştırırsak, başka türlü bir yargıya ulaşmak zordur. Sokrates ölüme mahkûm edilmişti, ama davayı açanların niyeti, onu öldürtmek değildi. Platon'un *Kanunlar*'ı bu niyet eksikliğini telâfi etmektedir. Platon burada engizisyon teorisini serinkanlılık ve titizlikle inceden inceye geliştirir. Özgür düşünmek, siyasal kurumları eleştirmek, gençlere yeni düşünceler öğretmek, yeni din uygulamaları, hatta görüşleri getirmeye kalkmak, bunlar hep açıklanmış ölümlük suçlardır. Platon'un devletinde Sokrates'e kendisini kamuya açık bir mahkemede savunma fırsatı hiç verilmeyebilirdi; besbelli, önce hasta ruhuna "bakılması", sonunda da cezalandırılması için gizli Gece Kurulu'na teslim edilirdi.

Platon'un ihaneti olgusunun da, Sokrates'i *Devlet*'in baş konuşmacısı olarak kullanmasının da onu kendine ortak etmek yolunda son derece başarılı olduğundan ben hiç kuşkulanmıyorum. Fakat, bu girişimin bilinçli olup olmadığı bir başka sorudur.

Platon'u anlayabilmek için, çağın bütün durumunu gözümüzün önünde canlandırmalıyız. Peloponnesos Savaşı'ndan sonra, uygarlığın bunalımı her zamanki ağırlığıyla duyuluyordu. Eski oligarşik umutlar hâlâ canlıydı, hatta Atina'nın yenilgisi onları daha da yüreklendirdi. Sınıf mücadelesi devam ediyordu. Bununla birlikte, Kritias'ın Yaşlı Oligarkh'ın programını gerçekleştirerek demokrasiyi yıkma girişimi

başarısızlığa uğradı. Bu başarısızlık, azmetme zayıflığından ileri gelmemişti; muzaffer Sparta'nın güçlü desteği şeklindeki elverişli koşullara rağmen, en merhametsiz bir yoldan şiddet kullanılması işe yaramamıştı. Bunun üzerine, Platon programın tamamıyla yeniden kurulması gereğini duydu. Otuzlar'ın iktidar siyaseti alanındaki yenilgileri, geniş ölçüde, yurttaşların adâlet duygularını incitmelerinden olmuştu. Yenilgi, geniş ölçüde, bir ahlâk yenilgisiydi. Büyük Kuşak'ın inancı gücünü göstermişti. Otuzlar'ın verebilecekleri bu çeşitten bir şey yoktu; onlar, ahlâk nihilistleriydiler. Platon, Yaşlı Oligarkh'ın programının bir başka inanca, kabileciliğin eski değerlerini açık toplum inancına karşı koyarak yeniden onaylayan bir görüşe dayatılmaksızın canlandırılmayacağını hissetti. *İnsanlara öğretilmeliydi ki, adâlet eşitsizliktir* ve kabile, ortaklaşalık bireyden daha yüksektedir.[56] Fakat, Sokrates'in inancı açıkça cephe alınamayacak kadar güçlü olduğu için, Platon onu bir kapalı toplum inancı diye yeniden yorumlamaya zorlandı. Bu güçtü, ama olmayacak iş değildi. Çünkü, Sokrates demokrasi tarafından öldürülmemiş miydi? Demokrasi, ona herhangi bir biçimde sâhip çıkma hakkını yitirmemiş miydi? Ve Sokrates bilgelikten yoksun oluşları dolayısıyla, önderlerini olduğu gibi adsız kalabalığı da her zaman eleştirmemiş miydi? Üstelik, Sokrates'i "eğitilmiş"lerin, bilgili filozofların yönetimini savunuyor olarak yeniden yorumlamak pek zor değildi. Bunun eski Pythagorasçı inancın da bir parçası olduğunu keşfetmesi ve hele, hem Pythagorasçı bir bilge, hem de büyük ve başarılı bir devlet adamı olan Tarentumlu Arkhytas'ı bulması, Platon'u yorumunda çok cesaretlendirmişti. Çözüm işte burada, diye düşünüyordu. Sokrates'in kendisi öğrencilerini siyasete katılmaya teşvik etmiyor muydu? Bu, Sokrates aydınlanmışların, bilgelerin yönetmesini istiyor, demek değil miydi? Atina'daki yönetici ayak takımının kabalığıyla, bir Arkhytas'ın vâkıarı arasında ne büyük bir fark vardı! Besbelli ki, Anayasa sorunu üstüne kendi çözümünün ne olduğunu hiç söylemeyen Sokrates'in kafasında Pythagorasçılık olmalıydı.

Bu yoldan, Platon, Büyük Kuşağın en etkili üyesinin öğretisine derece derece yeni bir anlam vermenin ve doğrudan saldırmaya asla cesaret edemeyeceği kadar büyük güçte bir hasımla aslında bağlaşma hâlinde bulunduğuna kendini inandırmanın mümkün olduğunu görmüş olabilir. Öyle sanıyorum ki, Platon'un, onun öğretisinden –kendisini bu sapma hakkında aldatamayacağı kadar çok– ayrıldıktan sonra bile, baş konuşmacısı olarak Sokrates'i tutması olgusunun en basit yorumu budur.[57] Fakat, bütün hikâye bundan ibaret değildir. Onun, Sokrates'in öğretisinin kendi sunduğundan çok başka olduğunu ve kendisinin Sokrates'e ihanet etmekte bulunduğunu ruhunun derinliklerinden duyduğunu sanıyorum. Ve yine, öyle sanıyorum ki, Platon'un durmadan Sokrates'i kendi kendini yorumlatmaya çabalaması, aynı zamanda Platon'un kendi rahatsız vicdanını susturmaya gayret etmesidir. Kendi öğretisinin, gerçek Sokratesçi doktrinin yalnızca mantıksal bir gelişimi olduğunu tekrar tekrar kanıtlamaya çalışarak, kendi kendini bir hain olmadığına inandırmaya uğraşmıştır.

Bana öyle geliyor ki, biz Platon'u okurken bir iç çatışmasına, Platon'un zihninde yer alan gerçekten tiranca bir mücadeleye tanık oluruz. Onun ünlü "titizlikle geri durması, kendi kişiliğini bastırması"[58] bile ya da daha doğrusu, bastırmaya çalışması –çünkü satırların arasını okumak hiç de güç değildir– bu mücadelenin bir anlatımıdır. Ve yine öyle sanıyorum ki, Platon'un etkililiğinin hiç değilse bir parçası, bir ruhun içinde yer alan iki dünya arasındaki bu çatışmanın çekiciliğiyle açıklanabilir; bu mücadelenin Platon'daki güçlü yankılarını, o titizlikle geri durma kabuğunun altından duymak olanaklıdır. Bu mücadele, hâlâ içimizde süregeldiği için, bizim de duygularımıza dokunmaktadır. Platon, bizim de elân içinde bulunduğumuz bir dönemin çocuğudur. (Nihâyet unutmayalım ki, Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelik kaldırılalı ancak bir yüzyıl oldu, Orta Avrupa'da serflik yasaklanalı ise daha bile az). Bu iç mücadelesi, hiçbir yerde Platon'un ruh teorisinde olduğu kadar açıklıkla kendisini ortaya koymaz. Platon'un, o birlik ve uyum özlemiyle, insan ruhunun yapısını, sınıf-bölümlü bir toplumun yapısına benziyor diye düşünmüş olması,[59] ne kadar derinden acı çektiğini göstermektedir.

Platon'un içindeki en büyük çatışma, Sokrates'in onda bıraktığı derin izlenimden gelmekte, ama kendi oligarşik eğilimi bu etkiyi fazlasıyla bastırmaktadır. Akılcı tartışma alanında, mücadele, Sokrates'in insaniyetçi kanıtını onun kendisine karşı kullanarak yürütülmektedir. Bu çeşidin ilk örneği gibi görünen bir tutum Euthyphron'da bulunabilir.[60] Platon kendine, "Ben Euthyphron gibi olmayacağım" demektedir; "hiçbir zaman kendi babamı, saygıdeğer atalarımı bir yasaya karşı günaha girmekle suçlamaya kalkmayacağım ve aşağılık bir dindarlık düzeyinde olan insaniyetçi ahlâka özenmeyeceğim. İnsanların canını alsalar bile, aldıkları nihâyet –câniden daha iyi bir şey olmayan– kendi sertlerinin canıdır; hem, onları yargılamak bana düşmez. Sokrates haklı ile haksızı, dine uygun olanla olmayanı bilmenin ne kadar güç olduğunu göstermemiş miydi? Kendisi de bu güya insaniyetçiler tarafından dinsizlikle suçlanmamış mıydı? Platon'un mücadelesinin başka izleri, sanıyorum, insaniyetçi düşüncelere karşı olduğu hemen her yerde, özellikle *Devlet*'te bulunabilir. Eşitlikçi adâlet teorisiyle dövüşürken kaçamak yapması ve hor görmeye başvurması, yalan söylemeyi savunuşunun, ırkçılığı getirişinin ve adâleti tanımlayışının başındaki çekingen giriş sözleri – bunlara hep önceki bölümlerde işaret edilmişti. Fakat, bu çatışmanın belki en açık anlatımı *Meneksenos*'ta, Perikles'in cenaze töreni söylevine verilen o acı alaylı karşılıkta bulunabilir. Bana öyle geliyor ki, Platon burada kendini ele vermektedir. Duygularını alayla ve aşağılamayla gizlemeye çalışmasına karşın, Perikles'in ülkülerinin onda nasıl derinlemesine bir izlenim yarattığını göstermemek elinden gelmez. Platon "Sokrates"ine, Perikles'in söylevinin onda bıraktığı etkiyi şöyle alayla anlattırır: "Bir yücelme duygusu üç günden fazla beni sardı; ancak dördüncü yahut beşinci güne erişip, ayrıca bir de çaba gösterdikten sonra kendime geldim ve nerede olduğumu fark ettim."[61] Platon'un bu sözlerle, açık toplum inancından ne kadar ciddî olarak etkilendiğini ve kendine gelip nerede –yani, açık toplumun düşmanlarının kampında– olduğunu

farketmek için ne kadar çok mücadele etmek zorunda kaldığını açıkladığından kim kuşkulanabilir.

VII

Platon'un bu mücadeledeki en güçlü kanıtının, içten olduğuna ben inanıyorum: Herhâlde, insaniyetçi inanışa göre, komşularımıza yardım etmeye hazır olmalıyız, demiştir. Halk yardıma çok muhtaç, mutsuz, ağır bir bunalım, bir sürüklenme duygusu altında çabalıyor. Her şey normalken, yaşamda hiçbir şey belli, hiçbir şey güvenli değildir.[62] Ben onlara yardıma hazırım. Ama kötülüğün köküne inmeden onları mutlu edemem.

Platon, kötülüğün kökünü de bulmuştu. Bu, "İnsanın Düşüşü", kapalı toplumun çöküşüdür. Bu bulgu, Platon'u, Yaşlı Oligarkh'la onu izleyenlerin Atina'ya karşı Sparta'yı tutmakta ve değişimi durdurmak için Sparta programını taklide yeltenmekte, temelinde haklı olduklarına inandırmıştır. Fakat, onlar yeterince ilerleyememişler, çözümlemeleri gereğince derinleşememiştir. Sparta'nın bile, her türlü değişimi durdurma yolundaki kahramanca gayretine karşın, çürüme belirtileri gösterdiği olgusunu farkedememiş ya da göz önünde tutmamışlardır: Sparta bile, Düşüş nedenlerini yok etmek için üremeyi, yönetici ırkın niteliğinde olduğu gibi sayısında da "çeşitlenmeleri" ve "düzensizlikleri" denetleme girişimini yarım gönüllü yürütmektedir.[63] (Platon, nüfus artışının Çöküş nedenlerinden biri olduğunu kavramıştı). Ayrıca, Yaşlı Oligark'la onu izleyenler, yüzeysellikleri içinde, Otuzlar'ınki gibi bir tiranlığın yardımıyla eski iyi günleri geri getirebileceklerini düşünmüşlerdir. Platon, bundan daha iyisini biliyordu. Bu büyük sosyolog, böyle tiranlıkların bir yandan modern devrimci ruhla desteklendiğini, bir yandan da o ruhu alevlendirdiğini; halkın eşitlikçi özlemlerine ödünler vermek zorunda kaldıklarını; ve gerçekten de kabileciliğin çöküşünde önemli bir rol oynadıklarını açıklıkla görmüştür. Platon, tiranlıktan nefret ediyordu. Ünlü tiran betimlemesinde, ancak nefret onunki kadar keskinlikle görebilir. Tiranların, aşırı tehlikeden bir kurtarıcıya, "bir generale ihtiyaçları olduğunu halka duyurmak için, savaş ardından savaş karıştırmak" zorunda bulunduklarını, ancak tiranlığın gerçek bir düşmanı söyleyebilirdi. Platon ne tiranlığın ne de o zamanki oligarşilerin, aranan çözüm olmadığında ısrar etmiştir. Halkı yerlerinde tutmak mutlaka gerekmekle birlikte, onların bastırılması kendi içinde bir amaç değildir. Amaç, doğaya tam dönüş, tuvalin tam temizlenmesi olmalıdır.

Platon'un teorisiyle Yaşlı Oligarkh ve Otuzlar'ınki arasında görülen fark, Büyük Kuşağın etkisinden ileri gelmiştir. Bireycilik, eşitlikçilik, akla iman ve özgürlük sevgisi yeni, güçlü ve –açık toplumun düşmanları açısından– dövüşülmesi gereken tehlikeli ülkülerdi. Platon'un kendisi bunların etkisini duymuş ve kendi içinde bunlarla dövüşmüştü. Onun Büyük Kuşağa cevabı, gerçekten büyük bir çabaydı.

Bu, bir açılmış olan kapıyı kapatma ve toplumu, derinlik ve zenginliği bakımından eşi olmayan çekici bir felsefeyle büyüleyerek dondurma çabasıydı. Siyasal alanda Platon, Perikles'in vaktiyle karşı çıktığı eski oligarşik programa pek bir şey katmamıştı.[64] Fakat, belki de bilinçsiz olarak, özgürlüğe karşı ayaklanmanın büyük sırrını keşfetmişti; yani, günümüzde Pareto'nun formülleştirdiği.[65] "*Duyguları yok etmek için boşuna çabalarla enerji tüketmek yerine, onlardan yararlanmak*" sırrını. Akla karşı düşmanlığını göstermektense, Platon kıvrak zekâsını kullanıp, bilgililer yönetsin istemini öne sürmekle, bütün aydınları koltuklayarak ve heyecanlandırarak büyülemiştir. Adâlete karşı savaşmakla birlikte, bütün doğru insanları adâletin savunucusu olduğuna inandırmıştır. Sokrates'in uğrunda öldüğü düşünce özgürlüğüyle dövüştüğünü kendi kendine bile tam kabûl etmemiş, Sokrates'i göstermelik kahramanı yapmakla da, başka herkesi bu özgürlük için savaştığına kandırmıştır. Platon, böylece, çoğucası iyi niyetle, insaniyetçiliğe ve ahlâka karşıt gayeler için, ahlâkçı ve insaniyetçi duygulara seslenmek tekniğini geliştiren birçok propagandacının bilmeden öncüsü olmuştur. Üstelik, büyük insaniyetçileri bile, kendi inanışlarının ahlâksızlığına ve bencilliğine inandırmak gibi hayli şaşırtıcı bir sonucu da sağlamıştır.[66] Onun kendisini de inandırmayı başardığından ben kuşkulanmıyorum. Platon, bireysel girişkenlikten nefretini ve her türlü değişimi durdurma isteğini, bir adâlet ve ılımlılık sevgisine, – herkesin doyum bulduğu, mutlu olduğu, para-kapma[67] tutkusunun yerini cömertlik ve dostluk yasalarının aldığı göksel bir devlet özlemine dönüştürmüştür. Bu birlik, güzellik ve yetkinlik düşü, bu estetikçilik, bütüncüllük ve ortaklaşacılık, yitirilmiş kabileci grup ruhunun hem ürünü, hem de belirtisidir.[68] Bu, uygarlığın bunalımı altında ezilenlerin duygularının hem bir anlatımı, hem de o duygulara bir çağrıdır. (Yaşamımızdaki büyük yetkinsizliklerin –kurumsal olduğu gibi, kişisel yetkinsizliklerin de– zorunsuz ıstırapların, israfın ve gereksiz çirkinliğin gitgide daha çok acıyla bilincine varmamız ve aynı zamanda bütün bunların bir çaresine bakmanın bizim için olanaksız olmadığını, bu gibi düzeltmeleri yapmanın ise, zorluğu kadar da önemli olduğunu fark etmemiz bu bunalımın bir parçasıdır. Bu bilinçlilik, kişisel sorumluluğun bunalımını, insan olma haçını omzunda taşımanın ağırlığını arttırmaktadır).

VIII

Sokrates kişisel dürüstlüğü üstünde bir uzlaşma yapmaya yanaşmamıştı. Platon ise, tuval temizleme üstündeki bütün uzlaşmazlığına karşın, attığı her adımla dürüstlüğünden ödün verdiği bir yolda yürümek zorunda kalmıştı, özgür düşünceye ve gerçeğin ardından gitmeye karşı cephe almak gereğini duymuştu. Yalan söylemeyi, siyasal mucizeleri, tabucu kör inanışları, gerçeğin bastırılmasını ve nihâyet, kaba şiddeti savunmaya itilmişti. Sokrates'in misantropiye ve misolojiye karşı uyarmalarına karşın, Platon, insana güvensizlik göstermeye ve [akılcı] tartışmadan kaçmaya sürüklenmişti. Kendisinin tiranlıktan nefretine karşın, bir tiranın yardı-

mını aramak ve en tiranca işleri savunmak zorunda kalmıştı. Fakat, insaniyetçilik aleyhtarı amacının iç mantığıyla, iktidarın iç mantığı gereğince, bilmeden, Otuzların bir zamanlar sürüklendiği, sonra dostu Dion'un ve sayısız tiran-öğrencilerinin eriştikleri aynı noktaya itilmişti.[69] Platon, toplumsal değişimi durdurmayı başaramadı. (Toplumsal değişim, ancak çok sonraları, karanlık çağlarda Platoncu-Aristotelesçi özcülüğün sihriyle durdurulabilmiştir). Bunun yerine, kendisini, eskiden nefret ettiği güçlere kendi büyüsüyle bağlamayı başardı.

Platon'dan almamız gereken ders, onun bize öğretmeye çalıştığının tam karşıtı olmalıdır. Platon'un sosyolojik tanısı yetkin olmakla birlikte, kendi gelişimi, salık verdiği sağıltımın savaşmaya çabaladığı kötülükten daha beter olduğunu kanıtlamaktadır. Siyasal değişimi durdurmak çare değildir, bu mutluluk getiremez. Kapalı toplumun sözde mâsumluk ve güzelliğine artık geri dönemeyiz.[70] Cennet düşümüz yeryüzünde gerçekleştirilemez. Bir kez aklımıza güvenmeye ve eleştirme yetilerimizi kullanmaya başlayınca, bir kez kişisel sorumluluklarımızın sesini ve onunla birlikte, bilgiyi ilerletmeye yardım etmenin sorumluluğunu duyunca, artık bir daha kabile sihrine kayıtsız boyun eğme durumuna düşemeyiz. Bilme ağacının meyvesini yiyenler için cennet yitirilmiştir. Kahraman kabilecilik çağına geri gitmek için ne kadar çalışırsak. Engizisyona, Gizli Polise ve romantikleştirilmiş bir gangsterliğe ulaşmamız o kadar kesin olur. Aklın ve doğrunun susturulmasıyla başlayınca, insanın olan her şeyi en kaba ve şiddetli bir yoldan yıkmakla bitirmek zorunda kalırız.[71] Uyumlu bir doğa durumuna dönüş yoktur. Dönersek, yolun en başına, hayvanlığa kadar dönmemiz gerekir.

Bu, bizler için güç de olsa, açıklıkla karşılamamız gereken bir sorundur. Çocukluğumuza dönmeyi kurarsak, başkalarına yaslanmayı çekici bulur ve öyle mutlu olursak, haçımızı –insan oluşun, aklın, sorumluluğun haçını– omuzlamak görevinden kaçarsak, gerilimden ürkersek, o zaman da önümüzdeki basit kararı açıkça görmek, için kendimizi pekiştirmeye çalışmalıyız. Hayvanlara dönmemiz olanaklıdır. Fakat, insan kalmak istiyorsak, o vakit bir tek yol vardır, açık toplumun yolu. Bu durumda, ne kadar akla sâhipsek onun hepsini hem güvenliği, hem de özgürlüğü sağlamak için plân yapmakta kullanarak, bilinmeyene, belli ve güvenli olmayana doğru ilerlememiz gerekir.

NOTLAR

GENEL BİRKAÇ SÖZ

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

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

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

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

GİRİŞ'E NOT

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

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

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

BÖLÜM 1'İN NOTLARI

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

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

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

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

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

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

BÖLÜM 2'NİN NOTLARI

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

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

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

Benim Herakleitos'un öğretisini yorumlayışım, belki, bugün genel olarak varsayılandan, örneğin, Burnet'inkinden farklıdır. Bu görüşün tutulabilirliğinden şüphe edeceklere, Herakleitos'un doğa felsefesini ele aldığım bu notu ve not 6, 7 ve 11'i okumalarını salık veririm – bölümün metnini, Herakleitos'un öğretisindeki tarihsici yanı ve sosyal felsefesini anlatmaya ayırıyorum. Bu gibileri, 4-9'uncu bölümlerdeki ve özellikle, Herakleitos'un felsefesini bana, gözlemlediği toplumsal devrime karşı âdeta tipik bir tepki gibi gösteren Bölüm 10'daki kanıtlara da bakmalıdırlar, Karş. o bölüm/not 39 ve 59 (ve metin), ve not 56'daki Burnet'in ve Taylor'un metotlarının genel eleştirisi.

Metinde işaret edildiği üzere, ben (birçoklarıyla, örneğin Zeller ve Grote ile birlikte) evrensel akış doktrininin Herakleitos'un merkezî öğretisi olduğu görüşünü tutuyorum. Buna karşılık, Burnet, bunun Herakleitos'a ait "sistemin merkez noktası olamayacağı"nı tutmaktadır (Karş. *Early Greek Philosophers*, 2'nci basım, 163). Fakat onun savını (158 vd). yakından incelemek, Herakleitos'un temel keşfinin, "bilgelik birçok şeylerin bilgisi değil, savaşan karşıtların altındaki birliğin kavranmasıdır" diye anlattığı soyut bir metafizik doktrin olduğuna beni hiç de inandıramadı. Karşıtların birliği, şüphesiz, Herakleitos'un öğretisinin önemli bir bölümüdür, fakat (bu gibi şeylerin çıkarılabileceği ölçüde; karş. bu bölümün not 11'i ve ona götüren metin) daha somut ve sezgi yoluyla anlaşılabilir olan akış teorisinden çıkarılabilir; Herakleitos'un ateş doktrini için de aynı şeyi söylemek mümkündür. (Karş. bu bölüm/not 7).

Burnet'le birlikte, evrensel akış doktrininin yeni olmadığını ve daha Eski İonialılar tarafından haber verildiğini öne sürenler, bana öyle geliyor ki, bilmeden Herakleitos'un orijinalliğine tanıklık ediyorlar; çünkü, şimdi aradan 2400 yıl geçtikten sonra onun asıl demek istediğini kavrayamıyorlar. Bir tekne ya da bir yapı yahut kozmik bir çerçevenin içinde, yani bir şeylerin bütünü içinde bir akış yahut dolaşım (Herakleitosçu teorinin bir bölümü gerçekten böyle anlaşılabilir, ama çok orijinal olmayan bir bölümü; aşağıya bkz). ile her şeyi, hatta tekneyi, çerçevenin kendisini bile kucaklayan ve Herakleitos'un herhangi bir sabit şeyin varlığını inkâr etmesiyle betimlenen evrensel bir akış (Karş. D5 l, s. 190'da Lucian) arasındaki farkı görmüyorlar. (Bir bakıma Anaksimandros, çerçeveyi ortadan kaldırmak için bir başlangıç yapmıştır, fakat ondan evrensel bir akış teorisine kadar uzun bir yol vardır. Karş. Bölüm 3/Not 15 (4)).

Evrensel akış öğretisi, Herakleitos'un bu dünyadaki şeylerin görünüşteki istikrarını ve başka tipik düzenlilikleri açıklamaya kalkmasını zorlamıştır. Bu girişim, onu yardımcı teoriler geliştirmeye, özellikle ateş (Karş. bu bölümün 7'nci notu) ve doğa yasaları (karş. not 6) doktrinine götürmüştür. Herakleitos, kendisinden öncekilerin teorilerini, dünyanın görünüşteki istikrarının açıklanmasında kullanmıştır; onların yayılma (seyrekleşme) ve yoğunlaşma teorilerini, göklerin devinmesi (revolution) doktrinleriyle birlikte, maddenin dolaşımı ve süreklilik üstüne bir genel teori halinde geliştirmiştir. Fakat, öğretisinin bu bölümünü, ben ana nokta değil, yardımcı sayıyorum. Bu âdeta savunucu bir şeydir; çünkü, yeni ve devrimci akış doktrinini ortaklaşa deneyle ve kendisinden öncekilerin öğretisiyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Onun için, ben Herakleitos'un maddenin ve enerjinin sakımı ve dolaşımı gibi bir şeyden söz eden mekanik bir materyalist olmadığına inanıyorum; bu görüş, bana, onun mistikliğini belirginleştiren karşıtların birliği teorisiyle olduğu kadar yasalara sihirli şeyler diye bakmasıyla da yalanlanıyor gibi görünmektedir.

Benim, evrensel akışın Herakleitos'un merkezî teorisi olduğuna inanışımı öyle sanıyorum ki, Platon da doğrulamaktadır. Onun Herakleitos'a yaptığı açıl göndermelerin büyük çoğunluğu (*Kratylos*, 401d, 402a/b, 411, 437 vd, 440; *Tieaitetos*, 153c/d, 160d, 177c, 179d vd., 182a vd. 183a vd.; Karş. *Şölen* 207d, *Philebos* 43a; ayrıca karş. Aristoteles'in *Metafizik*'i, 987a33, 1010a13, 1078b 13), bu merkezî doktrinin o dönemin düşünürleri üstünde yarattığı muazzam izlenime tanıktır. Bu dolaysız ve açık tanıklıklar, Herakleitos'un adının geçmediği, ama ilginçliğinin teslim edilmesi gereken, Burnet'in kendi yorumunu üstüne oturtmaya çalıştığı bölümden (*Sofist*, 242d vd.; Ueberweg ve Zeller tarafından Herakleitos'la ilgili olarak anılmıştır) çok daha kuvvetlidir. (Onun öteki tanığı, Yahudi Pbilon, Platon ve Aristoteles'in belgelemelerine karşılık, pek bir şey sayılamaz). Fakat, bu bölüm bile bizim yorumumuza tamamıyla uygundur. (Burnet'in, bu bölümün değeri hakkındaki biraz tereddütlü yargısı için karş. Bölüm 10'un not 56/7'si). Herakleitos'un, bu dünyanın *şeylerin* değil, olayların ya da *olguların* bir toplamı olduğunu keşfetmesi, hiç de basit bir şey değildir; bunun böyle olduğu, belki Wittgenstein'in o fikri daha pek yakınlarda yeniden söylemeyi gerekli buluşuyla ölçülebilir: "Dünya olguların bir toplamıdır, şeylerin değil." (Karş. *Traciatus Logico - Fhilosophicus*, 1921/22, cümle l.l; italik yazılar benimdir).

Özetleyelim. Ben evrensel akış öğretisini, temel ve Herakleitos'un toplumsal deneyleri alanından çıkan bir şey sayıyorum. Onun başka bütün doktrinleri, bir bakıma buna yardımcıdır. Ateş doktrinini (karş. Aristoteles'in *Metafizik*'i 984a7, 1067a2; ayrıca 989a2, 996a9, 1001al5; *Fizik*'i 205a3), doğa felsefesi alanındaki merkez öğretisi sayıyorum; bu, akış doktriniyle bizim istikrarlı şeyleri gözlemlememizi uzlaştırmak yolunda bir girişim ve eski dolaşım teorileriyle bir bağdır; bir yasalar teorisine götürmektedir. Ve karşıtların birliği doktrinini de, bir çeşit mantık ya da metodoloji teorisinin bir öncüsü (bu hâliyle,

Aristoteles'e çelişme yasasını kurması için esin kaynağı ve mistikliğiyle ilişkili, daha az merkezî ve daha çok soyut bir şey sayıyorum.

3. *(29b)* W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

4. *(29c)* Aktarılan fragmentlerin bulunmasını kolaylaştırmak için, (bu parçaları, *Early Greek Philosophy*'de, İngilizce'ye çevirirken Burnet'in yaptığı gibi, Bywater basımının numaralarını, ayrıca da Diels'in 5'inci basımının numaralarını veriyorum.

Bu paragrafta aktarılan sekiz parçadan (1) ve (2), B 114 (= Bywater ve Burnet), D^5 121 (= Diels, 5'inci basım)'dendir. Ötekiler ise, şu fragmentlerdendir: (3) B 111, D^5 29; karş. Platon, *Devlet* 568b... (4) B 111, D^5 104... (S) B 112, D 39 (karş. D^5, cilt I, s. 65, Bias, I)... (6) B 5, D^5 17... (7) B 110, D^5 33... (8) B 100, D^5 44.

5. *(30b)* Bu paragrafta aktarılan üç parça şu fragmentlerdendir: (1) ve (2) karş. B 41, D^5 91; (1) için ayrıca karş. bu bölüm/not 2. (3) D^5 74.

6. *(31a)* Bu iki parça, B 21. D^5 31 ve B 22, D^5 90'dır.

7. *(31b)* Herakleitos'un "ölçüler"i (ya da yasaları veya süreleri) için bkz. B 20, 21, 23, 29; D^5 30, 31, 94. (D^5 31 "ölçü" ile "yasa"yı bir araya getirmektedir).

Bu paragrafta daha sonra aktarılan beş parça şu fragmentlerdendir: (1) D^5, cilt I, s. 141, satır 10. (Karş. *Diog. Laert.*, IX, 7).... (2) B 29, D^5 94 (Karş. Bölüm 5/Not 2)... (3) B 34, D^5 100... (4) B 20, D^5 30... (5) B 26, D^5 66.

(1) Yasa düşüncesi, değişim ya da akış düşüncesinin *tamamlayıcısıdır;* çünkü, dünyanın görünüşteki istikrarını, ancak akışın içindeki yasalar yahut düzenlilikler açıklayabilir. Değişen dünyanın içindeki, insan tarafından bilinen en tipik düzenlilikler doğal düzenliliklerdir: Gün, gökteki ayın ayı ve yıl (mevsimler). Herakleitos'un yasa teorisi, mantık açısından, (Leukippos ve özellikle Demokritos tarafından savunulan), hayli modern "nedensellik yasaları" görüşüyle, Anaksimandros'un kaderin kara güçleri arasında durmaktadır. Herakleitos'un yasaları, hâlâ "sihirli"dir, yani o daha, soyut nedensellik düzenlilikleriyle, tabular gibi yaptırım yolundan zorlanan yasaları ayırmamıştır (bununla, Bölüm 5/Not 2'yi karşılaştırınız). Onun kader teorisi, 18.000 ya da 36.000 adi yıl süren bir "Büyük Yıl" ya da "Büyük Döngü" teorisiyle bağıntılı görünmektedir. (Karş. Örneğin, J. Adam'ın *The Republic of Plato* basımı, cilt II, 303). Şüphesiz ben, bu teorinin Herakleitos'un gerçekte evrensel bir akışa değil de, ancak daima çerçevenin istikrarını yeniden kuran çeşitli dolaşımlara inandığının bir işareti olduğunu sanmıyorum; yalnız, onun belirli bir sürelilik miktarı olmayan bir değişim ve hatta kader yasası tasarlamakta güçlük çekmiş olabileceği bana olanaklı görünüyor, (Karş. Ayrıca Bölüm 3/Not 6).

(2) Ateş, Herakleitos'un doğa felsefesinde merkezî bir rol oynar. (Burada biraz İran etkisi olabilir). Alev, *birçok bakımlardan bir şey gibi görünen bir süreç* yahut akışın besbelli sembolüdür. Böylelikle ateş, durulmuş şeylerin deneyini açıklar ve bu deneyi akış öğretisiyle bağdaştırır. Bu düşünce, kolaylıkla canlıları içine alacak biçimde yayılabilir; onlar da alev gibidirler, yalnız daha yavaş yanarlar. Herakleitos, *bütün* şeylerin akış halinde olduklarını, *hepsinin* ateşe benzediklerini öğretmektedir; onların akışı yalnız "ölçü"leri ya da devinme yasaları bakımından farklıdır. Ateşin içinde yandığı "kap" yahut "tekne" ateşten daha yavaş bir akışın içinde olacak, ama yine de bir akışın içinde olacaktır. Değişecektir, kendi kaderi ve yasaları vardır, ateş onu da yakacak ve –kaderinin yerine gelmesi daha uzun bir süre alsa da– tüketecektir. Böylece, "ileri hareketinde, ateş her şeyi yargılayacak ve mahkûm edecektir." (B 26, D^5 66).

Buna uygun olarak, ateş, şeylerin gerçekteki akış halinde bulunmalarına karşılık, görünüşteki durgunluklarının sembolü ve açıklamasıdır. Fakat, aynı zamanda maddenin bir evreden (yakıt olma aşamasından) bir başkasına dönüşümünün de sembolüdür. Böylelikle, Herakleitos'un sezgisel doğa teorisiyle, kendisinden öncekilerin yayılma (seyrekleşme) ve yoğunlaşma teorilerinin arasındaki bağ olmaktadır. Ateşin, verilen yakıt ölçüsü uyarınca yükselmesi ve dinelmesi, bir yasa durumudur da. Bu, bir çeşit süreklilikle birleştirilirse, günler ya da yıllar gibi doğal sürelerin düzenliliklerini açıklamakta kullanılabilir. (Bu düşünce yönelimi, Herakleitos'un –olasılıkla Büyük Yılı ile bağıntılı olarak– süreli bir yangına inandığına dair geleneksel söylentilere Burnet'in inanmazlık etmekte haklı olmak olasılığını azaltmaktadır; Aristoteles'in *Fizik*'i, 205a3 ile D^5 66'yı karşılaştırınız).

8. *(31c)* Bu paragrafta aktarılan onüç parça şu fragmentlerdendir: (1) B 10, D^5 123... (2) F 11, D^5 93... (3) B 16, D^5 40... (4) B 94, D^5 73... (5) B 95, D^5 89... (4) ve (5) ile karş. Platon, *Devlet* 476c vd., ve 520c... (6) B 6, D^5 19... (7) B 3, D^5 34... (8) B 19, D^5 41... (9) B 92, D^5 2... (10) B 91a, D^5 113... (11) B 59, D^5 10... (12) B 65, 32... (13) B 28, D^5 64.

9. *(32b)* Çoğu maneviyatçı tarihsicilerden daha tutarlı olarak, Herakleitos aynı zamanda bir ahlâk ve hukuk

pozitivistidir (bu terim için, karş. Bölüm 5): "Tanrılara her şey doğru, iyi ve haklıdır; ancak, insanlar bazı şeyleri haksız, bazılarını haklı saymışlardır." (D^5 102, B 61; Not 11'deki söz 8'e bkz).. Onun, ilk hukuk pozitivisti olduğunu Platon göstermektedir (*Theaitetos* 177c/d). Genel olarak ahlâk ve hukuk pozitivistliği için, karş. Bölüm 5 (not 14-18'e götüren metin) ve Bölüm 22.

10. *(32b)* Bu paragrafta aktarılan iki parça şunlardır: (1) B 44, D^5 53... (2) B 62, D^5 80.

11. *(32c)* Bu paragrafta aktarılan dokuz parça şunlardır: (1) B 39, D^5 126... (2) B 104, D^5 111... (3) B 78, D^5 88... (4) B 45, D^5 51... (5) D^5 8... (6) B 69, D^5 60... (7) B 50, D^5 59... (8) B 61, D^5 102 (karş. not 9)... (9) B 57, D^5 58. (Karş. Aristoteles, *Fizik* 185b20).

Akış ya da değişim, bir evreden yahut nitelikten veya durumdan bir başkasına geçiş olmalıdır. Akışın değişen bir şeyi varsaydığı ölçüde, bu bir şey, her ne kadar karşıt bir evre yahut nitelik veya durum- alsa da, tastamam aynı kalmalıdır. Bu, akış teorisini karşıtların birliği teorisine (karş. Aristoteles, *Metafizik*, 1005b25, 102a24 ve 34, 1062a32, 1063a25) ve bütün şeylerin tekliği doktrine bağlar; şeyler değişen belli bir şeyin (ateşin) farklı aşama ya da görünüşlerinden ibarettir.

"Yukarıya çıkaran yol" ile "aşağıya indiren yol"un, başta, önce bir tepeye çıkaran, sonra yine tepeden indiren düpedüz bir yol (ya da belki: Aşağıdaki adamın görüş açısından yukarıya çıkaran ve yukarıdaki adamın görüş açısından aşağıya indiren bir yol) diye düşünülmüş ve bu benzetmenin ancak daha sonra dolaşım süreçlerine, topraktan su aracılığıyla (belki bir tastaki sıvı yakıt?) ateşe doğru çıkaran ve ateşten su aracılığıyla (yağmur?), toprağa indiren yola uygulanmış olup olmadığına; yahut Herakleitos'un yukarıya çıkaran ve aşağıya indiren yolunun daha başından beri bu maddenin dolaşımı sürecine uygulanmış olup olmadığına; bütün bunlara, tabiî, karar verilemez. (Fakat, ben Herakleitos'un parçalarındaki çok sayıda benzer fikri göz önünde tutarak, ilk şıkkın çok daha olasılık taşıdığını sanıyorum: Metinle karşılaştırınız).

12. (33a) Bu dört parça şunlardır: (1) B 102, D^5 24... (2) B 101, D^5 25 (Herakleitos'un söz oyununu aşağı yukarı yansıtan daha yakın bir çeviri: "Daha büyük ölüm, daha büyük kadere hak kazanır" diye yapılabilir. Karş. Ayrıca Platon, *Kanunlar* 903d/e; *Devlet* 617d/e ile karşıtlık); (3) B 111, D^5 29 (devamı nın bir kısmı yukarıda aktarılmıştır; bkz. not 4'teki parça (3)... (4) B 113, D^5 49.

13. *(33b)* Seçilmiş Halk öğretisi gibi karakteristik doktrinlerin, Yahudilerinkinden başka daha birçok kurtuluş dinleri ortaya koyan bu dönemde çıkmış olması, pek olası görünmektedir. (Karş. Meyer'in *Geschichte des Altertums*'u, özellikle cilt I).

14. *(33b)* Fransa'da Hegel'in Prusya'da yaptığından çok farklı olmayan bir tarihsici felsefe geliştiren Comte, Hegel gibi, devrimci med dalgasını durdurmaya çalışmıştır. (Karş. F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science, Economica*, Yeni Seri, cilt VIII, 1941, s. 119 vd., 281 vd).. Lassalle'ın Herakleitos'la ilgilenmesi hakkında bkz. Bölüm 1/Not 4. – Bu münasebetle, tarihsici ve evrimci düşüncelerin tarihindeki paralelliğe işaret etmek ilginç bir şeydir. Bunlar, Yunan'da yarı-Herakleitosçu Empedokles ile başlamış (Platon'un durumu için bkz. Bölüm 11/Not 1) ve Fransız Devrimi sırasında, İngiltere'de de, Fransa'da da canlanmıştır.

BÖLÜM 3'ÜN NOTLARI

1. *(34a)* Oligarşi terimi üstüne verilen bu açıklama ile karş. Bölüm 8'in 44 ve 57'nci notlarının sonu.

2. *(34b)* Karş. özellikle, Bölüm 10/Not 48.

3. *(34c)* Karş. Bölüm 7'nin sonu, özellikle not 25 ve Bölüm 10/özellikle not 69.

4. *(35a)* Karş. *Diogenes Laertius*, III, 1. – Platon'un aile bağları ve özellikle babasının ailesinin Kodros'tan, "hatta Tanrı Poseidon"dan inmesi hakkında bkz. G. Grote, *Plato and Other Companions of Socrates* (1875 bas). cilt I, 114. (Bununla birlikte, E. Meyer'in *Geschichte des Altertums*, cilt IV, 1922, s. 66'da, Kritias'ın ailesi, yani Platon'un ana tarafı hakkında söylediği benzer söze de bkz).. Platon, *Şölen*'de (208d) Kodros için şöyle demektedir: "Sen sanıyor musun ki, gerçekten aramızda hâlâ yaşayan ölmez bir yiğitlik hatırası bırakmayı ummasalardı, Alkestis ... ya da Akhilleus yahut sizin Kodros *krallık oğullarına kalsın diye* ölüme atılırdı?" Platon, ilk eserlerinden *Kharmides*'te (157e vd), ve son eserlerinden *Timaios*'ta Kritias'ın (yani, kendi anasının) ailesini övmektedir; burada, aile Atina hükümdarı (*arkhōn*'u) ve Solon'un arkadaşı Dropides'e kadar izlenmektedir.

5. *(35a)* Bu paragrafta, bundan sonra gelen iki otobiyografik söz, *Yedinci Mektup*'tandır (325). İleri gelen bazı bilginler, Platon'un *Mektuplar*'ın yazarı olduğundan şüphelenmişlerdir. (Bu konuda belki yeterince kanıt yoktur; Field' in yaklaşımını ben inandırıcı buluyorum; karş. Bölüm 10/Not 57; öte yandan, *Yedinci*

Mektup bile bana biraz şüpheli görünmektedir. – *Sokrates'in Savunması*'ndan bildiklerimizi çok fazla tekrarlıyor ve durumun gerektirdiğini çok fazla söylüyor). Ben, Platonizm üstüne yorumumu, esas itibarıyla birtakım en ünlü diyaloglarının üstüne oturtmaya dikkat ettim; ancak, bunlar, *Mektuplar*'ı genel olarak tutmaktadır. Okuyuculara kolaylık olması için, metinde sık geçen Platon diyaloglarının –muhtemel tarih sırasına göre– bir listesi burada verilebilir; karş. Bölüm 10/Not 56 (8). *Kriton - Sokrates'in Savunması [Apologia] - Euthyphron; Protagoras - Menon - Gorgias; Kratylos - Meneksenos - Phaidon; Devlet [Politeia]; Parmenides - Theaitetos; Sophistes - Devlet Adamı [Politikos] - Philebos; Timaios - Kritias; Kanunlar [Nomoi].*

6. *(36a)* (1) *Tarihî* gelişmelerin döngüsel karakterli olduğu, Platon tarafından hiçbir yerde pek açık olarak söylenmemiştir. Böyle olmakla birlikte, en azından dört diyalogda: *Phaidon, Devlet, Devlet Adamı* ve *Kanunlar*'da buna dokunulmaktadır. Bütün bu yerlerde, Platon'un teorisinin Herakleitos'un Büyük Yılı'nı imâ ediyor olması mümkündür. (Karş. Bölüm 2/Not 6). Fakat, bu imâ doğrudan doğruya Herakleitos'a değil de, Platon'un bütün akışın birliği hakkındaki Herakleitosçu teorinin "daha yumuşak" bir şekli saydığı Demokritos'un teorisine olabilir (karş. Aristoteles, *Metafizik*, 1000a25 vd).. Platon, bunu *Sofist*'teki ünlü bir parçada (242e vd). anlatmaktadır. Bu parçaya ve Aristoteles'e göre (*De Gen. Corr.*, B, 6., 334a6), sevginin hüküm sürdüğü dönemle Herakleitos'un çatışmasının hüküm sürdüğü bir dönemi kapsayan tarihî bir döngü vardır. Empedokles'e göre, şimdiki dönemin "çatışmanın yönettiği bir dönem olduğu, öncekini ise Sevginin yönettiğini Aristoteles bize söylemektedir. Bizim kendi kozmik dönemimizin akış halinde bulunmasının bir çeşit çatışma –ve dolayısıyla, kötü bir şey– olduğu üstünde büyük ısrarla durulması, Platon'un hem teorilerine hem de deneylerine yakından uymaktadır.

Büyük Yıl'ın uzunluğu, bütün gök cisimlerinin sürenin hesaplanmaya başladığı anda birbirlerine göre durumları ne ise ona tekrar dönene kadar geçen zaman parçasına eşittir. (Bu, "yedi gezegen"in sürelerinin en küçük ortak çarpanı olması anlamına gelir).

(2) Yukarıda (1)'de anılan *Phaidon*'daki parça, önce, bir durumdan karşıt duruma ya da bir karşıttan ötekine götüren Herakleitosçu değişim teorisini imâ etmektedir: "Küçülen bir şeyin, önce daha büyük olmuş olması gerekir..." (70e/71a). Sonra da, gelişimin döngüsel bir yasası olduğuna işaret ermektedir: " durmadan bir uçtan karşıtına giden ve geri gelen iki süreç yok mu?" (aynı yer). Biraz ileride (72a/b), söze şöyle devam edilmektedir: "Gelişim hep doğru bir çizgi boyunca olaydı ve doğada bir döngü ya da değişme bulunmayaydı, sonunda, bütün şeyler aynı nitelikleri alır ve gelişimin ardı kesilirdi." *Phaidon*'un genel yöneliminin sonraki diyaloglardan daha iyimser olduğu (ve insana, insan aklına daha çok güven taşıdığı) göze çarpmaktadır; ancak, burada doğrudan doğruya insanlık tarihinin gelişiminden söz edilmemektedir.

(3) Fakat, bu konu, VIII ve IX'uncu kitaplarında tarihî çürüme sürecinin ayrıntılarıyla betimlendiği *Devlet*'te ele alınmaktadır; biz de Bölüm 4'te bunun üstünde duracağız. Platon'un betimlemesi, İnsanının Düşüşünün ve Sayının Hikayesiyle başlatılmaktadır; bunları biz, 5 ve 8'inci Bölümlerde daha geniş olarak tartışacağız. J. Adam, *The Republic of Plato* (1902, 1921) basımında, haklı olarak bu hikâyeye, "Platon'un 'Tarih Felsefesi'ni çerçeveleyen kuruluş" demektedir (cilt II, 210). Bu hikâyede, tarihin döngüsel niteliği üstüne hiçbir açık önerme bulunmamakla birlikte, Aristoteles'in (ve Adam'ın) ilginç, ama kesin olmayan yorumuna göre, olasılıkla Herakleitos'un Büyük Yılı'nı, yani döngüsel gelişmeyi imâ eden birkaç tane hayli esrarlı işaret vardır. (Karş. Bölüm 2/ Not 6 ve Adam, adı geçen eser, cilt II, 303; burada Empedokles hakkındaki 3öz, 303 vd., düzeltilmelidir; bkz. Yukarıda bu notun (1) ayrımı).

(4) Bir de, *Devlet Adamı*'ndaki (268e-274e) efsane vardır. Bu efsaneye göre, bizzat Tanrı büyük dünya süresini yarım döngü boyunca sürer. O bırakınca, yarıya kadar ilerlemiş olan dünya bu kez gerisin geriye dönmeye başlar. Böylelikle, iki yarım süre, yahut tam bir döngünün iki yarım döngüsü bulunmaktadır: Tanrı'nın sürdüğü öne hareket savaşsız - çatışmasız iyi dönemi teşkil eder, Tanrı'nın dünyayı terkettiği geri hareket ise gittikçe artan bir çözülme ve çatışma dönemine denk düşer. Bu, tabiî, bizim içinde yaşadığımız süredir. En sonunda, işler o kadar kötüleşecektir ki, dünyayı büsbütün harap olmaktan kurtarmak için, Tanrı, dümeni yeniden eline alacak ve hareketin yönünü tersine çevirecektir.

Bu efsane, yukarıda (1)'de anılan Empedokles'in efsanesi ile –muhtemelen, Herakleitos'un Büyük Yılı ile de– büyük yakınlıklar göstermektedir. – Adam (adı geçen eser, cilt II, 296 vd)., bunun Hesiodos'un hikayesiyle benzerliklerine de işaret etmektedir.

Hesiodos'u hatırlatan noktalardan biri, Kronos'un Altın Çağı'ndan söz edilmesidir; bu çağda insanların topraktan-doğmuşluklarına dikkat etmek gerekir. Bu, *Devlet*'te (414b vd. ve 546e vd). bir rolü olan topraktan-doğmuşluk ve insandaki madenler efsanesi ile bir temas noktası meydana getirmektedir; bu rolü aşağıda Bölüm 8'de tartışacağız. Topraktan-doğmuşluk efsanesine *Şölen*'de (191b) de değinilmektedir; burada muhtemelen, Atinalıların "çekirgeler gibi" *autochthon* [topraktan-çıkmış] oldukları

yolundaki yaygın iddia imâ edilmektedir (Karş. Bölüm 4/Not 32 (1) ve Bölüm 8/Not 11 (2)).*

Böyle olmakla birlikte, daha sonra *Devlet Adamı*'nda (302b vd)., yetkin olmayan altı hükümet şekli, yetkinsizlik derecelerine göre sıralandığı zaman, döngüsel bir tarih teorisiyle ilgili herhangi bir işarete rastlanmamaktadır. Aksine, hepsi yetkin ya da en iyi devletin soysuzlaşmış kopyaları olan bu altı şekil (*Devlet Adamı*, 293d/e; 297c; 303b), soysuzlaşma sürecinin basamakları olarak görünmektedir; yani, burada da *Devlet*'te de, Platon somut tarih sorunlarına gelince, döngünün çürümeye götüren bölümünde kalmaktadır.

(5) Bu sözler, *Kanunlar* için de doğrudur. Platon'un döngülerinden birinin başlangıcını ayrıntılarıyla çözümlemeye giriştiği Kitap III, 676b/c-677b'de döngü teorisi gibi bir şey çizilmektedir; 678e ve 679c'de, bu başlangıcın bir Altın Çağ olduğu anlaşılmakta, sonraki hikâye de bir bozulma hikâyesi olmaktadır. – Bu arada, Platon'un gezegenlerin tanrılar oldukları öğretisinin, tanrıların insanların yaşayışını etkiledikleri doktriniyle (ve kozmik güçlerin tarihte kendilerini ortaya koydukları inancıyla) birlikte, yeni-Platoncuların astrolojik düşünüşünde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Bu doktrinlerin üçü de, *Kanunlar*'da vardır (bkz. örneğin, 821b/d ve 899b; 899d-905d; 677a vd). Şurası, iyice kavranmalıdır ki, astroloji, önceden kestirilebilecek belirlenmiş bir kader inancını tarihsicilikle paylaşır; ve bazı önemli tarihsicilik okullarıyla, (özellikle, Platonizm ve Marksizmle), gelecek üstüne öndeyiler verilebilmesine karşın, hele ne geleceğini gerçekten bilirsek, onu bir miktar etkileyebileceğimiz inancında da birleşir. *

(6) Bu tek tük dokunuşların ötesinde, Platon'un döngünün yukarıya ya da ileriye parçasını ciddîye aldığını gösteren hiçbir şey yoktur. Fakat, tarihin çürüyüşünde aşağıya doğru harekete büyük bir ciddiyetle inandığını ortaya koyan *Devlet*'teki ayrıntılı betimlemeden ve (5)'te anılan parçalardan başka, daha birçok sözü de vardır. Özellikle, *Timaios* ve *Kanunlar*'dakileri görmemiz doğru olur.

(7) *Timaios*'ta (42b vd., 90e vd., özellikle 91d vd.; ayrıca karş. Phaidros, 248d vd)., Platon soysuzlaşma yoluyla cinslerin türemesi denebilecek olan bir fikri anlatmaktadır (karş. Bölüm 4/Not 4'e götüren metin ve Bölüm 11/Not 11); Erkekler soysuzlaşarak kadınları, sonra da daha aşağı hayvanları ortaya koyarlar.

(8) *Kanunlar*'ın III'üncü kitabında (karş. ayrıca Kitap IV, 713a vd.-, ancak, yukarıda sözü edilen döngüye ufak bir imâ yapılmış olduğuna da bkz)., geniş ölçüde *Devlet*'tekine benzeyen, hayli ayrıntılı bir tarihsel çürüme teorisi, vardır. Aynı zamanda, bkz. gelecek bölüm/özellikle not 3, 6, 7, 27, 31 ve 44.

7. *(36c)* Platon'un siyasal hedefleri hakkında buna benzer bir görüş, G. C. Field tarafından öne sürülmüştür, *Plato and His Contemporaries* (1930), s. 91: "Platon'un felsefesinin başlıca hedefi" çözülmenin eşiğinde görünen bir uygarlık için düşünüş ve davranış ölçülerini yeniden-kurma yolunda bir girişim sayılabilir." Ayrıca bkz. Bölüm 6/Not 3 ve metin.

8. *(37b)* Ben, John Burnet ve A. E. Taylor'a karşı, Formlar ya da İdealar teorisinin, (Platon'un bunu baş konuşmacısı olarak Sokrates'in ağzından söyletmesine rağmen) Sokrates'in değil, tamamen Platon'un olduğuna inanmakta, eski otoritelerin çoğunluğunu ve çağdaşlarımızın bir haylisini (örneğin, G. C. Field, F. M. Cornford, A, K. Rogers) izliyorum. Platon'un diyalogları, Sokrates'in öğretisi üstüne bizim tek birinci sınıf kaynağımız olmakla birlikte, onlarda "Sokratik", yani tarihçe gerçek olanla Platon'un konuşmacısı "Sokrates"in "Platonik" niteliklerini taşıyanı ayırmanın mümkün olduğunu sanıyorum. Bu Sokrates sorunu, Bölüm 6, 7, 8 ve 10'da tartışılmaktadır; özellikle bkz. Bölüm 10/Not 56.

9. *(37c)* "Toplumsal yapıcılık" [social engineering] teriminin ilkin Roscoe Pound tarafından, *Introduction to the Philosophy of Law* adlı kitabında kullanıldığı anlaşılmaktadır (1922 s, 99;* Bryan Magee bana şimdi, Webb'lerin bu sözü 1922'den önce hemen mutlaka kullanmış olduklarını söylüyor*). Pound bu terimi "bölük pörçük" anlamıyla kullanmıştır. M. Eastman ise, *Marxism: is it Science?* (1940) adlı kitabında aynı sözü bir başka anlamda kullanmaktadır.

Ben, Eastman'ın kitabını, kendi kitabımın metnini yazdıktan sonra okudum; dolayısıyla, benim "toplumsal yapıcılık" terimim, Eastman'ın terminolojisine her hangi bir imâda bulunmak niyeti olmaksızın kullanılmıştır. Görebildiğim kadarıyla, Eastman, benim 9'uncu bölümde "Ütopyacı toplumsal yapıcılık" adı altında eleştirdiğim yaklaşmayı savunmaktadır; karş. o bölümün 1'inci notu. – Ayrıca bkz. Bölüm 5/Not 18 (3). İlk toplumsal yapıcı olarak, Miletoslu şehir plâncısı Hippodamos gösterilebilir. (Karş. Aristoteles, *Politika* 1276b22 ve R. Eisler, *Jesus Basileus*, II, s. 754).

"Sosyal teknoloji" terimini bana C. G. F. Simkin teklif etti. – Metot sorunları tartışılırken, benim asıl, pratik kurumsal deney kazanma üstünde ısrar ettiğimi açıkça belirtmek isterim. Karş. Bölüm 9, özellikle o bölümün 9'uncu notuna götüren metin. Toplumsal yapıcılık ve toplumsal teknolojiyle ilgili metot sorunları üstüne daha ayrıntılı bir çözümleme için, benim *Poverty of Historicism* adlı kitabıma bakınız (2'nci basım, 1960), Bölüm III.

10. *(38c)* Verilen parça, benim Poverty of Historicism'imdendir, s.. 65. "İnsan eylemlerinin kastedilmeyen sonuçları" aşağıda Bölüm 14'te ve özellikle Not 11 ile ona götüren metinde daha tam olarak tartışılmaktadır.

11. (39a) Ben olgularla karar ya da istemler (yahut "dır"la "malı") arasındaki bir ikiliğe inanıyorum; başka kelimelerle söylemek gerekirse, ben karar ya da istemleri olgulara indirgemenin olanaksızlığını tutuyorum; ama bunlar besbellidir ki, olgu olarak ele alınabilirler. Bu nokta, Bölüm 5 (4-5'inci notlara götüren metin), 22 ve 24'te daha çok açıklanacaktır.

12. *(40a)* Platon'un en iyi devlet teorisi üstüne yapılan bu yorumu destekleyen kanıtlar bundan sonraki üç bölümde verilecektir; şimdilik şu parçalara dikkati çekebilirim: *Devlet Adamı*, 293d/e; 297c; *Kanunlar*, 713b/c; 739d/e; *Timaios*, 22d vd., özellikle 25e ve 26d.

13. *(41a)* Bu bölümün daha ilerisinde kısmen aktarılan, Aristoteles'in Platon hakkında söylediği ünlü sözlerle karş. (bkz. özellikle bu bölüm/not 25 ve ona götüren metin).

14. *(41b)* Bu, Grote'nin *Plato*'sunda, cilt III, s. 267 vd., not *u*'da gösterilmiştir.

15. *(41c)* Bu sözler *Timaios*'tandır; 50c/d ve 51e-52b. Formlar ya da idealaların duyumlanabilir şeylerin babalarına, mekânın ise anaya benzetilmesi yolundaki benzetme, önemlidir ve uzaklara kadar giden sonuçları vardır. Karş. ayrıca bu bölümün 17 ve 19'uncu notları ve Bölüm 10/Not 59.

(1) Bu, Hesiodos'un *Khaos Efsanesi*'ni andırmaktadır; açık boşluk (mekân: kap) anaya ve Tanrı Eros babaya, yahut İdealara karşılık olmaktadır. Khaos kaynaktır ve nedensellik açıklaması sorunu (khaos = neden), uzun bir süre bir kaynak (*arkhe*), yahut doğum veya türeme sorunu olarak kalmıştır.

(2) Ana ya da uzay, Anaksimandros'un ve Pythagorasçıların saptanmamış yahut sınırsızına karşılık olmaktadır. Onun için, erkek olan idea da, Pythagorasçıların saptanmış (yahut sınırlanmışına karşılık olmalıdır. Çünkü, sınırsıza karşı saptanmış, dişiye karşı erkek, karanlığa karşı aydınlık ve kötüye karşı iyi – bütün bunlar *Pythagorasçı karşıtlar levhası*'nın hep aynı tarafına aittir. (Karş. Aristoteles, *Metafizik*, 986a22 vd). Dolayısıyla, İdealaların aydınlık ve iyilikle birleştirilmesini de bekleyebiliriz. (Karş. Bölüm 8/ Not 32'nin sonu).

(3) İdeal sınırlar veya hadlerdir, saptanmamış Mekâna karşılık saptanmışlardır ve Mekânın üstüne (ki, bu yalnız mekân değil, aynı zamanda Anaksimandros'un formsuz maddesi – nitelik malzemesidir) kendilerini lâstik damgalar ya da daha doğrusu kalıplar gibi bastırır veya basarlar (karş. bu bölüm, not 17 (2), böylelikle duyumlanabilir şeyleri türetirler.

J. D. Mabbott, Platon'a göre, Formlar ya da İdeaların kendilerini mekâna bastırmaktan çok, Demiurgos tarafından mekâna bastırılmış veya basılmış olduklarına dikkatimi çekmek nezaketini gösterdi. Aristotelos'in işaret ettiği gibi, (*Metafizik*, 1080a2), Formların "hem varlığın hem türemenin (yahut oluşun) nedenleri" olduğu teorisinin izleri daha *Phaidon*'da (100d) bile bulunmaktadır.*

(4) Türeme eyleminin sonucu olarak, Mekân, yani kap işlemeye başlar, böylelikle her şeyi harekete geçirir, hareket yahut akışın çerçeveye, yani (sınırsız) mekânın kendisine bile genellendiği ölçüde gerçekten evrensel olan bir Herakletiosçu ya da Empedoklesçi akışa sokar. (Herakleitos'un sonraki kap fikri için karş. *Kratylos*, 412d).

(5) Bu betimleme, Parmenides'in "Aldatıcı Kanı Yolu"nu da akla getirmektedir – bunda deney ve akış dünyası, karışan iki karşıt aydınlık (ya da sıcak veya ateş) ile karanlık (ya da soğuk veya toprak) tarafından yaratılır. Platon'un Formlar ya da İdeaların birinciye, mekân yahut sınırsız olanın ise ikinciye karşılık olacağı açıktır; hele, Platon'un salt mekânının belirlenmemiş maddeye ne kadar yakın olacağı düşünülürse.

(6) Belirlenmişle belirlenmemiş arasındaki karşıtlık özellikle ikinin kare-kökünün irrasyonelliği hakkındaki çok önemli bulgudan sonra, rasyonel olanla olmayan arasındaki karşıtlığa karşılık gibidir. Çünkü, Parmenides, rasyoneli varlıkla özdeşleştirildiğine göre, bu durum, mekân ya da irrasyonelin yokluk diye yorumlanmasına götürür. Başka kelimelerle söylemek gerekirse, Pythagorasçı karşıtlar levhası, irrasyonelliğe karşı varlığı kapsayacak biçimde genişletilebilir. (Bu, Aristoteles'in "bütün karşılar, varlık ve yokluğa indirgenebilir" dediği *Metafizik*, 1004b27'ye ve levhanın bir tarafının –varlık tarafının– rasyonel düşünüşün konusu olarak betimlendiği 1072a31'e ve belirli sayıların güçlerinin –olası köklerine karşıt olarak– bu tarafa eklendiği 1093b31'e uygundur. Ayrıca, Aristoteles'in *Metafizik* 986b27'deki sözünü de açıklayabilir; bu takdirde, F. M. Comford'un "Parmenides Two Ways" başlıklı harikulade makalesinde yaptığı gibi [*Class. Quair.*, XVII, 1933, s. 108], Parmenides, fragment 8, 53/54'ün "Aristoteles ve Theophrastos tarafından yanlış yorumlanmış olduğu"nu varsaymak gerekli olmaktan çıkar; çünkü karşıtlar levhasını bu yoldan genişletirsek, fragment 8'in bu önemli parçası hakkında Cornford'un son derece

inandırıcı olan yorumu Aristoteles'in sözüyle bağdaşır).

(7) Cornford (aynı yazı, 100) Parmenides'te üç "yol" olduğunu açıklamıştır: Gerçek yolu, Yokluk yolu ve Görünüş (ya da, böyle diyebilirsem, aldatıcı kanı) yolu. Yazar (101) bunların *Devlet*'te tartışılan üç alana karşılık olduklarını göstermektedir: İdeaların yetkin gerçek ve rasyonel dünyası, yetkin gerçek olmayan dünya ve (akış halindeki şeylerin algılanmasına dayanan) kanı dünyası. Cornford (102), *Sofist*'te Platon'un tutumunu değiştirdiğini de göstermektedir. Buna, metinde –şimdi içinde bulunduğumuz nota götüren– *Timaios*'tan aktarılmış parçalardan bazı sözler de eklenebilir.

(8) *Devlet*'in Formlar ya da İdealarıyla *Timaios*'unkiler arasındaki başlıca fark, Formların (ve Tanrı'nın; karş. *Devlet*, 308d) öncekinde sanki taşlaştırılmış olmasına karşılık, berikinde tanrılaştırılmasıdır. İlkinde, Parmenidesçi Bir'e sonrakinde olduğundan daha çok yakın bir benzerlik taşımaktadırlar (karş. Adam'ın *Devlet*'e notu, 380d28, 31). Bu gelişme, geniş ölçüde İdeaların yerine ruhların geçirildiği Kanunlar'a gitmektedir. Kesin fark, İdeaların gitgide hareketin başlama noktaları ve türeme nedenleri olması ya da *Timaios*'ta denildiği gibi, hareket eden şeylerin babaları olmasıdır. En büyük karşılık, belki Phaidon 79e'deki şu sözlerdir: "Ruh değişmez olana sonsuz derecede benzemektedir; en aptal insan bile bunu inkâr edemez" (karş. ayrıca *Devlet*, 585c, 609b vd). ve *Kanunlar*, 895e/896a (karş. *Phaidros*, 245c vd).: "Ruh denen şeyin tanımı nedir? 'Kendini hareket ettiren hareket' başka bir tanım düşünebilir miyiz?" Bu iki tutum arasındaki geçiş, belki (hareketin kendisinin Form ya da İdeasını getiren) *Sofist*'te ve "Tanrısal ve değişmeyen" Formlarla değişen ve çürüyen cisimleri anlatan *Timaios*, 35a'da bulunabilir. Bu, *Kanunlar*'da (karş. 894d/e) ruhun hareketine niçin "kaynak ve güçte ilk" denildiğini ve ruhun niçin (966e) "hareketi gerçek varoluşun durmadan akan bir kaynağı olan bütün şeylerin en eskisi ve tanrısalı" diye betimlediğini açıklar gibidir. (Platon'a göre, bütün canlı şeylerin ruhu olduğuna göre, onun, şeylerde hiç değilse kısmen formel bir prensibin bulunduğunu kabul ettiği söylenebilir; bu, özellikle bütün şeylerin canlı olduklarına dair ilkel ve yaygın inancın yanında, Aristotelesçiliğe çok yakın bir görüştür). (Ayrıca karş. Bölüm 4/Not 7).

(9) Platon'un düşüncesinin bu gelişiminde, itici gücü, akış dünyasını İdealann yardımıyla açıklamak, aynı akıl dünyası ile kanı dünyası arasında bir köprü kurulamasa bile, aralarındaki ayrılığı anlaşılabilir kılmak olan bu gelişimde, *Sofist* kesin bir rol oynar gibidir. Cornford'un işaret ettiği üzere (adı geçen yazı, 102), *Sofist*, İdeaların çokluğuna yer hazırladıktan başka, Platon'un kendisinin önceki tutumuna karşı yöneltiği bir tartışma (248a vd). onlara şu nitelikleri yüklemektedir: (a) örneğin zihinle aralarında karşılıklı olarak etki-tepki bağmtıları bulunabilecek, etken-nedenler olmak; (b) şimdi artık, bütün hareket eden şeylerin pay aldıkları ve durulma halinde olmayan bir hareket İdeası bulunmasına rağmen, değişmez olmak; (c) birbirleriyle karışabilir olmak. *Sofist*, *Timaios*'ta Mekânla özdeşleştirilen (karş. Comford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, 247'nin notu) "Yokluk"u getirmekte, böylelikle ideaların onunla karışmasını (karş. ayrıca Philolaus, fragment 2, 3, 5 Diels[5]) ve –İdeaların varlığıyla Mekân ya da maddenin yokluğu arasında karakteristik aracı durumdaki– akış dünyasını üretmesini olanaklı kılmaktadır.

(10) Son olarak, metinde öne sürdüğüm, İdeaların zamanın başlangıcında dünya ile temas halinde olmalarına rağmen, yalnız mekânın değil, zamanın da dışında oldukları savını savunmak istiyorum. Bu, bence onların hareket halinde olmadan nasıl olup da etkinlik gösterdiklerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır; çünkü, bütün hareket ya da akis mekân ve zaman içinde olur. Platon, öyle sanıyorum ki, zamanın bir başlangıcı olduğuna inanmaktadır! Bu, bence, Platon'un insanın ilk yaratıklardan biri olarak yaratıldığına inanışına dair birçok işaret bulunduğu düşünülecek olursa, *Kanunlar*, 721c'deki "insan ırkı bütün zamanla ikiz olarak doğmuştur" sözünün en doğrudan yorumudur. (Bu noktada, Gornford, *Plato's Cosmology*, 1937, s. 145 ve 26 vd.'na karşı hafif bir anlaşmazlık duyuyorum).

(11) Özetle, İdealar değişen ve çürüyen kopyalarından daha önce ve daha iyidirler ve kendileri akışın içinde bulunmazlar. (Ayrıca bkz. Bölüm 4/Not 3).

16. *(42a)* Karş. bu bölümün 4'üncü notu.

17. *(42a)* (1) *Timaios*'ta tiranların rolü, metinde betimlenene benzemektedir. Nasıl İdealar şeyleri kalıplayıp basarlarsa, tanrılar da insanların *bedenlerini* biçimlendirirler. Yalnız insanın *ruhu*, –dünyayı ve tanrıları da yaratan– Demiurgos tarafından yaratılır, (Tanrıların atalar olduklarıyla ilgili bir başka işaret için bkz. *Kanunlar*, 713c/d). Tanrıların zayıf, soysuz çocuğu olan insanlar daha da soysuzlaşmaya yatkındır; karş. bu bölüm/not 6 (7) ve Bölüm 5/Not 37-41.

(2) *Kanunlar*'ın ilginç bir parçasında (681b; karş. ayrıca Bölüm 4/Not 32 (1, a), İdea-şeyler bağıntısının ana-baba-çocuklar bağıntısıyla paralelliği üstüne bir başka imâ görüyoruz. Bu parçada, yasanın kaynağı, geleneğin etkisiyle ve daha özel olarak, ana babalardan çocuklara katı bir buyruk verilmesiyle açıklanmakta ve şöyle denilmektedir: "Ve onlar (ana babalar) mutlaka kendi zihinlerinin kalıbını çocuklarına ve çocuklarının çocuklarına basacaklardır."

18. *(42a)* Karş. Bölüm 8/Not 49, özellikle (3).

19. *(42b)* Karş. *Timaios*, 31a. "Onların prototipleri olan o üstün şey" diye benim serbestçe çevirdiğim terim, Aristoteles tarafından "evrensel" ya da "türeyişle ilgili" anlamına sık sık kullanılır. Bu söz, "genel olan" veya "kapsayan şey" demektir; ben, başlangıçta bu terimin bir kalıbın kalıpladığı şeyi kapsaması ya da kaplaması anlamında, "kapsayan" yahut "kaplayan" demeye geldiğini sanıyorum.

20. *(42b)* Karş. *Devlet*, 597e. Ayrıca bkz. 596a (ve Adam'ın 596a5'e ikinci notu): "Çünkü biz, hatırlayacaksın, aynı adı verdiğimiz belirli birçok şeylerin her bir grubu için bir Form ya da idea koymak âdetindeyiz."

21. *(43a)* Platon'da bunu gösteren sayısız parçalar vardır; ben yalnız şunları zikrediyorum: *Phaidon* (örneğin, 79a), *Devlet*, 544a, *Theaitetos* (152d/e, 179d/e), *Timaios* (28b/c, 29e/d, 5İd vd)., Aristoteles bundan Metafizik'inde söz etmektedir: 987a32; 999a2S-999b10; 1010a6-15; 1078bl5; ayrıca, bu bölümün 23 ve 25'inci notlarına bakınız.

22. *(43a)* Parmenides, Burnet'in deyişiyle; (*Early Greek Philosophy*², 208, "sonlu, küresel, hareketsiz ve maddî olan"ı, yani dünyanın tam bir küre, bölümleri olmayan bir bütün olduğunu öğretmiş ve "onun ötesinde hiçbir şey bulunmadığı"nı söylemiştir. Bu sözleri, (a) betimlemesi fevkalâde güzel olduğu ve (b) Parmenides'in "Ölümlülerin Kanısı" (ya da "Aldatıcı Kanı Yolu" dediği şey üstüne bizzat kendi yorumunu (*E. G. P.*, 208-11) yıktığı için, Burnet'ten aktarıyorum. Burnet orada, Aristoteles'in, Theophrastus'un, Simplicus'un, Gomperz'in ve Meyer'in yorumlarım hep "anakronizmler" ya da "açık anakronizmler" vb. diyerek bir yana itmektedir. Burada, Burnet'in bir yana ittiği yorum ise, metin de öğrenilenle, hemen aynı yorumdur; yani, Parmenides bu görünür dünyasının gerisinde bir gerçeklik dünyası olduğuna inanmaktadır. Parmenides'in görünür dünyayı betimleyişinin hiç değilse bir çeşit yeterlilik savında bulunabilmesine elverecek bu gibi bir ikiciliği, Burnet düzeltilemez ölçüde anakronistik diye bir yana itmektedir. Bununla birlikte, ben, Parmenides yalnızca kendi kımıldamayan dünyasına inanmış olsaydı ve değişen dünyayı hiç göz önüne almasaydı, o zaman (Empedokles'in imâ ettiği gibi) gerçekten deli olması gerekirdi diyorum. Fakat aslında, daha Ksenophanes, fragment 23-6'da buna benzer bir ikiciliğe işaret vardır, öyle ki fragment 34 (özellikle, "Fakat herkesin kendi gönlünce kanısı olabilir") ile de karşılaştırılırsa, bir anakronizmden zor söz edilir. – Not 15 (6-7)'de belirtildiği üzere, ben, Cornford'un, Parmenides yorumunu izliyorum. (Ayrıca bkz. Bölüm 10/Not 41).

23. *(44a)* Karş. Aristoteles, *Metafizik*, 1078b23; bundan sonraki söz, aynı eser, 987b27'dendir.

24. *(44a)* Bu değerli karşılaştırma, G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 211'den gelmektedir.

25. *(44b)* Önceki söz, Aristoteles, *Metafizik*, 1078b15'tendir; sonraki, aynı eser, 987b7'dendir.

26. (44c) Aristoteles'in İdealar teorisine götüren (ayrıca karş. Bölüm 10/Not 56 (6) savlar üstüne yaptığı çözümlemede (*Metafizik*, 897a30-b18) şu adımları ayrımlayabiliriz: (a) Herakleitos'un akışı, (b) akış halindeki şeyler üstüne gerçek bilginin olanaksızlığı, (c) Sokrates'in ahlâk özlerinin etkisi, (d) gerçek bilginin olanaksızlığı, (c) Sokrates'in ahlâk özlerinin etkisi, (d) gerçek bilginin konusu olarak İdealar, (e) Pythagorasçıların etkisi, (f) aracı konular olarak "matematiğin öğeleri" – (Ben metinde (e) ve (f)'den söz etmedim, onların yerine (g) Parmenides etkisini söyledim).

Bu basamakların Platon'un eserlerinde, özellikle teorisini açıkladığı *Phaidon*'da ve *Devlet*'te, *Theaitetos*'ta ve *Sofist*'te ve *Timaios*'ta nasıl tanınabileceğini göstermek yararlı olabilir.

(1) *Phaidon*'da (e)'ye kadar ve (e) dâhil bütün noktalara dair işaretler bulunmaktadır. 64a-66a'da (d) ve (c) basamakları belirgindir, (b)'ye de bir imâ vardır. 70e'de basamak (a), Herakleitos'un teorisi, bir Pythagorasçılık öğesiyle (e) birlikte görülmektedir. Bu 74a vd.'ye ve basamak (d)'nin ortaya koyuluşuna götürmektedir. 99-100'de (c)'den (d)'ye doğru bir yaklaşma vardır, (a)'dan (d)'ye kadar noktalar için ayrıca karş. *Kratylos*, 439c vd.

Devlet'te Aristoteles'in anlattıklarına yakından uyan besbelli ki, özellikle Kitap VI'dır. (a) Kitap VI'nın başlangıcında 485a/b (karş. 527a/b), Herakleitosçu akışa gönderme yapılmaktadır (ve bu kavram, Formların değişmeyen dünyasıyla karşılaştırılmaktadır). Platon burada "ebediyen var olan, *türeme ve soysuzlaşmadan bağışık bulunan* bir gerçeklik"in sözünü eder. (Karş. Bölüm 4/Not 2 (2) ve 3 ve Bölüm 8/Not 33 ve metin), (b), (d) ve özellikle (f) basamakları, ünlü Çizgi Benzetmesi'nde hayli açık bir rol oynamaktadır. (*Devlet*, 509c-511e; karş. Adam'ın notları ve özellikle Kitap VII'ye eki); Sokrates'in ahlâkçı etkisine, yani basamak (c)'ye, tabiî, bütün *Devlet* boyunca dokunulmaktadır. Bu öğe, Çizgi Benzetmesi'nde ve hele ondan hemen önce, yani iyinin yerinin belirginleştirildiği 508b vd.'de önemli bir rol oynamaktadır; bkz. özellikle 508b/c: "Ben iyinin kaynağı üstüne şunu tutuyorum: İyinin kendine benzer olarak doğurduğu, kavranabilir dünyadır." Güneş'in yaratığı olan "görünen dünya, göze (ve görmenin konularına) nasıl bağlanırsa, kavranabilir dünya da akılla (ve aklın konularıyla) öylece bağıntılıdır." Basamak (e), (f)'nin içinde olmakla birlikte, Kitap VII'de –geniş ölçüde VI'ncı Kitap'taki Çizgi Benzetmesi'ne dayanan– ünlü Öğretim

Programı'nda (karş. özellikle 523a-527) daha tam olarak geliştirilmiştir.

(2) *Theaitetos*'ta, (a) ve (b) uzun uzadıya işlenmektedir; (c), 174b ve 175c'de anılmıştır. *Sofist*'te (g) dâhil bütün basamaklardan söz edilmektedir, yalnız (e) ve (f) dışarıda bırakılmaktadır. *Philebos*'ta, belki (f)'den başka, bütün basamaklar üstüne işaretler vardır; (a)'dan (d)'ye kadar olanlar, 59a-c'de özellikle belirtilmektedir.

(3) *Timaios*'ta Aristoteles'in sözünü ettiği bütün basamaklara işaretler vardır; ancak bundan (c) ayrı tutulabilir, bu basamağa *Devlet*'in içindekilerin özetle toplandığı girizgâhta ve 29d'de yalnız dolaylı olarak dokunulmaktadır. (e) basamağına, âdeta bütün metin boyunca değinilmektedir, çünkü, "Timaios" Pythagorasçılıktan fazlasıyla etkilenmiş bir "Batılı" filozoftur. Öteki basamaklar, Aristoteles'in anlattıklarına hemen paralel bir biçimde iki kez geçmektedir; önce kısaca 28a-29d'de ve sonra daha genişletilmiş olarak 48e-55c'de. (a)'dan, yani akış halindeki dünyanın Herakleitosçu bir betimlenmesinden (49a vd.; karş. Cornford, *Plato's Cosmology*, 178) sonra, akıl (ya da gerçek bilgi) ile düpedüz kanı arasında bir ayrım gözetmekte haklı isek, değişmeyen Formların varlığını kabul etmek zorunda olduğumuza dair (b) savı ortaya atılmaktadır (51c-e); az sonra (51e vd.'de) basamak (d)'nin yardımıyla söz bunlara getirilmektedir. Herakleitosçu akış (doğrudan, mekân diye) yeniden ortaya konulmakta, fakat bu kez, türeme eyleminin bir sonucu olarak açıklanmaktadır. Bir sonraki adım olarak da, 53c'de (f) ortaya çıkmaktadır. (Ben, Aristoteles'in *Metafizik*, 992b13'te sözünü ettiği "çizgiler, düzlemler ve katı maddelersin 53c vd. ile ilgili olduğunu sanıyorum).

(4) *Timaios*'la Aristoteles'in anlattıkları arasındaki bu paralellik, şimdiye kadar yeterince belirtilmemiş gibi görünmektedir; hiç değilse, G. G. Field, Aristoteles'in sözleri üzerine yaptığı yetkin ve inandırıcı çözümlemesinde. (*Plato and His. Contemporaries*, 202 vd). bunu kullanmamıştır. Kullansaydı, Burnet'in ve Taylor'un İdealar Teorisi Sokratiktir görüşüne karşı (karş. Bölüm 10/Not 56), kendi kanıtlarını daha güçlendirirdi (ancak, Field'in kanıtları daha güçlendirilmeleri gerekmeyecek kadar kesindir de). Çünkü, *Timaios*'ta Platon bu teoriyi Sokrates'in ağzından açıklatmamaktadır. Bu, Burnet ve Taylor'un ilkelerine göre, teorinin Sokrates'e ait olmadığını kanıtlıyor olmak gerekir. (Burnet ve Taylor, "Timaios"un bir Pythagorasçı olduğunu ve Platon'un felsefesini değil, kendisininkini geliştirdiğini iddia ederek bu çıkarsamadan kurtulmak istemişlerdir. Fakat, Aristoteles, Platon'u yirmi yıldır şahsen tanıyordu, bu soruları bilebilecek durumdaydı ve *Metaflzik*'ini Akademia Üyelerinin Platonizmi anlatışına itiraz edebilecekleri bir dönemde yazmıştı).

(5) Burnet, *Greek Philosophy*, I, 155'te şöyle demektedir (karş. ayrıca onun *Phaidon* basımı, 1911, s. xliv): *Phaidon* ve *Devlet*'te belirtildiği anlamıyla, Formlar Teorisi, diyalogların en açıkça Platonik sayabileceklerimizde, yani Sokrates'in baş konuşmacı olmaktan çıktığı diyaloglarda büsbütün yoktur. Bu anlamda, Parmenides'ten sonraki hiçbir diyalogda anılmamaktadır bile... tek ayrık *Timaios*'tur (51c), burada da konuşmacı bir Pythagorasçıdır." Fakat, bu teori *Timaios*'ta *Devlet*'teki anlamıyla söz konusu ediliyorsa, besbelli şu diyaloglarda da söz edilmektedir: *Sofist*, 257d/e; *Devlet Adamı*, 269c/d; 286a; 297b/c ve c/d; 301a ve e; 302e; 303b; *Philebos*, 15a vd. ve 59a-d; *Kanunlar*, 713b, 239d/e, 962c vd., 963c vd. ve en önemlisi 965c (karş. *Philebos*, 16d), 965d ve 966a; ayrıca bkz. bir sonraki not. (Burnet, *Mektuplar*'ın, özellikle *Yedinci*'nin gerçekliğine inanmaktadır; fakat İdealar teorisi orada da, 342a vd. sözkonusu edilmektedir; ayrıca bkz. Bölüm 10/Not 56 (5, d)).

27. *(46a)* Karş. *Kanunlar*, 875d-e. England'ın *Kanunlar* basımındaki, (cilt II, 472) 'öz' sözü bize yardım etmez" notunu kabul etmiyorum. Gerçekten, bu sözle duyumlanabilir şeyin (bir çeşit arıklamayla saflaştırılıp ortaya konabilecek) önemli bir bölümünü kastetseydik, "öz" yanıltıcı olurdu. Fakat "öz" sözü bizim burada anlatmak istediğimize pek güzel uyan bir biçimde yaygın olarak kullanılmaktadır; şeyin rastlantılı ya da önemsiz yahut değişen ampirik tarafına karşı duran tarafı – ister şeyin içinde diye düşünülsün, ister metafizik bir İdealar dünyasında.

Ben, "adcılık" karşısında "özcülük" terimini, ("idealizmse değil de) "adçılık"a karşı olduğu zaman yanıltıcı geleneksel "realizm" teriminden kurtulmak ve onun yerine geçirmek için kullanıyorum. (Bkz. ayrıca Bölüm 11/Not 26 vd. ve metin ve özellikle Not 38).

Platon'un özcü metotunun, örneğin metinde gösterildiği gibi, ruh teorisine uygulaması için bkz. *Kanunlar*, 975e vd. –bu parça, bu bölümün not 15 (3)'inde verilmiştir– ve Bölüm 5/özellikle not 23. Ayrıca bkz. örneğin, *Menon*, 86d/e ve *Şölen*, 199c/d.

28. *(46b)* Nedensellik açıklaması teorisi için, karş. benim *Logik der Forschung* adlı kitabım, özellikle, kesim 12, s. 26 vd. Ayrıca bkz. aşağıda Bölüm 25/Not 6.

29. *(46b)* Burada işaret edilen dil teorisi, özellikle A. Tarski ve R. Carnap tarafından geliştirilmiş olan Semantiktir. Karş. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, ve Bölüm 8/Not 23.

30. *(46c)* Fizik bilimlerin metodolojik bir adcılığa dayanmalarına karşılık, toplum bilimlerinin özcü ("realistik") metotlar benimsemeleri gerektiği teorisini bana K. Polanyi (1925'te) açıklamıştı; o zaman Polanyi, toplum bilimlerinin metodolojisini ıslah etmenin ancak bu teoriyi bırakmakla gerçekleştirebileceğine işaret etmişti. – Bu teoriyi, bir dereceye kadar çoğu sosyologlar tutmuştur, özellikle J. S. Mili (örneğin, *Logic*, VI, bölüm VI, 2; ayrıca, VI, bölüm X, 2. son paragraftaki "Toplum biliminin temel sorunu... toplumun herhangi bir aşamasında ondan sonraki aşamanın, uyarınca ortaya çıktığı yasaları bulmaktır..." sözü gibi tarihsici formülleştirmelerine de bakınız)., Karl Marx (bkz. aşağıda); M. Weber (karş. örneğin, *Methodische Grundlangen der Soziologie*'nin başındaki *Wirtschaft und Gesellschaft*, l'deki ve *Gesellschaft Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*'deki tanımları), G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. Maclver ve daha birçokları. – Bütün bu yönelimlerin felsefî ifadesi, Platon ve Aristoteles özcülüğünün sistemli bir dirilişi olan E. Husserl'in "Fenomenoloji"sidir. (Ayrıca bkz. Bölüm 11, özellikle not 44).

Sosyolojide karşı, *adçı* tutum bence ancak teknolojik bir toplumsal kurumlar teorisi olarak geliştirilebilir.

Sırası gelmişken burada, tarihsiciliği nasıl olup da Platon ve Herakleitos'a kadar gerilere izlemeye karar verdiğimi söyleyebilirim. Tarihsiciliği çözümlerken, bu düşünce kalıbının benim şimdi metodolojik özcülük dediğim şeyi gerektirdiğini farkettim; yani, gördüm ki, özcülükten yana tipik savlar tarihsicilikle bağlıdır (karş. benim *Poverty of Historicism* adlı kitabım). Bu gözlem, beni özcülüğün tarihini düşünmeye sürükledi. Aristoteles'in anlattıklarıyla, benim başlangıçta Platonculuğa hiç dokunmadan yaptığım çözümlemenin paralelliği beni çok şaşırttı. Bu yoldan, hem Herâkleitos'un, hem de Platonun bu gelişimindeki rollerini anımsadım"

31. *(47b)* R. H, S. Crossman'ın *Plato To-Day*'i (1937), (G, Grote'nin Plato'su bir yana bırakılacak olursa) içinde Platon'un siyasal olarak yorumlanışının benimkine kısmen benzediğini, gördüğüm ilk kitap oldu. Ayrıca bkz. Bölüm 6/Not 2-3 ve metin.

O zamandan beri, Platon üstüne benzer görüşler öne sürmüş çeşitli yazarlar buldum. G. M. Bowra (*Ancient Greek Literature*, 1933) bunların belki ilkidir; onun bir yazar ve filozof olarak Platon'u kısaca ama inceden inceye eleştirisi (s. 186-90), bana, şüphesiz, sorunların içine işleyiçi olduğu kadar haklı da görünüyor. Ötekiler şunlardır: W. Fite (*The Platonic Legend*, 1934); B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939! birçok noktalarda anlaşamadığım bir kitap); A. D. Wmspear (*The Genesis of Platon Thought*, 1940) ve M. Kelsen (*Platonic Love - The American Imago*, cilt 3'te, 1942). *

BÖLÜM 4'ÜN NOTLARI

1. *(48c)* Karş. *Devlet*, 608e. Ayrıca bkz. bu bölüm/not 2 (2).

2. (49a) *Kanunlar*'da – "hareket halindeki bütün şeylerin en eskisi ve tanrılığı" (966e) olan– ruh, "her çeşit hareketin çıkış noktası" (895b) diye anlatılır.

(1) Aristoteles ise, Platoncu teoriye karşılık, "iyi" şeyin değişimin çıkış noktası değil de, amacı ya da ereği olduğunu, çünkü "iyi"nin amaç edinilen bir şey *–değişimin sonul nedeni– anlamını taşıdığını* öne sürmüştür. Böylelikle Platoncuların, yani "Formlara inananlar"ın, her şey *bunlar için* oluyormuş gibi" değil de, "her çeşit *hareket bunlardan çıkıyormuş* gibi" konuştukları ölçüde, Empedokles'le anlaştıklarını (Empedokles ile "aynı yolda" konuştuklarını) söylemiştir. Bundan ötürü, "iyi"nin Platoncular bakımından "iyi sıfatıyla bir neden", yani bir amaç değil, "ancak rastlantıyla bir iyi" olduğuna da işaret etmiştir. Karş. *Metafizik*, 988a35 ve b8 vd., ve 1075a, 34/35. Bu eleştiri, Aristoteles'in sanki bazen Speusippos'unkilere benzeyen görüşler savunduğunu düşündürtmektedir; nitekim Zeller'in de görüşü böyledir; bkz. Bölüm 11/Not 11.

(2) Metnin bu paragrafında anılan *bozulmaya doğru hareket* ve bunun Platoncu felsefede taşıdığı genel anlamla ilgili olarak, değişmez şeyler ya da İdealar dünyasıyla akış halindeki duyumlanabilir şeyler dünyası arasında bulunan genel karşıtlığı aklımızda tutmamız gerekir. Platon, bu karşıtlığı çoğucası, değişmez şeyler dünyasıyla bozulabilir şeyler dünyası, yahut türetilmemiş şeylerle türetilmiş ve soysuzlaşmaya mahkûm olan şeyler arasında yer alan bir karşıtlık diye anlatır; bkz. örneğin, Bölüm 3/Not 26 (1)'de ve Bölüm 8/Not 33'e karşılık olan metinde aktardığımız *Devlet*, 485a/b; *Devlet*, 508d/e; 527a/b; ve Bölüm 5/Not 37'nin karşılık olduğu metinde aktardığımız *Devlet*, 546a: "Türetilmiş olan her şey soysuzlaşmak zorundadır" (ya da çürüyecektir). Akış halindeki şeylsr dünyasındaki bü *türeme ve çürüme* sorununun Platoncu Okul geleneğinin önemli bir parçası olduğu Aristoteles'in bu soruna bütün bir kitap ayırmış olmasından anlaşılmaktadır. Bir başka işaret de, Aristoteles'in *Politika*'sına giriş olarak, *Nikomakhos'un Ethiği* kitabının son cümlelerinde (1181b/15) gördüğümüz, bu meselelerden söz etme tarzıdır: "Şehirleri koruyan ya da bozanın ne olduğunu bulmaya... çalışacağız..." Bu parça, yalnızca Aris-

toteles'in kendi *Politikası*'sının esas sorunu saydığı şeyin genel bir formülleştirilmesi olarak, değil, aynı zamanda *Kanunlar*'daki önemli bir parçaya (yani, 676a ve bu bölümün 6'ncı ve 25'inci notlarına karşılık olan metinde aktarılan 676b/c) göze çarpacak kadar benzemesi bakımından da anlamlıdır. (Ayrıca bkz. bu bölüm/not 1, 3 ve 24/25; bkz. Bölüm 8/Not 32 ve Bölüm 8/Not 59'da *Kanunlar*'dan aktarılan parça).

3. *(49a)* Bu parça *Devlet Adamı*, 296d'dendir. (Ayrıca bkz. bu bölüm/not 23). Hareketler hiyerarşisi için bkz. *Kanunlar*, 893c-895b. Yetkin şeylerin (tanrılık "doğalar"ın; karş. gelecek bölüm) değişince, ancak daha az yetkin olabilecekleri teorisi için, özellikle –*Kanunlar* 797d'ye birçok bakımlardan paralel bir parça olan– Devlet 380e-381c'ye bakınız (paralellik için 380e'deki örneklere dikkat edilmelidir). Aristoteles'ten aktarılan sözler, *Metafizik* 988b3'ten vs *De Gen. et Corr.*, 335b14'tendir. Bu paragraftaki son dört aktarma, Platon'un *Kanunlar*'ı 904c vd. ve 797d'dendir. Ayrıca bkz. bu bölüm/not 24 ve karşılık olan metin. (Kötü nesneler hakkında açıklanan görüşü, Bölüm 2/Not 6'da önerildiği gibi, çembersel [*cyclic*] bir gelişmeye bir başka dokundurma olarak –yani, dünya bir kez kötülüğün en aşağı derinliklerine ulaşınca, gelişme yöneliminin tersine döneceği ve şeylerin düzelmeye başlayacağı inancına bir işaret diye– yorumlamak olanaklıdır.

Benim Platoncu değişim teorisini ve *Kanunlar*'ın bazı parçalarını yorumlayışım itirazlara uğradığı için, buraya özellikle iki parça –(i) Kanunlar 904c vd. ve (2) 797d– üstünde daha birtakım düşünceler * eklemek istiyorum.

(1) Kanunlar 904c'deki parça "mertebe düzeylerindeki gerileyişin başlaması o kadar az anlamlı olur" kelime kelime daha sadık bir çeviriyle, "mertebe düzeylerindeki *aşağıya doğru* hareketin başlaması o kadar az anlamlı olur" diye de verilebilir. Fakat, "mertebe düzeylerindeki *aşağıya doğru*" sözlerinin bu bağlamda "mertebe düzeyleri *bakımından*" demeye geldiği bana kesin gibi görünüyor; en azından, bu da yapılabilecek bir çeviridir. (Böyle düşünmekteki nedenim, yalnızca o parçanın 904a'dan itibaren dramatik örgüsünün genel anlamı değil; aynı zamanda, daha özel olarak, ağırlığı gittikçe artan bir bölümde "*kata... kata... kato*" dizisinin, hiç değilse ikinci "kata"nın anlamım renklendirmesi gerektiğidir de. – Benim "düzey" diye çevirdiğim sözcüğe gelince: Kabul ediyorum ki, yalnızca "düzey" değil, "yüzey" anlamını da *taşıyabilir* ve "mertebe" diye çevirdiğim sözcük, "boşluk" demeye de *gelebilir*; ama Bury'nin üstünde durduğumuz cümleciği, "nitelikçe değişme ne kadar küçükse, boşluktaki yüzeyin üstünde hareket o kadar az olur" diye çevirmesi, bana bu bağlamda pek anlamlı görünmüyor).

(2) Bu parçanın devamı (*Kanunlar* 798) çok karakteristiktir. Çünkü, orada "yasa koyucunun, elindeki her türlü araçla (Bury'nin pek güzel çevirdiği gibi, '*by hook or crook*' [ne yapıp yapıp], devletinde, eskiden beri yerleşmiş şeylerden herhangi birine herhangi bir değişiklik getirilmesine karşı, bütün yurttaşlarının bütün ruhlarıyla direnmesini sağlayacak bir metot bulması gerektiği" söylenir. (Platon, öteki yasa koyucuların "yalnızca oyunluk" saydığı şeyleri, apaçık, karşısında direnilmesi gereken değişmeler arasına sokmaktadır – örneğin, çocuk oyunlarındaki değişiklikleri).

(3) Genel olarak, benim Platon'un değişim teorisini yorumlayıcının ana kanıtı, –bu bir yana– doğaldır ki, içinde bu gibi pasajlar olan bütün diyalogların tarih ve evrimle ilgili parçalarında bulunmaktadır: Özellikle, *Devlet*'te (Kitap VIII ve IX'da devletin yetkine yakın halinden ya da Altın Çağı'ndan gerileyip düşmesi), *Devlet Adamı*'nda (Altın Çağ ve gerileyişi teorisi) *Kanunlar*'da (ilkel ataerklik [patriarkhlık] ve Doriahlar fethinin hikâyesi ile Pers İmparatorluğu'nun gerileyip çöküşünün anlatılması), *Timaios*'ta (iki kez geçen, yozlaşma yoluyla evrim sorunu ve Kritias'ta sürdürülen Atina'nın Altın Çağı hikâyesi).

Bu belgelemeye, Platon'un sık sık Hesiodos'a yaptığı göndermeler eklenmelidir; bir de, Platon'un sentezci kafasının insan sorunlarını kozmik bir ortamda düşünmek (*Devlet Adamı*, *Timaios*) bakımından (çatışma dönemi şimdi süregelmekte olan; karş. Aristoteles, *De. Gen. et Corr.*, 344a, b) Empedokles'inkinden daha az keskin olmadığı yolundaki kuşkulanılmayacak olguyu.

(4) Son olarak da, belki birtakım genel psikolojik mekanizmalardan sözedebilirim. Bir yandan *Kanunlar*'daki birçok parçanın, örneğin 758c/d'nin tanıklık ettiği) yenilik korkusu, bir yandan da (Hesiodos'ta ya da yitirilmiş cennet hikâyesinde görüldüğü gibi) geçmişin idealleştirilmesi, sık rastlanan ve göze çarpan olgulardır. Bunların ikincisini ya da hatta ikisini birden, kişinin kendi çocukluğunu – yuvasını, ana-babasını idealleştirmesiyle ve insanın yaşamındaki bu ilk aşamalara, kendi kaynağına dönmek için duyulan özlemli (nostaljik) istekle birleştirmek, belki gerçeklikten pek o kadar uzağa düşmek olmaz. Platon'da, şeylerin ilk halinin yahut asıl doğasının bir kutsanmışlık durumu olduğuna kesin olarak baktığını gösteren bir parça vardır. Yalnızca, Aristophanes'in *Şölen*'deki konuşmasına işaret edeyim; burada, tutkulu sevgi dürtüsüyle onun verdiği acının bu özlemden ileri geldiğini göstermekle yeterince açıklanmış olacağına ve tıpkı bunun gibi, cinsel doyum duygularının da doyurulmuş bir özlem olarak açıklanabileceğine kesin gözüyle bakılmaktadır. Böylelikle, Platon, *Eros* [Sevgi] için (*Şölen* 193d): "O bizi *asıl doğamıza* döndürecek (ayrıca bkz. 191d), iyileştirecek, mutlu ve kutsanmış kılacak" demektedir. Aynı

düşünce, *Philebos*'taki (16c), "Eski insanlar... bizden daha değerli idiler... ve tanrılara bizden daha yakın yaşıyorlardı..." sözü gibi daha birçok parçanın da gerisinde yatmaktadır. Bütün bunlar, bizim mutsuz ve kutsanmamış hâlimizin bizi asıl doğamızdan –İdeamızdan– başkalaştıran bir gelişmenin sonucu olduğu görüşüne işaret etmektedir; ayrıca bu gelişimin bir iyilik ve kutsanmışlık durumundan, iyiliğin ve kutsanmışlığın kaybolmakta olduğu bir duruma doğru gittiğine de işaret etmektedir; bu ise, gelişimin gittikçe artan bir bozulma de meye gelmesidir. Platon'un *anamnesis* [anımsama] teorisi, –yani, bütün bilginin, doğum-öncesi geçmişimizdeki bilgimizin yeniden-edinilmesi ya da yeniden-bulunması olduğu teorisi– aynı görüşün bir bölümüdür: Geçmişte yalnızca iyi, soylu ve güzel yoktur, bütün bilgelik de oradadır. Eski değişim ya da hareket bile, sonrakinden iyidir; çünkü *Kanunlar*'da ruhun (895b) "her türlü hareketin *çıkış noktası*, durulma halindeki şeylerde *ilk* başgösteren hareket... en eski, en güçlü hareket" ve (966e) "bütün şeylerin en eskisi ve en tanrılığı" olduğu söylenir. [karş. Bölüm 3/Not 15 (8).]

Yukarıda işaret edildiği üzere (karş. özellikle Bölüm 3/Not 6), çürüyüşe doğru tarihî ve kozmik bir yönelim olduğu öğretisi, öyle anlaşılıyor ki, Platon' da tarihî ve kozmik bir zaman-çemberi [*cycle*] doktriniyle birleşmektedir. (Çürüyüş dönemi de, herhâlde bu zaman-çemberinin bir parçasıdır)*

4. *(50b)* Karş. *Timaios* 91d-92b/c. Ayrıca bkz. Bölüm 3/Not 6 (7) ve Bölüm 11/Not 11.

5. *(50c)* Bkz. yukarıda Bölüm 2'nin başlangıcı ve Bölüm 3/Not 6 (1) Platon'un Hesiodos'un "madenler" masalını, kendi tarihsel çürüme teorisini tartışırken anması, yalnızca bir rastlantı değildir (*Devlet* 546e/547a, özellikle Bölüm 5/Not 39 ve 40); besbelli, kendi teorisinin Hesiodos'unkine nasıl yetkinlikle uyduğunu ve onu açıkladığını belirtmek istemektedir.

6. *(51c) Kanunlar*'ın tarihle ilgili bölümü, III. ve IV. Kitap]ardadır (bkz. Bölüm 3/Not 6 (5) ve (8)). Metinde aktarılan iki parça, bu bölümün başından alınmıştır: *Kanunlar* 676a. Anılan paralel parçalar için, bkz. *Devlet* 369 vd. "Bir şehrin doğuşu" ve 545d "Şehrimiz nasıl değişecek..."

Kanunlar'ın (ve *Devlet Adamı*'nın) demokrasiye *Devlet*'tekinden daha az karşı olduğu sık sık söylenmiştir (bunun nedeni, belki de demokrasinin gitgide artan iç gücüdür; bkz. Bölüm 10 ve Bölüm 11'in baş tarafı). Fakat, *Kanunlar*'da demokrasiye verilen tek pratik taviz, siyasal görevlilerin, egemen (yani, askerî) sınıfın üyeleri tarafından seçilmesidir; devletin yasalarında herhangi bir önemli değişiklik yapılması zaten yasaklanmış olduğu için (karş. örneğin, bu bölüm/Not 3'teki aktarmalar), bu da pek o kadar büyük bir şey değildir. Temel eğilim, Sparta-yanlısı kalmaktadır ve Aristoteles, *Politika* 11, 8, 16 (1265b)'den anlaşılacağı üzere, bu eğilim "karma" anayasa denilen düzenle de uyuşabilmektedir. Aslında, Platon, *Kanunlar*'da *Devlet*'e oranla bir tutum başkalığı gösteriyorsa bu onun demokrasisinin ruhuna, yani bireyin özgürlüğü düşüncesine karşı daha da düşman olmasıdır; karş. özellikle, Bölüm 6/Not 32 ve 33'e götüren metinler (yani, *Kanunlar* 739c vd. ile 942a vd). ve Bölüm 8/Not 19-22 (yani, *Kanunlar* 903c-909a). –Ayrıca gelecek nota da bakınız.

7. *(52a)* Bu ilk değişmeyi (ya da İnsanın Düşüşünü) açıklama güçlüğü, Platon'u, İdealar teorisini Bölüm 3/Not 15 (8)'de işaret edildiği gibi, yeni bir biçime sokmaya, yani İdeaları –öteki İdealardan bazılarıyla karışıp (karş. *Sofist* 252e vd). bazılarını atmaya (*Sofist* 223c) yetenekli– nedenler ve etken güçler haline dönüştürmeye ve böylelikle, tanrıları bile hareket etmeyen ve ettirilmeyen Parmenidesçi varlıklar diye taşlaştıran *Devlet*'e (karş, 308d) karşıt olarak, İdeaları tanrı gibi bir şeyler durumuna getirmeye zorlaması olası görünmektedir. Önemli bir dönüm noktası, besbelli, *Sofist* 248e-249c'dir (özellikle burada hareket İdeasının hareketsiz olmadığına dikkat ediniz). Bu dönüşüm, aynı zamanda, "üçüncü adam" sorunu denilen güçlüğü de çözmektedir; çünkü Formlar, *Timaios*'ta olduğu gibi baba iseler, o zaman kendilerinden türeyenlere benzerliklerini açıklamak için "üçüncü adam" gerekli olmaz.

Devlet'in *Devlet Adamı* ve *Kanunlar*'la ilgisi konusunda, bana öyle geliyor ki, Platon'un sonraki iki diyalogda insan toplumunun kaynağını gitgide daha geride aramaya kalkması da, aynı şekilde, ilk değişme sorununun içinde taşıdığı güçlüklerle ilgilidir. Yetkin bir şehirde bir değişimin başlamasını düşünmenin zorluğu, *Devlet* 546a'da açıkça belirtilmektedir. Platon'un *Devlet*'te bu güçlüğü nasıl çözmeye çalıştığı gelecek bölümde tartışılacaktır (karş. Bölüm 5/ Not 37-40'a götüren metin). *Devlet Adamı*'nda Platon, o güne değin sürmüş (Empedoklesçi) bir sevgi yarım çemberinden çatışma yarım çemberine geçişe yol açan kozmik bir felâket teorisini benimsemiştir. Bu fikir, *Timaios*'ta terkedilmiş ve onun yerine (*Kanunlar*'da da sürdürülen) uygarlıkları yıkmış olabilecek, ama besbelli evrenin gidişini etkilemeyecek, seller gibi daha sınırlı bir felâketler teorisi getirilmiş görünmektedir. (Platon'a, sorunu bu çözüme bağlamayı düşündürten, M.Ö. 373-372'de eski Helice şehrinin deprem ve sellerle yıkılması olabilir). *Devlet*'te o zamanki Sparta devletinden ancak bir adımlık mesafede olduğu söylenen, en eski toplum biçimi, böylece adamakıllı uzak bir geçmişe atılmaktadır. Platon ilk yerleşmenin en iyi şehir olması gerektiğine hâlâ inanmakla birlikte, şimdi artık ilk yerleşmeden önceki toplumları, yani göçebe toplumları, "dağ çobanları"nı ele almaktadır. (Karş. özellikle bu bölüm/Kot 32).

8. *(52b)* Aktarılan söz, Marx-Engels, *The Communist Manifesto*'dandır; karş. *A Handbook of Marxism* (derleyen: E. Burns, 1935), 22.

9. *(52b)* Aktarılan parça, Adam'ın *Devlet*, Kitap VIII üstüne görüşlerindendir; bkz. onun hazırladığı *Devlet* basımı, cilt II, 198, steph. 544a3'e not.

10. (52b) Karş. *Devlet* 544c.

11. (52c) (1) Benim, Platon, Comte'tan bu yana birçok modern sosyologun yaptığı gibi, toplumsal gelişimin tipik aşamalarını özetlemeye çalışmaktadır inancıma karşı, çoğu eleştiriciler, Platon'un hikâyesinin salt mantıksal bir anayasalar sınıflamasını bir bakıma dramatik bir biçimde sunmasından ibaret olduğunu düşünmektedirler. Fakat bu, yalnızca Platon'un sözleriyle çelişmekle kalmaz (karş. Adam'ın *Devlet* 544c19'a notu, *op. cit.*, cilt II, 199), aynı zamanda, bir şeyin özünün asıl doğasıyla, yani tarihsel kaynağıyla anlaşılması gerektiğini öngören Platon mantığının bütün ruhuna da karşıdır. Ayrıca, onun mantıksal anlamda sınıfı anlatmak, için olduğu gibi, biyolojik anlamda ırkı anlatmak için de aynı "*genos*" [tür] sözcüğünü kullandığım unutmamalıyız. Mantıksal "*genos*" terimi, bugün hâlâ, "aynı ana-babadan türemişlik" anlamına "ırk"la özdeştir. (Bununla karş. Bölüm 3/Not 15-20 ve metin; ayrıca *doğa = kaynak = ırk* eşitlemesinin tartışıldığı Bölüm 5/Not 23-24 ve metin). Bundan ötürü, Platon'un söylediklerini olduğu gibi kabul etmek için her türlü neden vardır; çünkü Adam, Platon'un bir "mantıksal" düzeni anlatmak istediğini söylerken haklı olsa bile (*loc. cit.*), bü düzen Platon bakımından aynı zamanda tipik bir tarihsel gelişim düzeni de olabilir. Adam'ın, bu düzen "tarihsel kaygılarla değil, daha çok psikolojik, düşüncelerle saptanır" yolundaki görüşü (*loc. cit.*), bana öyle geliyor ki, kendisine karşı dönmektedir. Çünkü, Adam'ın kendisi de (örneğin, *op. cit.*, cilt II, 195 543a vd. notunda) Platon'un. "Ruhla Şehir arasındaki benzetmeyi... baştan sona sürdürdüğü"ne işaret etmektedir. Platon'un (gelecek bölümde tartışılacak olan) ruh üstüne siyasal kuramına göre, psikolojik tarih toplumsal tarihe paralel olur ve psikolojik düşüncelerle tarihsel düşünceler arasında gözetilen karşıtlık, bizim yorumumuz lehine bir başka kanıt halini alarak kaybolur.

(2) Biri çıkıp da, Platon'un anayasa düzeni, temelinde mantıksal değil, ahlâksal bir düzendir, deseydi, tastamam aynı karşılık ona da verilebilirdi; çünkü ahlâksal düzen (ve estetik, düzen) Platon'un felsefesinde mantıksal düzenden ayrılamaz. Bu arada, Platon'a bu tarihsici görüşün Sokrates'in eudamonizmini (hazcılığını), yani iyilikle mutluluğu özdeş tutma teorisini savunması için teorik bir temel sağladığına da işaret edilebilir. Bu teori, *Devlet*'te (karş. özellikle 580b), iyilikle mutluluğun ya da kötülükle mutsuzluğun orantılı oldukları yolundaki bir öğreti biçiminde geliştirilmiştir; gerçekten de, bir kimsenin iyilik ya da mutluluk derecesi, bizim özgün kutsanmış doğamıza –yetkin İnsan İdeasına– benzeme derecesiyle ölçülecekse böyle olmalıdır. (Bu noktada, Platon'un teorisinin, Sokrates'in görünüşte paradokslu bir doktrinini teorik olarak temellendirmeye yarayışı, Platon'u kendisinin gerçek Sokratesçi öğretiyi açıkladığına inandırmasına pekâlâ yol açmış olabilir; bkz. Bölüm 10/Not 56-57'nin karşılık olduğu metin).

(3) Rousseau, Platon'dan kurumları sınıflandırmasını devralmıştır (*Toplum Anlaşması*, Kitap II, böl. VII, Kitap III, böl. III, vd.; ayrıca karş. böl. X). Bununla birlikte, öyle anlaşılıyor ki, Platoncu bir ilkel toplum İdeasını canlandırırken direkt olarak Platon'dan etkilenmemiştir. (Karş. yine de, Bölüm 6/Not 1 ve Bölüm 9/Not 14); fakat İtalya'da Platoncu *Renaissance*'ın doğrudan bir ürünü Sanazzaro'nun Yunanlı (Dorik) dağ çobanlarının kutsanmış ilkel toplumu gibi Platoncu bir düşünce canlandıran, çok etkili *Arcadia*'sı olmuştur. (Platon'un bu düşüncesi için karş. bu bölümde not 32'nin karşılık olduğu metin). Dolayısıyla, *Romantiklik* (ayrıca karş. Bölüm 9) gerçekten de tarihî olarak Platonculuğun bir ürünüdür.

(4) Comte ile Mill'in Hegel ile Marx'ın modern tarihsicilikleri, Giambattista Vico'nun *Yeni Bilim*'deki (1725) tanrıcı [*theistik*] tarihsiciliğinden pek çok etkilenmiştir: Vico'nun kendisini ise, St. Augustine'in *De Civitata Dei*'si ve *Maehiavelli*'nin *Livius Üstüne Konuşmalar*'ıyla birlikte, kuşkusuz, Platon da etkilenmiştir. Tıpkı Platon gibi (karş. Bölüm 5), Vico da bir şeyin "doğasını" o şeyin "kaynağı" ile özdeş saymış (karş. *Opere*, Ferrari'nin ikinci bas., 1852-4, cilt V, s. 99) ve bütün ulusların, tek bir evrensel yasa uyarınca, aynı gelişme sürecinden geçmek zorunda olduklarına inanmıştır. Bundan ötürü onun "uluslar"ının (Hegel'inkiler gibi), Platon'un "şehirler"iyle Toynbee'nin "Uygarlık"ı arasındaki halkalarından biri olduğu söylenebilir.

12. *(53b)* Karş. *Devlet* 549c/d; öteki aktarmalar op. cit., 550d/e'den, sonra da op. cit., 551a/b'dendir.

13. *(54a)* Karş. op. cit., 556e. (Bu pasaj, Bölüm 10/Not 12'ye götüren metinde aktardığımız, Thukydides, III, 82-4 ile karşılaştırılmalıdır). Bir sonra aktarılan parça, op. cit., 557a'dır.

14. *(54a)* Perikles'in demokratik programı için bkz. Bölüm 10/Not 31'e karşılık olan metin, Bölüm 6/Not 17 ve Bölüm 10/Not 34.

15. *(54b)* Adam, düzenlediği *The Republic of Plato* basımı, cilt II, 240, steph. 559d22'ye notu. (Aktarılan ikinci parçadaki italikler benimdir). Adam, "resmin, kuşkusuz bir parça abartılmış" olduğunu kabul etmekte, fa-

kat kendisinin esas itibarıyla, bunun "bütün zamanlar için" doğruluğuna inandığından kuşkulanmamıza pek yer bırakmamaktadır.

16. *(54b)* Adam, *loc. cit.*

17. *(54c)* Aktarılan bu parça *Devlet* 560d'dendir (bu ve bundan sonraki parça için, karş. Lindsay çevirisi); sonra yapılan iki aktarma aynı eser 563a/b ve d'dendir. (Ayrıca bkz. Adam'ın 563d25'e notu). Platon'un burada, *Devlet*'in öteki bölümlerinde şiddetle saldırılan özel mülkiyet kurumuna, doğruluğuna hiç itiraz edilmeyen bir adâlet ilkesiymiş gibi dayanması anlamlıdır. Öyle anlaşılıyor ki, satın alınan mal bir köle olunca, alıcının yasaya uygun hakkını anmak yetmektedir.

Demokrasiye karşı bir başka saldırı da, "hiç kimsenin yaşamı ı ilk yıllarını soylu oyunlarla geçirmedikçe iyi bir adam olarak büyüyemeyeceği" yolundaki eğitim ilkesini "ayak altında çiğnemesi"dir. (*Devlet* 558b; bkz. Lindsay çevirisi; karş. Bölüm 10/Not 68). Ayrıca, Bölüm 6/Not 14'te aktarılan eşitlikçiliğe karşı saldırılara da bakınız.

Sokrates'in genç arkadaşlarına karşı tutumu için, ilk diyaloglarından çoğuna, ayrıca Sokrates'in "genç adamın eleştirisini hoş, nazik ve saygılı bir tavırla dinlediği"nin anlatıldığı *Phaidon*'a bakınız. Platon'un, bununla çelişen tutumu için ise, bkz. Bölüm 7/Not 19-21'e götüren metin; ayrıca, H. Cherniss'in *The Riddle of the Early Academy* (1945) adı altında çıkan son derece değerli konferansları, özellikle s. 70 ve 79 (Parmenides 135c/d üstüne); karş. Bölüm 7/ Not 18-12 ve metin.*

18. *(55b)* Kölelik (önceki nota bakınız) ve Atina'daki köleliğe karşı hareket, ileride Bölüm 5 (not ve ona götüren metin), 10 ve 11'de daha fazla tartışılacaktır. Platon gibi, Aristoteles de (örneğin, *Politika* 1313b11 ile 1319b20'de ve *Atina Anayasası* 59, 5'te) Atina'nın kölelere karşı özgürce davranışına tanıklık etmektedir; Düzmece-Ksenophon ["Yaşlı Oligarkh"]un da tanıklığı aynı yöndedir (karş. onun yazdığı *Atina Anayasası* I, 10 vd).

19. *(55b)* Karş. *Devlet* 577a vd.; Adam'ın 577a5 ve b12'ye notlarına bakınız. (*op. cit.*, cilt II, 332 vd).

20. *(55b) Devlet* 556e; karş. Bölüm 10/Not 63.

21. *(55c)* Karş. *Devlet Adamı* 301c/d. Platon aşağı düzeyden altı devlet tipi ayrımlamakla birlikte, yeni terimler getirmemektedir; "monarşi" (ya da "krallık") ve "aristokrasi" adları –*Devlet Adamı*'ndaki gibi, aşağı düzeyden devletlerin nispeten iyi biçimleri için değil– eh iyi devletin kendisi için kullanılmıştır.

22. *(55c)* Karş. *Devlet* 544d.

23. *(55c)* Karş. *Devlet Adamı* 297c/d: "Benim anlattığım yönetim, bütün yönetimlerin tek gerçek aslı ise, o zaman" ("Bunun ancak kopyaları" olan; karş. 297b/c), "ötekiler onun yasalarını kullanmalı ve bu yasaları yazıya dökmelidirler; onları korumanın tek yolu budur." (Karş bu bölüm/Not ve Bölüm 7/Not 18). "Yasaların herhangi bir biçimde çiğnenmesi ölüme ve en sert cezalara çarptırılmalıdır; bu çok doğru ve iyi bir ilkedir, ama besbelli, ancak ikinci sıradan en iyi bir şeydir," (Yasaların aslı için, karş. bu bölüm/Not 32 (I, a) ve Bölüm 3/Not 17" (2).) 300e/301a ve devamında da şunları okuyoruz: "Bu aşağı düzeyden yönetimlerin gerçek yönetime en yakın olmalarının yolu... bu yazılı yasa ve gelenekleri izlemeleridir... Zenginler yönetir ve gerçek Formu taklit ederlerse, yönetime aristokrasi denir; ama (eski) yasalara kulak asmazlarsa, o zaman da oligarşi" vb. Sınıflama ayracı olarak, soyutça, yasalı ya da yasasız olmanın değil de, asıl yahut yetkin devletin eski kurumlarını muhafaza etmenin alındığına önemle dikkat etmelidir. (Bu, "yasanın üstünlüğü" olup olmadığı ya da örneğin, ayak takımının üstün olup olmadığı gibi bir ana ayrım yapan Aristoteles'in *Politika*'sıyla (1292a) çatışma durumundadır).

24. (56a) *Kanunlar* 709e-714a arasındaki parçada *Devlet Adamı*'na birçok dokundurmalar vardır; örneğin, Herodotos III, 80-82'nin ardından giderek *yöneticilerin sayısını* sınıflandırma ilkesi olarak ortaya koyan 710e; 712c ve d'deki yönetim biçimlerinin sıralanmaları; 713b vd., yani "şimdiki devletlerimizden en iyilerinin taklidi oldukları" Kronos çağındaki yetkin devlet efsanesi. Bu dokunmalar karşısında, Platon'un tiranlık Ütopyacı deneyler için elverişlidir teorisinin *Devlet Adamı*'ndaki (ve de *Devlet*'teki) hikâyenin bir çeşit devamı olarak anlaşılmasını istediğinden benim pek kuşkum kalmıyor. – Bu paragrafta aktarılan parçalar *Kanunlar* 709e ve 710c/d'dendir; "*Kanunlar*'daki, yukarıda aktarılan sözler" bu bölüm/Not 3'e götüren metinde verilmiş olan 797'dir. (E. B. England'ın hazırladığı *The Laws of Plato* (1921) basımında, bu parça için eklediği notta "değişim herhangi bir şeyin... gücünü bozucudur" sözünü Platon'un ilkesi saymasına ve bundan, değişimin kötülüğün de gücünü bozacağı sonucunu çıkarmasına katılıyorum; fakat onun "kötüden değişim"in, yani iyiye değişimin bir ayrık olarak gösterilmesi gerekmeyecek kadar kendiliğinden belli olduğu görüşüne katılmıyorum; Platon'un değişimin kötü doğası üstüne doktrini bakımından, bu hiç de kendiliğinden belli *değildir*. Ayrıca gelecek nota da bakınız).

25. *(56b)* Karş. *Kanunlar* 767b/c (karş. Not 6'ya götüren metinde aktarılan 676a). Platon'un "değişim bozucudur" öğretisine rağmen (karş. geçen notun sonu), E. B. England değişim ve devrim, hakkındaki bu

parçaları iyimser ya da ilerici bir anlam vererek yorumlamaktadır, Platon'un araştırdığı şeyin "'siyasal canlılığının sırrı' diyebileceğimiz" bir konu olduğunu önermektedir. (Karş. op. cit., cilt I, 344). Ve (bozucu) değişimin gerçek nedeninin aranmasıyla ilgili olan bu parçayı "bir devletin *gerçek gelişiminin*, yani *yetkinliğe doğru ilerleyişinin* neden ve doğası" yolunda bir arayış diye yorumlamaktadır. (İtalik harfler onundur; karş. cilt I, 345). Bu yorumlama doğru olamaz, çünkü söz konusu parça bir siyasal çöküş hikâyesinin giriş kısmıdır; fakat Platon'u idealleştirme ve onu bir ilerici olarak gösterme yöneliminin, böylesine üstün bir eleştiriciyi bile kendi bulgusuna –yani, Platon'un değişimi bozucu saydığını bulmasına– karşı ne kadar kör edebildiğini ortaya koymaktadır.

26. *(56c)* Karş. *Devlet* 545d (bkz. ayrıca paralel 465b parçası). Bir sonraki aktarma, *Kanunlar* 683e'dendir. (Adam, hazırladığı *Devlet* basımındaki cilt II, 203, 545d21'e notunda *Kanunlar*'ın bu parçasına değinmektedir). England da, kendi hazırladığı *Kanunlar* basımında cilt I, 360 vd., 683e5'e notunda *Devlet* 609a'ya atıf yapmakta, fakat 545d'den de 465b'den de söz etmemektedir ve buradaki değinmenin "önceki bir tartışmayla ya da yitirilmiş bir diyalogdaki bir tartışmayla" ilgili olduğunu varsaymaktadır. Platon, ele alman konulardan bazılarının buradaki tartışmacılar tarafından evvelce de tartışılmış olduğu yolundaki yapma bir ifadeyle niçin *Devlet*'i anlatmak istiyor olmasın, bunu anlayamıyorum. Comford'un dediği gibi, Platon'un son diyaloglar grubunda "bu konuşmaların gerçekten yapıldığını göstermek için özel bir gayret harcanmaz"; Cornford, Platon'un "edebiyat olsun diye kendi çizdiği tabloların esiri olmadığı"nı söylemekte de haklıdır. (Karş. Cornford, *Plato's Cosmology*, s. 5 ve 4). Platon'un devrimler yasası, ondan yararlanmaksızın V. Pareto tarafından da yeniden keşfedilmiştir; karş. *Treatise on General Sociology* § 2054, 2057, 2058. (§ 2053'in sonunda, bir tarihi durdurma teorisi de vardır). Bu yasayı, Rousseau da yeniden keşfetmiştir. (*Toplum Anlaşması*, Kitap III, bölüm X).

27. *(57a)* (1) Platon'un *Timaios*'un başındaki özette, en iyi devletin tarihî olmadığını bildiği özelliklerinden, bilhassa filozofların yönetiminden söz etmesi ve *Devlet*'in VIII'inci kitabında en iyi devletin yöneticilerini Pythagorasçı sayı -mistikliği eğitimini görmemiş sayması kayda değer olabilir; yöneticilerin bu meselelerde bilisiz olduklarını söyleyen Devlet 546c/d ile karşılaştırınız. (Ayrıca, Kitap VHI'deki en iyi devletin de, Adam'ın dediği gibi Kitap V-VII'deki şehir –göğün ideal devleti– tarafından aşılabileceğini savunan *Devlet* 543d/544a ile karşılaştırınız).

Cornford, *Plato's Cosmology* adlı kitabında (s. 6 vd)., Platon'un tamamlanmamış üçlüsü *Timaios-Kritias-Hermokrates*'in ana çizgilerini ve içindekilerini yeniden-toparlamakta ve bunların *Kanunlar*'daki tarih bölümlerine (Kitap III) nasıl bağlandığını göstermektedir. Öyle sanıyorum ki, bu yeniden-toparlama, benim Platon'un dünya görüşü temelinde tarihîdir, onun "nasıl türediği" (ve nasıl çürüdüğü) ile ilgilenmesi de İdealar teorisine bağlıdır, hatta ona dayanmaktadır, deyişim için değerli bir doğrulama oluyor. Fakat, durum böyleyse, o zaman da *Devlet*'in ileriki kitaplarında "(şehrin) gelecekte nasıl gerçekleştirilebileceği sorusundan başlandığı ve daha aşağı düzeyden siyaset biçimlerine doğru mümkün olan gerileme şemasının çizildiği" görüşünü kabul etmemiz için neden yoktur (Cornford, *op. cit.*, 6; italik harfler benim); bunun yerine Platon'un bitirilmemiş üçlemeden *Timaios*'ta ve *Kanunlar*'da kendi kendine üstlendiği büyük ödeve uygun olarak, *Devlet*'in VIII, ve IX'uncu kitaplarına, *Kanunlar*'ın Üçüncü Kitabıyla yakın paralellikleri açısından, *geçmişteki* ideal şehrin gerçek gerileyişinin sadeleştirilmiş bir tarih şeması ve var olan devletlerin kaynakları üstüne bir açıklama diye bakmamız gerekir.

(2) Paragrafın daha ilerisinde, benim Platon'un "elinde gerekli verilerin bulunmadığını besbelli bildiği" hakkındaki sözümle ilgili olarak, bkz. örneğin *Kanunlar* 683d ve England'ın 683d'ye notu.

(3) Aynı paragrafta daha sonra, benim Platon için Girit ve Sparta toplumlarının taşlaşmış ya da *donduruImuş* biçimler olduğunu farkettiğini söyleyişime (ve bir sonraki paragrafta da Platon'un en iyi devleti sadece bir sınıf devleti değildir, bir *kast devletidir de* deyişime) şunlar eklenebilir. (Ayrıca karş. bu bölüm/Not 20 ve Bölüm 10/Not 24).

(4) Kanunlar 797d'de (bu bölümün 3'üncü notuna götüren metinde aktardığımız England'ın "önemli açıklama" dediği sözlerin girişinde), Platon apaçık belirtmektedir ki, Giritli ve Spartalı konuşmacıları ülkelerindeki toplumsal kurumların "durdurulması" olma niteliklerinin bilincindedirler; Giritli konuşmacı Klinias, bir devletin eskilik niteliği üstüne bir övgü dinlemeye hazır olduğunu ısrarla belirtir. Biraz sonra (799a), aynı konudan ayrılmadan, Mısır'da uygulanan kurumların gelişmesini durdurma yöntemine dolaysız bir gönderme yapılmaktadır; bu, besbelli, Platon'un Girit'le Sparta'da Mısır'dakine benzeyen, her türlü toplumsal değişimi durdurma yolunda bir eğilim gördüğünün açık bir işaretidir.

Bu bakımdan, *Timaios*'taki bir parça (bkz. özellikle 24a/b) önemli görünmektedir. Platon bu parçada (a) *Devlet*'tekine çok benzeyen bir sınıf bölünmesinin, tarih-öncesi gelişiminin çok eski bir döneminde Atina'da var olduğunu ve (b) bu kurumların Mısır'daki kast sistemine yakından benzediğini göstermeye çalışmakta ve hatta oradaki durdurulmuş kast kurumlarının antik Atina devletinden geldiğini belirtmek-

tedir. Böylelikle, Platon kendisi, *Devlet*'in ideal eski ve yetkin devletinin bir kast devleti olduğunu dolaylı yoldan açıklamaktadır, *Timaios*'un ilk açımlayıcısı olan Crantor'un, iki kuşak sonra Platon'un Atina geleneğini terketmek ve Mısırlıların izleyicisi olmakla suçlandırıldığını kaydetmesi ilginçtir. (Karş. Gomperz, *Greek Thinkers*, Almanca basımı, II, 476).. Grantor, belki, Bölüm 13/Not 3'te aktardığımız İsokrates, *Busiris*, 8'e değiniyordur.

Devlet'teki kastlar sorunu için, ayrıca bkz. bu bölüm/Not 31 ve 32, I, d), Bölüm 6/Not 40 ve Bölüm 11-14. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, s. 269 vd. Platon'un bir kast devletini tuttuğu görüşünü kuvvetle reddetmektedir.

28. *(38a)* Karş. *Devlet* 416a. Bu problem, bu bölüm/Not 35'e götüren metinde daha tam olarak ele alınacaktır. (Gelecek bölümde anılan Kast sorunu için bkz. bu bölüm/Not 27 (3) ve 31.

29. *(58b)* Platon'un "bayağı pazaryeri kavgaları" eden vb. avam için yasama yapmaya karşın öğüt vermesi hakkında bkz. *Devlet* 425b-427a/b; özellikle 425d/e ve 427a. Bu parçalar, tabiî, Atina demokrasisine ve Bölüm 9'daki anlamıyla, her çeşit "bölük pörçük" yasamaya saldırmaktadırlar.

Bunun böyle olduğunu Comford da görmüştür: *The Republic of Plato* (1941); çünkü, Platon'un ütopyacı yapıcılığı salık verdiği bir parçaya "tuval-temizleme"yi ve romantik bir radikalizmi öğütleyen *Devlet* 500d vd.; karş. Bölüm 9/Not 12 ve metin) notunda, "425e'de acı acı alaya alman bölük pörçük reform yaklaşmasını bununla karşı karşıya koyun..." demektedir. Comford, anlaşılan, bölük pörçük reformları beğenmeyip, Platon'un metotlarını yeğinlemektedir; fakat, onun, Platon'un niyetleri hakkındaki yorumu, benim yorumumla tıpa tıp çakışıyor gibidir.*

Bu paragrafta daha sonra yapılan dört aktarma, *Devlet* 371d/e, 463a/b ("destekleyenler" ve "işverenler"), 549a ve 471b/c'dendir. Adam (op. cit., cilt I, 97, 371e32'ye notunda), "Platon, şehrinde köle emekçiliği kabul etmez, belki barbarlar dışında" demektedir. Platon'un *Devlet*'te (469b/c) Yunanlı savaş tutsaklarının köle yapılmasına karşı durduğunu teslim ediyorum; fakat Platon az sonra (471b/c'de) barbarların Yunanlılarca, özellikle en iyi şehrinin yurttaşları tarafından köle edilmelerini öğütlemektedir. (Tarı'nın görüşünün de böyle olduğu anlaşılıyor; karş. Bölüm 15/Not 13 (2).) Üstelik Platon, Atina'daki köleliğe karşı harekete şiddetle saldırmış ve konusu köle olunca, yasal mülkiyet hakkı üstünde ısrarla durmuştur. (Karş. bu bölüm/Not 17 ve 18'e götüren metin). Bu notun çıktığı paragrafta aktarılan üçüncü parçanın da (*Devlet* 548e/S49a) gösterdiği gibi, Platon en iyi şehrinde köleliği kaldırmamıştır. (Ayrıca, kaba ve bayağı kimselerin en iyi kişiye köle olmaları gerektiğini savunduğu *Devlet* 590c/d'ye de bakınız). Dolayısıyla, A. E. Taylor (Plato adlı kitabında: 1908 ve 1914, s. 197 ve 118) iki kez, Platon'un dediklerinden "toplulukta herhangi bir köle sınıfı bulunmadığı" anlamının çıktığını söylemekle yanılmaktadır. Taylor'un *Plato: The Man and His Work* (1926) adlı kitabındaki benzer görüşleri için, karş. bu bölüm/Not 27'nin sonu.

Bana öyle geliyor ki, Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki köleliği ele alışı, *Devlet*'teki tavrına bir hayli ışık tutmaktadır. Çünkü, burada da kölelerden pek söz etmez, ama devletinde köleler bulunacağını besbelli varsayar. (289b/c'deki, "köleler dışında, her türlü evcil hayvan mülkiyeti"nin önceden ele alınmış olduğuyla ilgili karakteristik sözüne ve yine bunun kadar karakteristik olan, 309a'daki gerçek krallığın "bilisizliğin çamurunda ve zelil bir aşağılık içinde yuvarlananları köle ettiği" sözüne bakınız). Platon'un köleler üstünde pek bir şeyler söylememesinin nedeni, 289c ve devamından, özellikle 289d/e'den apaçık anlaşılmaktadır. Kölelerle, emekçiler, esnaflar, tüccarlar gibi "öteki uşaklar" (yani, para kazanan bütün "adi" insanlar; karş. Bölüm 11/Not 4) arasında büyük bir ayrım gözetmemektedir; köleler berikilerden yalnızca "satın alma yoluyla edinilen uşaklar" olmaları dolayısıyla ayrılırlar. Bir başka deyişle, Platon, aşağı doğmuşlardan o kadar yukarıdadır ki, bu gibi ince ayrımlarla uğraşmasına değmez. Bütün bunlar *Devlet*'e çok benzemektedir, ancak biraz daha açıktır. (Ayrıca bkz. Bölüm 8/Not 52 (2).)

Platon'un köleliği *Kanunlar*'daki ele alışı için, bkz. özellikle G. R. Morrow, 'Plato and Greek Slavery' (*Mind*, Yeni Seri, cilt 48, 186-201; ayrıca bkz. s. 402); Morrow'un makalesi, bu konu üstünde yetkin ve eleştirici bir inceleme olup, çok yerinde bir sonuca varmaktadır; ancak yazar, benim görüşümce, yine de bir parça Platon'dan yana taraf tutuyor. (Belki, bu yazının kusuru, Platon'un zamanında kölelik-aleyhtarı bir hareketin adamakıllı gelişmekte olduğunu yeterince belirtmemesidir; karş. Bölüm 5/Not 13).

30. *(59b)* Burada aktarılan parça, Platon'un *Timaios*'taki *Devlet*'i özetleyişindendir (18c/d). – Kadın ve çocuk ortaklığı önerisinin yeni bir şey olmadığı yolundaki sözlerimi karş. Adam'ın hazırladığı *The Republic of Plato* basımı, cilt I, s. 292 (457b'ye not vd). ve s. 308 (463c17'ye not), ayrıca s. 345-55, özellikle s. 354; Platon'un komünizmindeki Pythagorasçı unsur için, karş. *op. cit.*, s. 199, 416d22'ye not. (Değerli madenler için bkz. Bölüm 6/Not 34; Platon'la onu izleyenlerin komünistlik ilkesi için Bölüm 5/Not 29 (2) ve orada anılan parçalar).

31. *(60a)* Aktarılan parça, *Devlet* 434b/c'dendir. Platon bir kast devleti istemek için uzun bir süre çekingenlik göstermiştir. Bu dediğim, sözkonusu parçadan önceki "önsöz"den ayrıdır (o önsözü Bölüm 6'da tartışacağız; karş. Bölüm 6/Not 24 ve 40); çünkü, 415a vd.'nda bu meselelerden ilk kez söz açtığı zaman, aşağı sınıflarda "altın ve gümüş karışmış" (415c), yani, yukarı sınıf kanı ve erdemi bulunan "çocuklar doğduğu" takdirde, aşağıdan yukarı sınıflara yükselmeye izin verilecekmiş gibi konuşur. Fakat, 434b/d'de ve hatta daha açık olarak 547a'da bu izin, edimsel olarak kaldırılır; 547a'da, üstelik madenlerin herhangi bir karışımının devlete zarar verecek bir kirlenme olduğu da açıklanır. Bkz. ayrıca, Bölüm 8/Not 11-14'e götüren metin (ve bu bölüm/Not 27 (3)).

32. (61a) Karş. *Devlet Adamı* 271e. *Kanunlar*'da ilkel göçebe çobanlar ve patriarkhları hakkındaki parçalar, 677e-680e'dir. Aktarılan parça da *Kanunlar* 680e'dir. Bundan sonra verilen parça, Topraktan-Doğmuşluk Mithosundandır: *Devlet* 415d/e. Paragrafın sonundaki aktarma ise, *Devlet* 440d'dendir. – Bu notun çıktığı paragraftaki bazı düşüncelere birtakım açıklamalar eklemek gerekli olabilir.

(1) Metinde deniyor ki, "yerleşme"nin nasıl olduğu pek kesinlikle açıklanmamıştır. *Kanunlar*'da da *Devlet*'te de, önce (bkz. aşağıda (a) ve (c)) bir çeşit sözleşme ya da toplum anlaşması (toplum anlaşması için, karş. Bölüm 5/Not 29 ve Bölüm 6/Not 43-54 ve metin), sonra da (bkz. aşağıda (b) ve (c)) zorla bir boyun-eğdirtme sözünü işitiriz.

(a) *Kanunlar*'da türlü dağ çobanı kabileleri, birleşip daha geniş savaş sürüleri meydana getirdikten sonra ovalarda yerleşirler – yasaları da kendilerine kralca güçler verilen hakemlerin ulaştığı bir sözleşme ya da anlaşmayla ortaya çıkar (681b ve c/d; 681d'de anlatılan yasaların kaynağı için karş. Bölüm 3/Not 17 (2)). Ama Platon, bu noktada kaçamak yapmaya başlamaktadır. Bu sürülerin Yunanistan'da nasıl yerleştiklerini ve Yunan şehirlerinin nasıl kurulduğunu betimlemeye girişmek yerine, Platon, Homeros'un Troya'nın kuruluşu ve Troya savaşı hikâyesine dönmektedir. Platon, oradan demektedir, Akhaialılar, Dorialıar adı altında döndüler ve "hikâyenin gerisi... Lakedaimonia tarihinin bir parçasıdır" (682e), "çünkü Lakedaimonia yerleşmesine ulaştık" (682e/683a). Buraya değin, bu yerleşmenin biçimi hakkında herhangi bir şey öğrenmiş değiliz ve bundan sonra da, hemen (683c/d'deki) metinde andığımız "işaretse varıncaya dek süren yeni bir sapma gelmektedir. (Platon'un kendi de, "tartışmanın dönüşlü yolu"ndan söz eder). Bkz. (b).

(b) Metinde yer alan, Peloponnesos'taki Dorialı "yerleşme"sinin, aslında şiddet yoluyla bir boyun-eğdirme olduğu hakkında bir işaret buluşumuzla ilgili söz, Platon'un gerçekten Sparta üstüne ilk tarihî görüşlerini açıklamaya giriştiği *Kanunlar* (683c/d)'a değinmektedir. Platon, bütün Peloponnesos'un Dorialılarca "edimsel olarak boyunduruk altına alındığı" zamandan başladığını söylemektedir. Meneksenos'ta (bu diyalogun Platon'un olduğundan zor kuşkulanılır; karş. Bölüm 10/Not 35) 245c'de, Peloponnesosluların (Grote'nin dediği gibi; karş. *Plato*, III, s. 5) "dışarıdan gelme göçmenler" olduğuna bir dokundurma vardır.

(c) *Devlet*'te (369b) şehir, anlaşma teorisine uygun olarak, işbölümünün ve işbirliğinin sağlayacağı yararları göz önünde tutan emekçiler tarafından kurulur.

(d) Fakat, daha sonra (*Devlet* 415d/e'de; metnin bu paragrafında aktarılan parçaya bakınız) hayli esrarlı bir kökenden gelen bir savaşçı sınıfının –"topraktan-doğmuşlar"ın– yengin istilâsının anlatımıyla karşılaşıyoruz. Bu tasvirin can alıcı bölümü, topraktan-doğmuşların ordugâhlarını kurmak üzere, "içeridekileri baskı altında tutmak için" yani, o zaman şehirde yaşamakta olanları, bir başka deyişle, şehir nüfusunu baskı altında tutmak için en uygun yeri bulmak amacıyla çevrelerine bakmaları gerektiğini anlatmaktadır.

(e) *Devlet Adamı*'nda (271a vd). bu "topraktan-doğmuşlar" yerleşme-öncesi döneminin pek eski göçebe dağ çobanlarıyla özdeşleştirilmektedir. Karş. ayrıca *Şölen*'deki topraktan-doğma çekirgelere yapılan dokundurma; karş. Bölüm 3/Not 6 (4) ve Bölüm 8/Not 11 (2).

(f) Özetle, öyle anlaşılıyor ki, Platon'un besbelli nedenlerden ötürü esrar perdesine büründürmeyi yeğlediği Dorialı istilâsı hakkında hayli açık bir fikir vardı. Yine öyle anlaşılıyor ki, istilâ eden savaşçı sürülerinin göçebe çıkışlı olduklarına dair de bir gelenek yaşıyordu.

(2) Metnin bu paragrafında daha, sonra geçen, Platon'un yönetme, çobanlık etmedir olgusu üstündeki "sürekli ısrarı" ile ilgili görüşü, örneğin şu pasajlarla karşılaştırınız; *Devlet* 343b, fikrin ilk kez ortaya konuşu; 345c vd., iyi çoban benzetmesi içinde, bu fikrin araştırmanın merkez konularından biri oluşu; 375a/376b, 404a, 415b/e, 459a/460c ve (Bölüm 5/Not 30'da aktarılan) 466c/d, yardımcıların çoban köpeklerine benzetilmesi ve türetilmeleriyle eğitilmelerinin de bu benzetme uyarınca tartışılması; 416a vd., devletin dışındaki ve içindeki kurtlar sorununun getirilmesi; karş. ayrıca, bu fikrin birçok sayfa boyunca sürdürüldüğü *Devlet Adamı*, özellikle 261d/276d. *Kanunlar*'dan da Platon'un Kyros hakkında, oğulları için, "sığırlar ve koyunlar ve birçok insan ve başka hayvan sürüleri" edindiğini söylediği parçayı

(694e) gösterebilirim. (Karş. ayrıca *Kanunlar* 735 ve *Theaitetos* 174d).

(3) Bütün bunlarla, ayrıca karş. A. J. Toynbee, *A Study of History*, özellikle cilt III, A. H. Lybyer'in *The Government of the Ottoman Empire* vb. adlı kitabına değinen s. 32 (n. 1), 33 (n. 2), 50-100; daha da özellikle, Toynbee'ye borçluyum, özellikle "insan sığırı", "insan sürüsü" ve "insan bekçi-köpekleri" üstüne, s. 94, n. 2) görüşleri. Toynbee'nin parlak fikirleri beni pek çok kışkırttı, benim yorumlarımı destekliyor gibi gördüğüm görüşü de benim için büyük bir yüreklendirme öğesi oldu; bunların değerini, Toynbee ile benim temel varsayımlarımızın anlaşmaz göründükleri ölçüde daha da yüksek buluyorum. Üstelik, kitabımda kullandığım birçok deyimi de Toynbee'ye borçluyum, özellikle "insan sığırı", "insan sürüsü" ve "insan bekçi-köpeği"ni.

Toynbee'nin *Tarih İncelemesi* (*Study of History*), benim görüş açımdan, tarihsicilik dediğim şeyin bir örneğidir; onunla temel anlaşmazlığımı belirtmek için de bundan fazla bir şey söylemem gerekmez; birtakım özel anlaşmazlık noktaları da çeşitli yerlerde tartışılmıştır. (Karş. bu bölüm/Not 43 ve 45 (2), Bölüm 10/Not 7 ve 8, Bölüm 24; ayrıca, Bölüm 24'te ve *The Poverty of Historicism*, s. 110 vd.'nda Toynbee'yi eleştirisini). Fakat bu kitap, ilgi çekici ve kışkırtıcı düşüncelerin bir hazinesidir. Platon hakkında, Toynbee, benim kabul ettiğim birçok noktada ısrarla duruyor, özellikle Platon'un en iyi devletinin onun içinde yaşadığı toplumsal devrimlerden ve her türlü değişimi durdurmak isteğinden kaynak aldığını ve bu devletin bir çeşit durdurulmuş Sparta olduğunu (Sparta'nın kendi de zaten durdurulmuştu) söylüyor. Anlaştığımız bu noktalara rağmen, Platon'u yorumlamada bile Toynbee'nin görüşleriyle benimkiler arasında temel bir anlaşmazlık vardır. Toynbee, Platon'un en iyi devletini tipik bir (tepkici/reaksiyoner) Ütopya saymaktadır; bense onun büyük bölümünü, Platon'un değişim hakkındaki genel teorisine de bağlayarak, yeniden ilkel bir toplum biçimi kurma yolunda bir girişim diye yorumluyorum. Toynbee'nin, bu notta ve bu notun çıktığı metinde ana çizgileri verilen, benim Platon'daki yerleşmeden önceki dönemin ve yerleşmenin kendisinin hikâyesini yorumlayışıma katılacağını da sanmıyorum: Çünkü, Toynbee, "Sparta toplumu göçebelik aslından gelmiyordu" (*op. cit.*, cilt III, 80) demektedir. Toynbee, Sparta toplumunun özel karakteri üstünde kuvvetle ısrar etmekte *(op. cit.*, cilt III, 50 vd). ve bu toplumun gelişmesinin, 'insan sığırlarını baskı altında tutmak için gösterilen insanüstü bir çabayla durdurulduğunu söylemektedir. Fakat, bana öyle geliyor ki, Sparta'nın özel durumu üstündeki bu ısrar, Platon'un o kadar ilginç bulduğu (*Devlet* 544c; *Kanunlar* 683a) Sparta ile Girit'in kurumları arasındaki benzerlikleri anlamamızı güçleştirir. Bence, bunlar ancak çok eski –kesinlikle, Spartalıların ikinci Messania savaşındaki (yaklaşık olarak M.Ö. 650-620; Toynbee, *op. cit.*, cilt III, 53) çabalarından bir hayli daha eski– kabile kurumlarının durdurulmuş biçimleri diye açıklanabilirler. Sözünü ettiğimiz kurumların yaşamaya devam etme koşulları bu iki yerde öylesine farklı olmuştur ki, benzerlikleri ilkel olmalarını destekleyen önemli bir kanıttır ve bu durum, aralarından yalnız birini etkilemiş bir faktörle yapılan açıklamayı zayıflatır.

Dorialılar Yerleşmesinin sorunları için, bkz. ayrıca R. Eisler'in *Cau-casia*'daki (cilt V, 1928) yazısı, özellikle "Hellenler" teriminin "yerleşenler" ve "Grekler"in de "otlatıcılar" –yani, sığır-yetiştiricileri ya da göçebeler– diye çevrildiği, s. 113/Not 84. Aynı yazar, Tanrı-Çoban fikrinin Orphik kaynaktan geldiğini göstermektedir. (*Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, 1925, s. 58, Not 2). Aynı yerde, Tanrı'nın çoban köpekleri (*Domini Canes*) de anılmaktadır. *

33. *(62a)* Platon'a eğitimi bir mali olanak sorunu olmaktan çıkarma düşüncesinin onurunu veren birtakım, heyecanlı eğitimciler, eğitimin Platon'un devletinde bir sınıf ayrıcalığı olması gerçeğini görmezlikten gelmişlerdir; onlar, kötü olan şeyin kendi başına sınıf ayrıcalığı olduğunu ve bu aynalığın para sahibi olmaya mı, yahut egemen smıf üyeliğini belirleyen herhangi bir başka ayraca mı dayanmasının nispeten önemsiz sayılabileceğini görmemişlerdir. Karş. Bölüm 7/Not 12 ve 13 ve metin. Silâh taşımayla ilgili olarak da, ayrıca bkz. *Kanunlar* 753b.

34. (62a) Karş. *Devlet* 460c. (Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 31). Platon'un bebek-öldürmeyi öğütlemesi hakkında bkz. Adam. *op. cit.*, cilt I, s. 299, 460c18'a not ve s. 357 vd. Adam haklı olarak, Platon'un bebek-öldürmeden yana olduğunda ısrar etmekle birlikte ve bu gibi korkunç bir usûlü "onaylamaktan Platon'u sıyırma" yolundaki bütün girişimleri "alâkasız" diye reddetmesine rağmen, kendisi "bu uygulamanın eski Yunan'da pek yaygın olduğu"na işaret ederek, Platon'u mazur göstermeye çalışmaktadır. Söz konusu yaygın uygulama, Atina için doğru değildi. Platon durmadan Sparta barbarlığını ve ırkçılığını Perikles Atina'sının aydınlanmasına yeğlemektedir – onu, bu seçmesinden sorumlu tutmak gerekir. Sparta'daki uygulamayı açıklayan bir varsayım için bkz. Bölüm 10/Not 7 (ve metin); ayrıca orada verilen çapraz göndermelere de bakınız. Bu paragrafta aktarılan sonraki parçalardan, hayvan üretme ilkelerinin insana uygulanmasını isteyenleri *Devlet* 459b'dendir (karş. Bölüm 8/Not 39 ve metin); köpeklerle savaşçılar vb. arasındaki benzetmeyle ilgili olanları ise *Devlet* 404a; 375a; 476a/b; ve 376b'dendir. Ayrıca bkz. Bölüm 5/Not 40 (2) ve buradaki gelecek not.

35. *(62c)* Not numaralarından önceki aktarmaların ikisi de *Devlet* 375b'dendir. Sonraki ilk aktarılan parça 416a'dandır (karş. bu bölüm/Not 28); kalanlar 375c/e'dendir. Karşıt "doğalar"ı birleştirme sorunu (yalnız doğaları değil, hatta Formları bile; karş. Bölüm 5/Not 18-20 ve 40 (2) ve metin, Bölüm 8/Not 39) Platon'un sevdiği konulardan biridir. (Bu, *Devlet Adamı*'nda (283e vd). ve daha sonra Aristoteles'te ortalama doktrinine dönüşecektir.

36. (63b) Aktarılan parçalar, *Devlet* 410c; 410d; 410e; 411e/412a ve 412b' dendir.

37. (63c) *Kanunlar*'da (680b vd). Platon'un kendisi, Girit'i barbarca edebiyat bilgisizliğinden ötürü biraz alayla ele alır. Bu bilgisizlik, Giritli konuşmacının tanımadığı ve adı geçince de "yabancı ozanlar Girit'te pek az okunur" dediği Homeros'a kadar uzanır. (Spartalı konuşmacı ise, "Ama Sparta'da okunurlar" diye söze karışır). Platon'un Sparta göreneklerini yeğleyişi için, ayrıca bkz. Bölüm 6/Not 34 ve bu bölümde Not 30'a götüren metin.

38. *(63c)* Sparta'nın insan sığırlara karşı davranışı hakkında Platon'un görüşü için bkz. bu bölüm/Not 29, timokratın Platon'un kardeşi Glaukon'la oranlandığı *Devlet* 548/549a: "Ö" (Glaukon'dan) "daha sert ve müziğe daha az yatkın olurdu"; bu parçanın gerisi Not 29'a götüren metinde aktarılmıştır. – Thukydides (IV, 80), 2000 helotun kalleşçe öldürüldüklerini yazmaktadır; helotların en iyileri özgürlük vaadi ile ölüm için seçilmişlerdi. Platon'un Thukydides'i iyi bildiği, kesin gibidir, üstelik onun daha dolaysız bilgi kaynakları bulunduğundan da emin olabiliriz.

Atina'nın kölelere gevşek davranışı hakkında Platon'un görüşleri için ise, bkz. bu bölüm/Not 18.

39. *(64a) Devlet*'in kesinlikle Atina'ya-karşı ve dolayısıyla edebiyata-karşı eğilimi göz önünde tutulunca, bunca çok eğitimcinin Platon'un eğitim teorileri hakkında böylesine heyecan duymasını açıklamak biraz güç olmaktadır. Ben, ancak üç tane olası açıklama görebiliyorum: Ya o zamanki Atina'nın edebî eğitimine karşı sön derece açık düşmanlığına rağmen, *Devlet*'i anlamıyorlar; ya da düpedüz Platon'un eğitimin siyasal gücü üstündeki belagatlı ısrarı, tıpkı pek çok filozofun ve hatta bazı müzikçilerin olduğu gibi (bkz. Not 41'in çıktığı metin) onların da koltuklarını kabartıyor; yahut bunların ikisi birden oluyor.

Aynı yoldan, Yunan sanat ve edebiyatını sevenlerin, nasıl olup da Platon'da kendileri için bir yüreklendirme bulabildiklerini görmek ilginçtir – o Platon ki, özellikle *Devlet*'in Onuncu Kitabında ozanlara ve tragedya yazarlarına, bilhassa Homeros'a (ve hatta Hesiodos'a) son derece şiddetle saldırmaktadır. *Devlet* 600a, Horheros'u (Platon'un esasen, genellikle bayağı ve bozuk ahlâklı bulduğu; karş. *Devlet* 495e ve 590c; Bölüm 11/Not 4) iyi bir teknisyen yahut mekaniğin düzeyinin de altında görür; *Devlet* 600c'de ise Homeros, Sofist Protagoras ile Prodikos'un düzeyinin altına konur (ayrıca bkz. Gomperz, *Greek Thinkers*, Almanca basımı, II, 401); *Devlet* 605a/b'de de, ozanların iyi yönetilen herhangi bir şehre girmeleri yasaklanır.

Böyle olmakla birlikte, Platon'un Homeros'a saldırmaya hazırlanırken sarf ettiği cümle gibi, ("Homeros için duyulan sevgi ve hayranlık, onun hakkında söyleyeceklerimi dememe pek izin vermiyor, ama...", *Devlet* 595b), sözlerinin üstünde durmayı seçen açımlayıcıları, çoğucası, onun tutumunun bu apaçık ifadelerini atlarlar. Adam, bu noktayla ilgili olarak (595b11e notunda) "Platon'un gerçek bir duygululukla konuştuğu"nu yazmaktadır; fakat bana öyle geliyor ki, Platon'un bu sözü, yalnızca *Devlet*'te hayli bol kullanılan metotun bir örneğidir – yani, insaniyetçi fikirlere karşı esas saldırıya geçmeden önce, okuyucunun duyguları için birtakım ödünler verme metotunun (karş. Bölüm 10/ özellikle Not 65'e götüren metin).

40. *(64a)* Sınıf disiplini sağlamak amacına yönelen katı sansürcülük için, bkz. *Devlet* 377e vd. ve özellikle 378c: "Şehrimizin bekçileri olacak kimseler, birbirleriyle kavga etmeyi en ağır suç saymalıdırlar." Platon'un 376e ve devamında sansür teorisini açıklarken, bu siyasal ilkeyi birden ortaya atmayıp da, önce gerçeklikten, güzellikten vb. sözetmesi çok ilginçtir. Sansür, 595a ve devamında, özellikle 605a/b'de daha da sertleştirilmektedir. (Bkz. bir önceki not, Bölüm 7/Not 18-22 ve metin). *Kanunlar*'da sansürün rolü için bkz. 801c/d. – Ayrıca gelecek nota da bakınız.

Platon'un, müzik insandaki yırtıcı unsura karşılık yumuşak unsuru güçlendirecektir ilkesini (*Devlet* 410c/412b, bkz. bu bölüm/Not 36) unutuşuyla ilgili olarak bkz. özellikle, yumuşatacak değil de, "savaşçı olan insanlara yakışacak" müzik makamlarının istendiği 399a vd. Ayrıca bkz. gelecek not (2). – Şurasına işaret etmek gerekir ki, Platon önceden açıklanan bir ilkeyi unutmuş değildir, yalnızca tartışmasının ileride ulaşacağı bir ilkeyi göz önüne almamaktadır.

41. *(64a)* (1) Platon'un müziğe, özellikle dar anlamında müziğe karşı tutumu için, bkz. örneğin *Devlet* 397b vd.; 398e vd.; 400a vd.; 410b, 424b vd.; 546d. *Kanunlar* 657e vd.; 673a, vd; 700b vd.; 798d vd.; 801d vd.; 802b vd.; 816c. Bu tutum, temelinde, "yeni bir müzik makamına geçmek için bir değişiklik yapmaktan sakınılmak" gerektiği yolundadır; "bu, her şeyi tehlikeye atar," çünkü "müziğin tarzındaki herhangi bir

değişiklik, her zaman bütün devletin en önemli kurumlarında değişikliğe yol açar. Darnon böyle diyor, ben de ona inanıyorum." (*Devlet* 424c). Platon, burada da her zamanki gibi Sparta örneğini izlemektedir. Adam diyor ki (*op. cit.*, cilt I, s. 216, 424c20'ye not; italik harfler benimdir; ayrıca onun göndermelerine de bakınız): "Müzik ve siyaset değişiklikleri arasındaki ilgi bütün Yunan'da evrensel olarak kabul edilmişti, özellikle Timotheus'un dört yeni tel eklediği için lirine el konduğu *Sparta*'da." Sparta yönteminin Platon'u esinlediğinden kuşkulanılamaz; ama bu görüşün bütün Yunan ve hele Perikles Atina'sında evrensel olarak kabul edilmesi ise son derece olasıdır. (Karş. bu not (2).).

(2) Metinde, Platon'un müziğe karşı tutumunun (karş. özellikle, *Devlet* 398e vd). boş inanışlı ve "daha aydınlanmış bir çağdaş eleştiri" ile oranlanırsa, geri olduğunu söyledim. Aklımdaki eleştiri, adı bilinmeyen bir yazarındır: Bugün Grenfell ve Hunt'un onüçüncü parçası (*The Hibeh Papyri*, 1906, s. 45 vd). diye bildiğimiz bir söylevi (bu, bir Olimpiyat söylevi de olabilir) yazmış olan, olasılıkla V. yüzyılda (ya da IV.'nün başlarında) yaşamış bir müzikçinin eleştirisi. Bu yazarın Aristoteles tarafından (*Politika*'sındaki, Platon'un savlarından çoğunu tekrarladığı, eşit ölçüde boş inanışları dile getiren bir parçada, 1342b'de) anılan "Sokrates'i [yani, Platon'un Devlet'inin "Sokrates"ini] eleştirmiş çeşitli müzikçiler"den biri olması mümkün görünmektedir; fakat, bu adsız yazarın eleştirisi, Aristoteles'in belirttiğinden çok daha derine gitmektedir. Platon (ve Aristoteles) belli müzik makamlarının, örneğin "gevşek" İonia ve Doria makamlarının insanları yumuşak ve kadınsı kıldığına, ötekilerin, özellikle Doria makamının ise cesur yaptığına inanmışlardır. Adsız yazar bu görüşe çatmaktadır: "Diyorlar ki, bazı makamlar ılımlı, bazıları âdil, yine bazıları kahraman, bazıları da korkak insanlar türetir." Yazar, en cengâver Yunan kabilelerinden bazılarının, sözümona korkak türeten makamları kullandıklarına, öte yandan birtakım (opera söyleyen) profesyonel şarkıcıların da kahraman olduklarına dair hiçbir belirti göstermeksizin hep "kahramanlık" makamında şarkı söylediklerine işaret ederek, bu görüşün aptalca olduğunu parlak bir şekilde kanıtlamaktadır. Bu eleştiri, Platon'un bir otorite diye sık sık gönderme yaptığı Atinalı müzikçi Damon'a yöneltilmiş olabilir – Damon, (sanat eleştirmesi alanında Sparta-yanlısı bir tutumu hoşgörebilecek kadar liberal olan) Perikles'in dostlarındandı. Ama, aynı eleştiri kolaylıkla, Platon'un kendisine karşı da yöneltilmiş olabilir. Ramon için bkz. Diels5; adsız yazarla ilgili bir hipotez için da, bkz. İbid, cilt II, s. 334, not.

(3) Ben burada, müziğe karşı "gerici" bir tutuma saldırırken; belki, bu çatışımın müzikte "ilerilik"ten yana kişisel bir sempatimden esinlenmediğini belirtmem yerinde olur. Aslında, ben eski müzikten hoşlanıyorum (ne kadar eskiyse, bence o kadar iyi) ve modern müzikten (özellikle, Wagner müzik yazmaya başlayalı bestelenmiş çoğu eserlerden) kesinlikle hazzetmiyorum. Sanatta olsun, ahlâkta olsun "fütürizm"e (karş. Bölüm 22 ve Bölüm 25/Not 19) büsbütün karşıyım. Fakat, bir kimsenin beğeni ve beğenmezliklerini başkalarına zorlamasına ve bu gibi işlerde sansüre başvurulmasına da karşı duruyorum. Özellikle sanatta, nefret ettiklerimizi bastıracak ve sevdiklerimizi putlaştıracak yasa önlemleri istemeksizin, sevebilir ve nefret edebiliriz.

42. *(64b)* Karş. *Devlet* 537a ve 466e/467e.

Modern totaliter eğitimin niteliklendirilmesi, A. Kolnai, *The War Against the West* (1938), s. 318'den gelmektedir.

43. *(65a)* Platon'un, devletin – yani, merkezîleşmiş ve örgütlenmiş siyasal iktidarın bir fetihle (yerleşik bir tarımsal nüfusa, göçebe ya da avcıların boyun eğdirmesiyle) ortaya çıktığı yolundaki önemli teorisini, benim bildiğim kadarıyla (Machiavelli'nin bazı dokunmalarını saymazsak), ilk yeniden-keşfeden, anlaşma teorisinin "anlaşma bir tarih olgusudur" diyen çeşidini eleştirirken Hume olmuştur (karş. *Essays, Moral, Political and Literary*, cilt II, 1752, Deneme XII, *Baştaki Anlaşma Üstüne*): Hume, "Şu sıra var olan ya da tarihte izini bırakmış hemen bütün hükümetler" demektedir "başlangıçta ya gaspla ya fetihle ya da ikisi birden olarak kurulmuşlardır..." Ve şuna da işaret etmektedir ki, "becerikli ve cüretli bir adam..." için "bazen şiddet bazen yalan dolan yolundan giderek, kendi taraftarlarından yüz kez kalabalık olan bir halk üstünde egemenliğini kurmak... çoğucası kolaydır... Bu gibi hünerlerle birçok hükümetler doğmuştur; böbürlendikleri başlangıçtaki anlaşma da bundan başka bir şey değildir." Daha sonra, aynı teoriyi canlandıranlar, *Bir Millet Nedir?* (1882) adlı kitabında Renan ve *Ahlâkın Oluşumu*'nda (1887) Nietzsche'dir – Bkz. 1894 tarihli üçüncü Almanca basımı, s. 98. Nietzsche, "devlet"in kaynağı hakkında (Hume'a başvurmadan) şöyle yazmaktadır: "Bir sarışın hayvanlar sürüsü, savaşçı örgütlü, fetihçi bir efendi ırk... dehşet verici pençelerini bütün ağırlığıyla, belki de sayıca kendisinden kat kat üstün olan bir halka geçirir... 'Devlet'in yeryüzünde türeyişi işte böyle olmuştur ve bana kalırsa, onu bir anlaşma'yla türettiren duygululuk, artık ölüdür." Bu teori, o sarışın-hayvanları sevdiği için Nietzsche'ye çekici gelmektedir. Fakat, daha yakınlarda, F. Oppenheimer (*The State*, çev. Giterman, 1914, s. 68. (Türkçesi: Alâeddin Şenel - Yavuz Sabuncu, *Devlet*; İstanbul: Kaynak Yay., 1984), bir Marksist olan K. Kautsky (*Tarihin Materyalist Yorumu* üstüne kitabında) ve W. C. Macleod (*The Origin and History of Politics*, 1931) da aynı teoriyi tutmuşlardır. Platon'un, Hume'un, Nietzsche'nin anlattıkları çeşitten bir şeyin, hepsinde

değilse bile, örneklerin çoğunda gerçekten olmuş olması bana pek olası geliyor. Ancak, ben burada, yalnızca örgütlenmiş ve hatta merkezîleşmiş siyasal iktidar anlamında "devletler"den söz ediyorum.

Bu arada, Toynbee'nin çok farklı bir teorisi olduğunu söylemek gerekebilir. Fakat, onu tartışmaya girişmeden önce, tarihsicilik-aleyhtarlığı açısından bu sorunun büyük bir önem taşımadığını belirtmek istiyorum. "Devletler"in nasıl ortaya çıktıklarını izlemek belki kendi içinde ilginç bir şeydir, ama bunun benim anladığım biçimde devletlerin sosyolojisiyle, yani siyasal teknolojiyle (bkz. Bölüm 3, 9 ve 25) hiçbir bağıntısı yoktur.

Toynbee'nin teorisi, kendisini örgütlenmiş ve merkezîleşmiş "devletler"le sınırlanmaz. Toynbee, daha çok "uygarlıkların kaynağı"nı ele alıyor. Fakat güçlük burada başlamaktadır; çünkü onun "uygarlıklar"ından bazıları (burada tanımlandığı anlamıyla) devletlerdir, bazıları devlet grupları ya da dizileri, bazıları da Eskimolarınki gibi devlet olmayan toplumlardır; oysa, "devletler"in bile tek bir şema uyarınca ortaya çıkıp çıkmadığı söz götürdüğüne göre, bir yandan kurum ve teknikleriyle birlikte eski Mısır ve Mezopotamya devletlerini, öte yandan da Eskimo yaşam biçimi gibi böylesine çeşitli bir toplumsal fenomenler sınıfını ele alınca, durumun öyle olup olmadığı büsbütün kuşkulu olmak gerekir.

Fakat biz dikkatimizi Toynbee'nin (*A Study of History*, cilt I, 305 vd). Mısır ve Mezopotamya "uygarlıklarının, kaynağıyla ilgili betimlemesinde toplayabiliriz. Onun teorisine göre, güç bir orman ortamının yarattığı engeli aşma duygusu (challenge = meydan okuma), dehâ sahibi ve girişken önderlerden bir karşılık bulmakta, önderler kendilerini izleyenleri toprağı işlemeye başlayacakları vadilere götürerek devlet kurmaktadırlar. Bu (Hegelci ve Bergsoncu), kültürel ve siyasal önder olarak yaratıcı-dâhi teorisi, bana son derece romantik geliyor. Mısır'ı alacak olursak, her şeyden önce, kast sisteminin kaynağına bakmamız gerekir. Bence, bunun, tıpkı her yeni gelen fâtihler dalgasının eskilerin üstüne yeni bir kast eklediği Hindistan'daki gibi, fetihlerin sonucu olması muhtemel" dir. Ama, başka kanıtlar da vardır. Toynbee'nin kendi, doğru olabilecek bir teoriyi tutuyor; yani, hayvan yetiştirme ve özellikle hayvan eğitmenin, salt tarımdan daha ileri ve daha zor bir gelişme aşaması olması ve bu ileri adımı bozkır göçebelerinin atmış bulunması. Fakat Mısır'da tarımla hayvan yetiştirmeyi birlikte görüyoruz, eski "devletler"in çoğunda da durum aynıdır (yalnız anladığıma göre, Amerika'dakilerin hepsi böyle olmayabilir). Bu durum, söz konusu devletlerin içlerinde bir göçebe unsur taşıdıklarının bir göstergesi gibi görünmekte ve bu unsurun da, asıl tarımcı unsur üstünde yönetimlerini, kast egemenliklerini kuran göçebe istilâcılar olduğu varsayımını yapmak doğal gelmektedir. Bu teori, Toynbee'nin (*op. cit.*, cilt III, 23 vd). göçebelerin kurduğu devletler genellikle çabucak eriyip gider savıyla çatışmaktadır. Fakat, esiri kast devletlerinden birçoğunun hayvan yetiştiriciliğiyle uğraştığı olgusu, şu ya da bu yoldan açıklanılmak zorundadır.

Esas yukarı-sınıfı göçebelerin yahut da avcıların meydana getirdiği fikri, eskiden gelen ve hâlâ da yaşayan, savaşın, avın, atların müreffeh sınıf sembolleri olduğu hakkındaki yukarı-sınıf geleneğiyle de desteklenmektedir. Aristoteles'in ahlâkının ve politikasının temelini teşkil eden bu gelenek, Veblen (*The Theory of the Leisure Class*) ile Toynbee'nin gösterdiği üzere hâlâ yaşamaktadır. Bu kanıtta, belki, hayvan yetiştiricilerin ırkçılığa ve özellikle yukarı-sınıfın ırkça üstünlüğüne inanışlarını da ekleyebiliriz. Kast devletlerinde ve Platonla Aristoteles'te böylesine belirgin olan bu görüş için, Toynbee "modern çağımızın günahlarından biri" ve "Helen dehâsına yabancı bir şey" demektedir (*op. cit.*, cilt III, 93). Fakat, birçok Yunanlı ırkçılığın ötesine gelişmiş olabilirse de, Platon'la Aristoteles'in teorilerinin eski geleneklere dayanması –özellikle ırkçı düşüncelerin Sparta'da böyle bir rol oynamaları karşısında– olası görünmektedir.

44. *(65c)* Karş. *Kanunlar* 694a/698a.

45. *(65c)* (1) Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* [*Untergang des Abendlandes*] bence ciddîye alınmamalıdır. Fakat, kendisi bir belirti olan bu kitap, inandığı yukarı-sınıfın yenilgisiyle karşılaşmış bir kimsenin teorisini yansıtmaktadır. Platon gibi Spengler de, bu durumdan, genel çöküş ve ölüm yasasıyla birlikte "dünya"nın sorumlu olduğunu göstermeye çalışır. Yine Platon gibi, o da, (*Prusyanizm ve Sosyalizm* adlı ekinde), yeni bir düzen yapmak, tarihin güçlerine, set çekmek yolunda umutsuz bir denemeye girmek, bir "sosyalizm"i ya da bir "komünizm"i ve iktisadî perhizi benimseyerek Prusyalı egemen sınıfı dinçleştirmek ister, Spengler konusunda, ben, eleştirisini –başlangıcı "Büyücülük: Oswald Spengler'in Geleceği Bilme Sanatının Esrarına Agâh Edilme Yolunda Bir Giriş ve Onun Falcılığının Yadsınamayacak Gerçekliğinin Son Derece Açık Bir Kanıtı Olmak Üzere", vb. diye çevrilebilecek– alaycı bir başlık altında yayınlayan L. Nelson'a geniş ölçüde katılıyorum. Bana kalırsa, Spengler'in böyle niteliklendirilmesi haklıdır. Şunu da söyleyeyim ki, Nelson, (burada, Kant'ın Herdar'i eleştirmesini izleyerek; karş. Bölüm 12/Not 58) benim tarihsicilik dediğim tutuma ilk cephe alanlardan biri olmuştur.

(2) Spengler'in eseri için, *Çöküş ve Yıkılış* dizisinin sonu olmadığını söyleyişim, özellikle Toynbee'ye bir dokundurmadır. Toynbee'nin eseri, Spengler'inkinden öylesine üstündür ki, ikisini birarada anmaktan

çekiniyorum; ama bu üstünlük, başlıca Toynbee'nin (Spengler'in yaptığı gibi, güneşin altındaki her şeyi bir tek zamanda ele almayışıyla kendini gösteren) düşünsel zenginliğinden ve olağanüstü bilgili oluşundan ileri gelmektedir. Fakat, araştırmasının amacı ve yöntemi berikine benzer. Son derece kesinlikle tarihsicidir. (Karş, *The Poverty of Historicism* adlı kitabımda Toynbee'yi eleştirisini, s. 110 vd). Ayrıca, (Toynbee'nin bu gerçeğin bilincinde olduğunu görmemekle birlikte), temelinde Hegelcidir de. Onun "kendi kendini-belirlemeye doğru ilerleme" olan "uygarlıkların büyüme ayracı", bunu yeterince açıklıkla gösteriyor; çünkü bu sözlerde Hegel'in "benzerlik-bilincine ve "özgürlük"e doğru ilerleme yasasını tanımak, doğrusu pek kolaydır. Toynbee'nin Hegelciliği, her nasılsa Bradley'den geliyor gibidir; bunun böyle olduğu, örneğin, bağıntılarla ilgili görüşlerinden anlaşılabilir, *op. cit.*, cilt III, 223: "'Şeyler' ya da 'varlıklar' arasındaki 'bağlantılar' kavramının kendisi, bir mantık çelişkisine yol açmaktadır Bu çelişki nasıl aşılacaktır?" (Bağıntılar sorununu, burada tartışmaya giremem. Ancak, dogmatikçe diyebilirim ki, bağıntılarla ilgili bütün sorunlar, modern mantığın belli birtakım basit metotlarıyla nitelikler ya da sınıflar üstüne sorunlara indirgenebilir; bir başka deyişle, *bağıntılarla ilgili özel felsefî güçlüler yoktur*. Sözü edilen metotu N. Wiener ve K. Kuratowski'ye borçluyuz; bkz. Quine, *A System of Logistic*, 1934, s. 16. Ben, bir eseri belli bir okula bağlı diye sınıflamanın, onu kötülemek olduğuna inanmam; ama Hegel tarihsiciliğine gelince, bu kitabın ikinci cildinde tartışılan nedenlerden ötürü, sanıyorum ki, böylesi doğrudur.

Toynbee'nin tarihsiciliğiyle ilgili olarak, uygarlıklar gerçekten doğarlar, büyürler, çökerler ve ölürler mi, bundan pek çok kuşkulandığımı özellikle açıklamak isterim. Kendim de toplumların "çöküş"ünden ve "durdurulmasından söz ettiğim ölçüde, Toynbee'nin kullandığı bazı terimleri kullandığım için, bu noktayı ısrarla belirtmek zorundayım. Fakat, benim "çöküş" terimim her çeşit uygarlığa değil, belirli bir çeşit fenomene – sihirci ya da kabileci "kapalı toplum"un çözülüşüyle ilgili olan şaşkınlık duygusuna işaret ettiğini açıklamak istiyorum. Dolayısıyla, ben, Toynbee gibi, Yunan toplumunun Peloponnesos savaşı döneminde "çöktüğü"ne inanmıyorum ve Toynbee'nin anlattığı çöküşün belirtilerini çok daha gerilerde görüyorum. (Bununla karş. Bölüm 10/Not 6, 8 ve metin). "Durdurulmuş" toplumlara gelince, ben bu terimi, kesinlikle, ya açık bir toplumun etkisine karşı kendisini zorla kapatırken sihirci formlarına dört elle sarılan bir toplum için ya da *kabile kafesine dönmeye* kalkışan bir toplum için kullanıyorum.

Ayrıca, ben, Batı uygarlığımızın sadece bir cinsin bir üyesi olduğunu da sanmıyorum. Bana öyle geliyor ki, her çeşidinden kaderlerin acısını çekebilecek birçok kapalı toplumlar vardır; fakat bir "açık toplum", herhâlde ancak yoluna devam edebilir, yoksa durdurulur ve kafese –yani, hayvanlara– dönmeye zorlanır. (Ayrıca karş. Bölüm 10/özellikle son not).

(3) Çöküş ve Yıkılış teorileri üstüne de, bunların hemen hepsinin, Herakleitos'un "Karınlarını hayvanlar gibi doldururlar" sözünün ve Platon'un aşağı hayvanlık güdüleri teorisinin etkisinde kaldıklarını söyleyebilirim. Şunu demek istiyorum ki, bunların hepsi, çöküşün, sözde emekçi sınıflar için doğal olan o "aşağı" standartların (yönetici sınıf tarafından) benimsenmesinden ileri geldiğini göstermeye çalışırlar. Başka kelimelerle anlatmak ve meseleyi kabaca, fakat keskince koymak gerekirse, bu teori, uygarlıkların –Pers ve Roma İmparatorlukları gibi– fazla beslenmek yüzünden çöktükleridir. (Karş. Bölüm 10/Not 19).

BÖLÜM 5'İN NOTLARI

1. *(67b)* "Büyülü Çember", benzer sorunların ele alındığı, Burnet, *Greek Philosophy*, I, 106'dandır. Bununla birlikte, beri, Bumet'in "eski zamanlarda, insan yaşamının düzenliliği doğanın düzenliliğinin akışından çok daha açıklıkla kavranmıştı" deyişine katılmıyorum. Bu görüş, daha sonraki bir dönemin –yani, "yasa ve göreneğin büyülü çemberi"nin çözülme döneminin– karakteristiği olan bir farklılaştırmayı yapılmış varsaymayı gerektirir. Üstelik, doğal süreler (mevsimler vb., karş. Bölüm 2/Not 6 ve Platon (?), *Epinomis* 978d vd)., çok eski günlerde kavranmış olmalıdır. Doğal yasalarla normatif yasalar arasındaki ayrım için, bkz. özellikle bu bölüm/Not 18 (4).

2. *(70a)* * Karş.. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. Eisler demektedir ki, gezegenlerin yörüngelerinin özelliklerini, "Asurbanibal kitaplığını meydana getiren" Babilli "tablet yazarları" (*op. cit.*, 288) "başlangıçta yaratan tanrı tarafından konmuş 'göğü ve yeri' yöneten (*pirishte shame u irsiti*) 'yasalar' ya da 'kararlar'ca buyruluyor" diye yorumlamışlardı (*İbid.*, 32 vd).. Eisler, (doğanın) "evrensel yasalar"ı fikrinin, bu "mitolojik... 'göğün ve yerin buyrultuları' kavramı'ndan çıktığına da işaret etmektedir" (*İbid.*, 288). *

Herakleitos'tan aktarılan parça için, karş. D^5, B. 29 ve Bölüm 2/Not 7 (2); ayrıca, yine ö bölümdeki Not 6 ve metin. Başka bir yorum veren Burnet, *loc. cit.*'e de bakınız; ona göre, "doğanın düzenli akışı gözlenmeye başlayınca bunun için Hak ya da Adâlet'ten daha iyi bir ad bulunamazdı... bu aslında, insan yaşamını yöneten, değişmez görenek anlamınaydı." Ben, terimin önce toplumsal bir şey demeye gel-

diğine ve sonradan yaygınlaştırıldığına inanmıyorum; tersine, toplumsal ve doğal düzenliklerinin başta ayrımlanmadıklarını ve sihirli diye yorumlandıklarını sanıyorum.

3. *(70b)* Bu karşıtlık, bazen "doğa" ile "yasa" (ya da "norm" yahut "uylaşım"), bazen "doğa" ile "koyma" ya da "vaz'etme" (yani, normatif yasalar) arasındadır diye anlatılır, bazen de "doğa" ile "sanat" ya da "doğal" ile "yapay" arasındadır diye.

Doğa ile uylaşım arasındaki karşıtlığın, çoğucası (Diogenes Laertius'un otoritesine dayanarak, II, 16 ve 4; Doxogr., 564b) ilk kez, Sokrates'in öğretmeni olduğu söylenen Arkhelaos tarafından söz konusu edildiği anlatılmıştır. Ama ben sanıyorum ki, *Kanunlar* 690b'de, Platon "Thebaili ozan Pindaros"u bu karşıtlığın başlatıcısı saydığını yeterince açıklıkla söylemektedir. Pindaros'un (Platonca aktarılan; ayrıca, bkz. Herodotos, III, 38) fragmentlerden ve Herodotos'un (*loc. cit*). bazı sözlerinden ayrı olarak korunabilmiş ve en eski orijinal kaynaklardan biri de Sofist Antiphon'un *Gerçeklik Üstüne* fragmentleridir (bkz. bu bölüm/Not 11 ve 12). Platon'un Protagoras'ına göre, Sofist Hippias'ın da benzer görüşlerin bir öncüsü olduğu anlaşılmaktadır (bkz. bu bölüm/Not 13). Fakat bu sorunu en etkili bir biçimde ilk ele alan, farklı bir terminoloji kullanmış olabilecek olmakla birlikte, Protagoras'ın kendisi olmuş gibi görünmektedir. (Demokritos'un da bu karşıtlığı ele alarak, dil gibi toplumsal "kurumlar"a uyguladığı ve Platon'un da Kratylos'ta –örneğin, 384e'de– aynı şeyi yaptığı bu arada anılabilir.

4. *(71b)* Buna çok benzeyen bir bakış açısı, Russell'in (*Mysticism and Logic*'indeki) "A Free Man's Worship" [Özgür Bir Kimsenin Taptığı] adlı yazısında ve Sherrington'un *Man on His Nature*'ının son bölümünde bulunabilir.

5. *(73c)* (1) Pozitivistler, kuşkusuz, normların olgusal önermelerden çıkarılamamasının nedeni, normların anlamsız olmasıdır, diyeceklerdir; fakat bu ancak, onların (Wittgenstein'in *Tractatus*'unu izleyerek) "anlam"ı keyfî olarak, yalnızca olgusal önermelere "anlamlı" denecek bir yoldan tanımladıklarını ortaya koyar. Bu nokta için, ayrıca benim *Logik der Forschung* adlı kitabıma da bakınız, s. 8 vd. ve 21). Öte yandan, "psikolojizm"in izleyicileri, ahlâk buyruklarını duygu anlatımları, normları, alışkanlıklar ve ölçütleri de görüş açıları diye açıklamaya çalışacaklardır. Fakat, her ne kadar çalmama (hırsızlık etmeme) alışkanlığı besbelli bir olguysa da, bu olguyu ona karşılık olan normdan ayrımlamak gerekir. Normlar mantığı sorunu üstüne, K. Menger'in *Moral, Wille und Weltgestaltung* (1935) adlı kitabında anlatılan çoğu görüşlere tamamıyla katılıyorum. Sanıyorum, Menger, bir normlar mantığı'nın temellerini ilk geliştirenlerden biridir. Bir de burada, belki, normların önemli ve indirgenemez şeyler olduklarını teslim etmekten çekinmenin, çağımızın daha "ilerici" çevrelerindeki düşüncelerin ve başka zayıflıkların ana kaynaklarından birini meydana getirdiği yolundaki görüşümü açıklayabilirim.

(2) Benim, bir olguyu anlatan bir cümleden bir norm ya da kararı öneren bir cümlenin çıkarsanamayacağı savıma, şunlar da eklenebilir: Cümlelerle olgular arasındaki ilişkileri çözümlerken, A. Tarski'nin *Semantik* dediği mantık araştırması alanına gireriz (karş. Bölüm 3/Not 29 ve Bölüm 8/Not 23). Semantiğin temel kavramlarından biri, *doğruluk* kavramıdır. Tarski'nin gösterdiği üzere, (Carnap'ın bir semantik sistemi dediği şeyin içinde), "Napoléon, St. Helena' da öldü" gibi betimsel bir önermeyi, "Bay A., Napoléon'un St. Helena'da öldüğünü söyledi" önermesinden, Bay A'nın dediğinin *doğru* olduğu hakkında bir başka önermeyi de işin içine katarak çıkarsamak mümkündür. (Ve "olgu" terimini, yalnızca bir cümlenin betimlediği olgu hakkında konuşurken yaptığımız gibi değil, *bu cümlenin doğru olduğu olgusunu* da söylemeye elverecek kadar geniş bir anlamda kullanırsak, o zaman "Napoléon, St. Helena'da öldü"yü iki olgudan, Bay A'nın böyle dediği ve doğru dediği olgularından, çıkarsamanın mümkün olduğunu bile söyleyebiliriz). Şimdi, normlar acununda da buna tıpı-tıpma benzeyen bir biçimde ilerlememiz için neden yoktur. Böylelikle, ortaya doğruluk kavramına karşılık olmak üzere, bir normun *geçerliği ya da haklılığı* kavramını koyabiliriz. Bu demektir ki, belli bir N normu (bir çeşit normlar semantiğinin içinde) N'nin geçerli ya da haklı olduğunu öneren bir cümleden çıkarsanabilir; başka türlü söylemek gerekirse, "Çalmayacaksın!" normu ya da buyruğu, "'Çalmayacaksın!' normu geçerli ya da haklıdır" demekle eşdeğer sayılabilir. (Ve yine, "olgu" terimini bir normun geçerli ya da haklı olduğu olgusu'ndan söz etmemize elverecek kadar geniş bir anlamda kullanırsak, o zaman normları olgulardan bile çıkarsayabiliriz. Ancak bu durum, metindeki yalnızca normları psikolojik ya da sosyolojik veya buna benzer, yani semantik olmayan olgulardan çıkarsamanın olanaksızlığıyla ilgili görüşlerin sağlamlığına zarar vermez).

(3) Ben bu sorunları ilk kez tartışmamda, normlardan ya da kararlardan söz ettim, ama hiç öneriler demedim. Bunun yerine, "öneriler"den söz etme önerisi, L. J. Russell'dan gelmektedir; *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, 11-18 Ağustos 1948), cilt I, *Proceedings of the Congress*'te yayınlanan "Propositions and Proposals" [Önermeler ve Öneriler] adlı bildirisine bakınız. Bu önemli yazıda, olgu önermeleri ya da yalnızca "önermeler" bir davranış çizgisini (ya da belli bir politikayı yahut belli normları veya belli amaç ya da erekleri) benimsetme öğütlemelerinden ayrımlanmakta ve

bu berikilere "öneriler" denmektedir. Bu terminolojinin büyük faydası şudur tartışılamayacağı ve bu tartışmanın hangi anlamda olduğu pek o kadar açık değildir; dolayısıyla, "normlar"dan ya da "kararlar"dan söz etmekle, bu gibi şeylerin tartışmanın ötesinde (ya –birtakım dogmatik dinbilimcilerin yahut metafizikçilerin diyebileceği gibi– üstünde, ya da –eşit ölçüde anlamsızlıkla, bazı pozitivistlerin diyebileceği gibi– altında) olduğunu söyleyenleri destekleme durumuna düşmek olanağı vardır.

Russell'ın terminolojisini benimseyerek, bir önermenin *ortaya konabileceğini* (ya da bir varsayımın *kabul edilebileceğini*), ama bir önerinin *benimsendiğini* söyleyebiliriz ve *benimsenmesi olgusu* ile benimsenen *öneri* arasında bir ayrım yaparız.

O hâlde, bizim ikici tezimiz, *öneriler olgularla ilgili olmakla birlikte,* olgulara (yahut olgu önermelerine veya yalnızca önermelere) *indirgenemez* tezidir. *

6. *(74a)* Karş. ayrıca, Bölüm 10'un son notu (71).

Kendi tutumumun metinde yeterince açıklıkla belirtildiğini sanmakla birlikte, burada da bana insaniyetçi ve eşitlikçi ahlâkın en önemli ilkeleri gibi görünen öğeleri belki kısaca formülleştirebilirim.

(1) Hoşgörüsüz olmayan ve hoşgörüsüzlüğün propagandasını yapmayan herkese karşı hoşgörü. (Bu ayrık için, Bölüm 7/Not 4 ve 6'da söylenenleri karşılaştırınız). Bu demektir ki, özellikle, başkalarının ahlâk kararlarına –bu kararlar hoşgörü ilkesiyle çatışmadıkça– saygı göstermek gerekir.

(2) Her türlü ahlâk zorlayıcılığının temelinde, ızdırap ya da acı çekme zorlayıcılığı bulunduğunun tanınması. Bu nedenden ötürü, faydacılığın "En büyük sayı için en büyük mutluluk toplamını sağlamayı amaç edin", yahut kısaca, "Mutluluğu en çoğalt" formülü yerine, ben, "Herkes için kaçınılabilecek acıların en az olması", yahut kısaca, "Acı çekmeyi en azalt" formülünün konmasını öneriyorum. Bu gibi basit bir formül, bana kalırsa, kamu politikasının temel ilkelerinden biri (ama besbelli, bir tek bu değil) yapılabilir. (Buna karşıt olarak, "Mutluluğu en çoğalt" ilkesi, hayırhah bir diktatörlüğü türetmeye yatkın görünmektedir). Ahlâk bakış açısından, acı çekmeyle mutlu olmanın simetrik imişler gibi ele alınmaması gerektiğini kavramalıyız; yani, herhangi bir örnekte mutluluğun sağlanması, acı çekenlere yardım etmekten ve acıyı önlemeye kalkışmaktan çok daha az zorunludur. (Bu ikinci ödevin "zevk sorunu" olmayla da ilişiği pek azdır, birincisininse çoktur). Karş. ayrıca Bölüm 9/Not 2.

(3) Tiranlığa karşı savaşım, bir başka deyişle, öteki ilkeleri iktidardaki hayırhah kimselerin sayesinde olmaktansa, kurumsal bir yasama aracılığıyla korumak girişimi (karş. Bölüm 7, ayrım II).

7. *(75b)* Karş. Burnet, *Greek Philosophy,* I, 117 –Protagoras'ın bu paragrafta değinilen öğretisi Platon'un Protagoras diyalogunda görülmektedir. 322a vd.; karş. ayrıca, *Theaitetos,* özellikle 172b (bu bölüm/Not- 27'ye de bakınız).

Platonculukla Protagorasçılık arasındaki fark, belki kısaca şöyle anlatılabilir:

(Platonculuk). Dünyada adâletin içten içe "doğal" bir düzeni vardır, yani doğa yaratıldığı zamanki özgün ya da ilk düzen. Dolayısıyla geçmiş iyidir ve yeni normlara götüren her türlü gelişme kötüdür.

(Protagorasçılık). Bu dünyadaki ahlâklı varlık insandır. Doğa ne ahlâklıdır ne de ahlâksız. Dolayısıyla, insanın eşyayı ıslah etmesi de mümkündür. Protagoras'ın "Başlangıçta, tanrılar, insana bütün gereksindiklerini göstermemişler"dir; fakat insan, zamanla, daha iyilerini arayıp bulabilir" (karş. Diels[5], 18) sözüyle, ilk açık toplum tutumunu gösterenlerden ve Hesiodos'un tarihçi kötümserliğini eleştirenlerden biri olan Ksenophanes tarafından etkilenmiş bulunması hiç de olanaksız değildir. Öyle anlaşılıyor ki, Platon'un yeğeni ve halefi olar Speusippos bu ileri görüşe dönmüş (karş. Aristoteles, *Metafizik* 1072b30 ve Bölüm 11/Not 11) ve Akademia, onu izleyerek siyaset alanında da daha liberal bir tutumu benimsemiştir.

Protagoras'ın öğretisinin din ilkeleriyle ilgisi hakkında da, onun Tanrı'nın insan aracılığıyla işlerini gösterdiğine inandığı belirtilebilir. Ben bu tutumun Hıristiyanlığınkiyle nasıl çelişebileceğini göremiyorum. Bunu örneğin, K. Barth'ın şu sözüyle karşılaştırınız (*Credo,* 1936, s. 188): "Kutsal Kitap *beşerî* bir belgedir" (yani, insan, Tanrı'nın aracıdır).

8. *(75c)* Sokrates'in (doğa sorunlarının önemsizliği üstündeki ısrarıyla yakından ilgili olarak) ahlâkın özerkliğini savunması, özerklikle onun "erdemli" bireyin kendi kendine yeterliği ya da *autarkh*'lığı doktrininde anlatımını bulmaktadır. Bu teorinin, Platon'un birey üstüne görüşlerine kesinlikle karşıt olduğu daha sonra görülecektir; karş. özellikle bu bölüm/Not 25 ve gelecek bölüm/Not 36 ve metin. (Ayrıca karş. Bölüm 10/Not 56).

9. *(76b)* Örneğin, nasıl "insanla donatıldıklarından bağımsız olarak işleyecek kurumlar yaratamayız. Bu sorunlarla karş. Bölüm 7 (Not 7-8, 22-23'e götüren metin) ve özellikle Bölüm 9.

10. *(77b)* Platon'un Pindaros'un natüralizmini tartışması için, bkz. özellikle *Gorgias* 484b, 488b, *Kanunlar* 690b (bu bölümde daha sonra aktarılmıştır; karş. Not 28); 714e/715a; karş. ayrıca 890a/b. (Adam'ın *Devlet* 359c20'ye notuna da bakınız).

11. *(77c)* Antiphon, benim yukarıda Parmenides'le Platon'da "aldatıcı kanı" diye çevirdiğim terimi kullanmakta (karş. Bölüm 3/Not 15) ve bunu, onlar gibi, "doğruluk"a karşıt olarak koymaktadır. Barker'in *Greek Political Theory, I - Plato and His Predecessors* (1918) 83'teki çevirisini de karşılaştırınız.

12. *(78a)* Bkz. Antiphon, *Doğruluk Üstüne*; karş. Barker, *op. cit.*, 83-5. Ayrıca bkz. gelecek not (2).

13. *(78b)* Hippias'ın sözleri Platon'un *Protagoras*'ında aktarılmıştır, 337e. Bundan sonra aktarılan dört parça için, karş. (1) Euripides, *İon* 854 vd.; ye (2) *Phoenissae*'sı 538; Gomperz, *Greek Thinkers* (Almanca bas., I, 325) ve Barker, *op. cit.*, 75 ile de karş., ayrıca karş. Platon'un *Devlet* 568a/d'deki Euripides'e şiddetle saldırısı. Üstelik (3) Alkidamas, *Schol. to Aristotle's Rhet.*, I ,13, 1373b18'de. Lykophron, Aristoteles, *Fragm.*, 91 (Rose) de; karş. ayrıca Düzmece Plutarkhos, *De Nobil.* 18.2). Köleliğe karşı Atina'daki hareket için, karş. Bölüm 4/Not 18'e götüren metin ve (daha da göndermeleri olan) Not 29; ayrıca Bölüm 10/Not 18.

(1) Çoğu Platoncuların bu eşitlikçi harekete pek duygudaşlık göstermemeleri kayda değer. Barker, örneğin, bu akımı "General Iconoclasm" [Genel İkona-Kırıcılık] başlığı altında tartışmaktadır; karş. *op. cit.*, 75. (Ayrıca, Bölüm 6/Not 3'e götüren metinde Field'in *Plato*'sundan aktarılan ikinci parçaya da bakınız). Bu duygudaşlık yoksunluğu, kuşkusuz, Plato'nun etkisinden ileri gelmektedir.

(2) Metinde, bir sonraki paragrafta anılan, Platon'la Aristoteles'in eşitlikçilik-aleyhtarhğı için, ayrıca karş. özellikle Bölüm 8/Not 49 (ve metin) ve Bölüm 11/Not 3-4 (ve metin).

Bu eşitlikçilik-aleyhtarlığını ve yıkıcı etkilerini, W. W. Tam 'Alexander the Great and the Unity of Mankind' [Büyük İskender ve İnsanlığın Birliği] adlı fevkalâde tebliğinde (*Proc. of the British Acad.*, XIX, 1933, s. 123 vd). açıklıkla anlatmıştır. Tarı, beşinci yüzyılda "sımsıkı Yunan ve Barbar ayrımından daha iyi bir şeye doğru" bir akım olmuş olabileceğini kabul etmekte ve "ama" demektedir, "bunun tarihte herhangi bir önemi olmamıştır. *Çünkü böyle her türlü şeyi idealist felsefeler boğmuştur.* Platon'la Aristoteles, görüşleri üstüne kuşkulanacak bir yan bırakmamışlardır. Platon bütün barbarların doğadan düşman olduklarını söylemiştir; hatta... köle edinceye kadar, onlara karşı savaş açmak yerinde bir iştir. Aristoteles de bütün barbarların doğadan köle olduklarını söylemiştir..." (s. 124, italik harfler benimdir). İdealist filozofların, yani Platon ve Aristoteles'in insaniyetçiliğe karşı muzır etkileriyle ilgili olarak Tam'ın yaptığı değerlendirmeye tamamıyla katılıyorum. Tam'ın, eşitlikçiliğin insanlığın birliği fikrinin taşıdığı çok büyük önem üstündeki ısrarına da katılıyorum (karş. *op. cit.*, s. 147). Tam katılmadığım tek nokta, Tam'ın beşinci yüzyıl eşitlikçi akımı ve ilk Kinikler hakkındaki oranlamasıdır. Onun, bu akımların tarihî önemini İskender'inkine oranla küçük bulmakta haklı olduğunu sanırım. Fakat, şuna inanıyorum ki, Tam, Kozmopolitlik akımıyla kölelik-aleyhtarhğı arasındaki paralelliği izleseydi, bu hareketleri daha yüksek olarak görürdü. *Yunanlılar: barbarlar* ve *özgürler: köleler* bağıntıları arasındaki paralelliğe, Tam buraya aktarılan parçada yeterince açıklıkla göstermiştir; köleliğe karşı akımın kuşkulanılmayacak gücünü göz önüne alırsak (bkz. özellikle Bölüm 4/Not 18), o zaman Yunanlı-Barbar ayrımına karşı dağınık görüşler büyük çapta önem kazanırlar. Karş. ayrıca Aristoteles, *Politika*, III, 5, 7 (1278a); IV (VI), 4, 16 (1319b); ve III, 2, 2 (1275b). Bölüm 8/Not 48'e de bakınız.

14. *(79a)* "Hayvanlara dönüş" teması için, karş. Bölüm 10/Not 71 ve metin.

15. *(80c)* Sokrates'in ruh doktrini için, bkz. Bölüm 10/Not 44'e götüren metin.

16. *(81a)* Eşitlikçi bir anlamda "doğal hak" terimi, Roma'ya Stoacılar aracılığıyla gelmiş (Antisthenes'in etkisi de göz önünde tutulmalıdır; karş. Bölüm 8/Not 48) ve Roma Hukuku'nda popülerleşmiştir (karş. *Institutiones*, II, 1, 2; 1, 2, 2). Bu deyimi Aquinumlu Thomas da kullanmıştır (*Summa*, II, 91, 2). Modern Thomistlerin ise, "doğal hak" yerine, akıl-karıştırıcı bir terim olan "doğal hukuk"u kullanmalarına ve eşitlikçilik üstündeki küçük ısrarlarına esef etmek gerekir.

17. *(81b)* İlkin normları doğal diye yorumlama girişimine yol açan tekçi eğilim, yakınlarda tam karşıt bir girişime, yani doğal yasaları uylaşımsal diye yorumlamaya yol açmıştır. Bu (fizik) tipten *uylaşımcılık*'ı, Poincaré, tanımları uylaşımsal ya da sözde kalan niteliklerinin tanınmasıyla temellendirmiştir. Poincaré ve daha sonra Eddington, doğal birimleri uydukları yasalara göre tanımladığımıza işaret etmişlerdir. Bu yargıdan da, doğa yasalarının tanımlar, yani sözsel uylaşımlar oldukları çıkarılmaktadır. Karş. Eddington'un *Nature* 148 (1941), 141'deki mektubu: Fizik teorisinin "unsurları, ancak... uydukları yasalara göre... tanımlanabilir; böylece, kendimizi salt biçimsel bir sistem içinde kendi kuyruğumuzu kovalar bir durumda buluruz." – Uylaşımcılığın bu türlüsü üstüne bir çözümleme ve eleştiri, benim *Logik der Forschung*'umda yapılmıştır, özellikle s. 49 vd.

18. *(81b)* (1) "Bilimsel" ahlâkın başlıca dürtülerinden biri, sorumluluklarımızı paylaşacak bir kanıt ya da teori bulma umududur sanıyorum. "Bilimsel" ahlâk, o mutlak kuruluğuyla, en şaşırtıcı toplumsal fenomenlerden biridir. Peki, bunun amacı nedir? Bize ne yapmamız gerektiğini söylemek, yani güç bir ahlâk kararıyla karşılaşınca düpedüz dizinini açıp bakmanızın yeteceği, bilimsel bir temele oturtulmuş bir normlar

kodu kurmak mı? Besbelli ki, bu saçma olurdu; yapılıp yapılmayacağı bir yana, böyle bir şey her çeşit kişisel sorumluluğu ve dolayısıyla bütün ahlâkı yok ederdi. Amaç bu değil de, ahlâk yargılarının (yani, "iyi" ya da "kötü" gibi terimleri kullanan yargıların) doğruluk-yanlışlıklarının bilimsel ayracını vermek mi? Fakat, ahlâk *yargılarının* kesinlikle ilişkisiz olduğu açıktır. İnsanları ya da eylemlerini yargılamakla, ancak skandal peşinde koşan biri (bir dedikoducu) ilgilenir; "yargı verme" sözü, bazılarımıza insaniyetçi ahlâkın temel ve değeri az bilinen yasalarından biri gibi görünmektedir. (Bir suçlunun, suçlarını tekrarlamasın diye, silâhını elinden alıp, onu hapsetmek zorunda olabiliriz; fakat ahlâkça yargılamanın ve özellikle ahlâkça kınamanın fazlası, her zaman bir ikiyüzlülük ve mürailik işaretidir). Böylelikle, ahlâk yargıları veren bir ahlâk, yalnızca ilişkisiz değil, aslında ahlâksız bir şey olur. Ahlâk sorunlarının büyük önemi, doğaldır ki, zekice bir öngörüyle hareket ve kendimize amaçlarımızın neler olmak gerektiğini, yani nasıl davranmamış gerektiğini sorabilmemiz olgusuna dayanır.

Nasıl hareket etmeliyiz? sorusuyla uğraşan hemen bütün ahlâkçı filozoflar (belki Kant dışında), bu soruyu ya, "insan doğası"na (insan ahlâkından söz etmekle, Kant bile) ya da "iyi"nin doğasına değinerek karşılamaya çalışmışlardır. Bu yolların ilki hiçbir yere götürmez; çünkü bizim için mümkün olan bütün eylemler "insan doğası"na dayanır; dolayısıyla, ahlâk sorunu, insan doğasındaki hangi öğeleri izlemeli ve geliştirmeliyim, hangi yanlarını baskı ya da denetim altında tutmalıyım? sorusunu sormakla da anlatılabilir. Fakat, bu yolların ikincisi de hiçbir yere götürmez; çünkü, "iyi"nin çözümlenmesi "iyi şu ve şudur" (ya da "şu ve şu iyidir") gibi bir cümle biçiminde karşımıza çıkınca, daima: Öyleyse ne olmuş? Bundan bana ne? sorularını sormak zorunda kalırız. Ancak "iyi" sözcüğü ahlâkî bir anlamda, yani "yapmam gereken şey"i anlatmak için kullanılırsa, o zaman "x iyidir" bilgisinden x'i yapmalıyım sonucunu çıkarabilirim. Bir başka deyişle, iyi sözcüğünün herhangi bir ahlâkî anlamı olacaksa, bu sözcük "yapmam veya tutmam (yapmamız ya da tutmamız) gereken şey" diye tanımlanmak zorundadırlar. Fakat, böyle tanımlanınca da, bütün anlamı, tanımlayan cümlecik tüketir ve bütün bu sözlerinin geçtiği her keresinde, onların yerine yalnızca bu cümlecik konabilir; yani, "iyi" teriminin söze katılması, sorunumuza hiçbir maddî katkı getirmez. (Karş. ayrıca Bölüm 11/Not 49 (3))

Bunun içindir ki, iyiyi tanımlama üstüne ya da iyinin tanımlanabilirliği üstüne bütün tartışmalar boşunadır. Bunlar yalnızca, "bilimsel" ahlâkın, yaşayışın zorlayıcı sorunlarından ne denli uzak olduğunu gösterirler. Ve böylelikle de, "bilimsel" ahlâkın bir kaçış biçimi, ahlâklı yaşayışın gerçekliklerinden, yani ahlâkî sorumluluklarımızdan bir kaçış olduğuna işaret ederler. Bu düşüncelerin ışığında, "bilimsel" ahlâkın ahlâkçı natüralizm olarak ilk çıkışının, kişisel sorumluluğun buluşu denilebilecek olan döneme denk düştüğünü görmek şaşırtıcı olmamaktadır. Karş. Bölüm 10/Not 27-38 ve 55-7'ye götüren metinde açık toplum ve Büyük Kuşak üstüne söylenenler).

(2) Bu arada, tartıştığımız sorumluluktan kaçışın, özellikle Hegelci okulun hukukî pozitivizminin ve onunla yakından ilgili bulunan ruhçu natüralizmin ortaya koyduğu belirli bir biçimini söz konusu etmek yerinde olabilir. Sorunun hâlâ büyük bir anlam taşıdığı, Catlin gibi fevkalâde bir yazarın bu önemli noktada (ve daha birkaçında) Hegel'e bağlı kalması olgusundan anlaşılabilir; benim yaptığım çözümleme de, Catlin'in ruhçu natüralizminden yana ve doğa yasası normatif yasa ayrımına karşı kanıtlarının bir eleştirisi olacaktır. (Karş. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, s. 96-99).

Catlin, doğanın yasalarıyla "insan yasamacıların yaptığı... yasamalar" arasında açık bir ayrım gözetmekle söze başlamakta ve kabul etmektedir ki, ilk "doğal yasa"* deyimi normlar için kullanılırsa, "besbelli, bilimselliğe aykırı görünür, çünkü yürürlüğü için zorlama gerektiren insan yasası ile çiğnenmesi mümkün olmayan fizik yasası arasında bir ayrım yapmayı ihmâl ettiği görünümünü verir." Fakat Catlin, bunun ancak *görünüşte* böyle olduğunu ve "doğal yasa" teriminin bu yolda kullanılmasını "eleştirişimiz"in "fazla acele"den ileri geldiğini göstermeye çalışmaktadır. Bundan sonra da, açıkça ruhçu natüralizmi savunmaya, yani "doğaya uygun" olan "sağlam yasa"yla böyle olmayan yasa arasında bir ayrım yapmaya girişmektedir: "Sağlam yasa, öyleyse, insan eğilimlerinin formülleştirilmesini içinde taşır, yahut kısaca, siyasal bilim tarafından 'bulunacak' olan 'doğal' yasanın bir kopyasıdır. Bu anlamda sağlam yasa, kesinlikle, bulunur, yapılmaz. Doğal toplum yasasının bir kopyasıdır" (yani, benim "sosyolojik yasalar" dediğim şeyin; karş. bu bölüm/Not 8'e götüren metin). Catlin tartışmasını, hukuk sistemi rasyonelleştiği ölçüde, kuralların "keyfî buyruklar olma niteliğinden çıktıkları ve düpedüz ilksel sosyal yasalardan [yani, benim "sosyolojik yasalar" dediğim şeyden] yapılmış indirgemeler oldukları" üstünde ısrar ederek sonuçlandırmaktadır.

(3) Bu, ruhçu natüralizmin çok güçlü bir anlatımıdır. Catlin tuttuğu doktrini, belki ilk bakışta burada savunulana (karş. Bölüm 3/Not 9'a götüren metinle Bölüm 9/Not 1-3 ve 8-11'e götüren metin) benzer görünebilecek bir "toplumsal yapıcılık" teorisiyle birleştirdiği için, bunun eleştirilmesi daha da önemli olmaktadır. Bunu tartışmadan önce, Catlin'in görüşünü niçin Hegel'in pozitivizmine bağlı saydığımı açıklamak istiyorum. Böyle bir açıklama zorunludur, çünkü Catlin natüralizmini "sağlam" olan ve olma-

yan yasayı ayrımlamak için kullanıyor, bir başka deyişle, "âdil" olan ve olmayan yasayı ayrımlamak için kullanıyor ve bu ayrım besbelli ki, pozitivizme, yani var olan adâletin tek ölçüsü diye kabul etmeye benzemiyor. Bütün bunlara rağmen, ben, Catlin'in görüşlerinin pozitivizme çok yakın olduğunu sanıyorum; nedeni de şu ki, Catlin yalnızca "sağlam" yasanın etkili ve bu ölçüde de "var" olabileceğine tam Hegel'in anlamında inanmaktadır. Çünkü, hukuk yasalarımızın "sağlam", yani insan doğasının yasalarına uygun olmadıkları zaman, "yaşadıklarımız"ın "kâğıt olarak kalacakları"nı söylemektedir. Bu koyuş, en katıksız pozitivizmdir; zira, belli bir yaşanmış yasanın sadece "kâğıt" olmadığı, başarıyla yürürlüğe zorlandığı olgusundan onun "sağlam" olduğunu çıkarsamamıza elverir; ya da başka kelimelerle söylemek gerekirse, yalnızca kâğıt olmadığı ortaya çıkan her türlü yasama, insan doğasının bir kopyasıdır ve onun için de âdildir.

(4) Şimdi de, Catlin'in –başlangıçta bunca apaçıklıkla yaptığı– (a) çiğnenemeyecek doğa yasaları ve (b) insan-yapısı olan, yani yaptırımlarla zorlanan normatif yasalar ayrımına karşı kendi önerdiği kanıtlamanın kısa bir çözümlemesine girişiyorum. Catlin'in kanıtlaması iki adımlıdır. Göstermektedir ki, (a') doğa yasaları da belli bir anlamda insan-yapısıdır ve belli bir anlamda çiğnenebilirler ve (b') belli bir anlamda normatif yasalar çiğnenemezler. Eleştiriye (a') ile başlıyorum. Catlin, "Fizikçinin doğal yasaları" demektedir, "kaba olgular değildir, fizik dünya üstüne rasyonelleştirmelerdir – ister insan bunları yukarıdan koymuş olsun, ister dünyanın içten içe rasyonel ve düzenli olmasından ötürü böyle olsun." Bundan sonra da, doğa yasalarının, "yeni olgular" bizi yasayı değiştirip yeniden kurmaya zorlayınca "hükümsüz olabileceklerini göstermeye geçmektedir. Benim bu kanıtlamaya cevabım şudur: Bir doğa yasasının formülleştirilmesi olma niyetindeki bir önerme, besbelli insan-yapısıdır. Biz değişmeyen bir düzen olduğu varsayımını *yaparız*, yani varsayılan düzenliliği bir önermenin, doğa yasasının yardımıyla betimleriz. Fakat, bilimci sıfatıyla, doğadan yanıldığımızı öğrenmeye hazırızdır; varsayımımızla çelişen yeni olgular *varsaydığımız yasanın, çiğnendiğine göre, yasa olmadığını* gösterirse, o yasayı değiştirip yeniden kurmaya hazırızdır. Bir başka deyişle, doğanın hükümsüzdür yargısını kabul etmekle, bilimci bir varsayımı ancak çürütülmediği sürece kabul ettiğini göstermiş olur; bu da, onun doğa yasasını çiğnenemeyecek bir kural saydığını, çünkü kuralının çiğnenmesini, o kuralın bir doğa yasasını formülleştirmiş olmadığının bir tanıtı diye kabul ettiğini söylemekle aynı şeydir. Dahası var: Varsayım insan-yapısı olmakla birlikte, biz onun çürütülmesini önleyemeyebiliriz. Bu göstermektedir ki, varsayımı yaratmakla (her ne kadar, yeni bir sorunlar dizisi yaratmış ve yeni gözlemler, yorumlar önermiş olabilirsek de), onun betimlemeye niyetlendiği düzeni biz yaratmış olmayız, (b') Catlin "Suçlunun" demektedir, "yasaklanmış edimi yapmakla yasayı 'çiğnediği' doğru değildir... yaşanmış yasa: 'Yapamazsın!' demez, 'yapamayacaksın, yoksa şu ceza verilecek!' der." Yazar sözüne, "Buyruk olarak yasama kararı çiğnenebilir" diye devam etmektedir, "ama yasa olarak çok gerçek bir anlamda ancak öngörülen ceza uygulanmayınca çiğnenmiş olur... Yasa, yetkinleştirildiği ve yaptırımlarının uygulandığı ölçüde... fizik yasaya yaklaşır." Bunun cevabı basittir. Hangi anlamda yasayı "çiğnemek"ten söz edersek edelim, mahkeme yasası çiğnenebilir; hiçbir sözsel ayarlama bunu değiştiremez. Haydi, Catlin'in suçlu yasayı "çiğneyemez", yasa ancak suçlu öngörülen cezayı çekmezse "çiğnenmiş" olur görüşünü kabul edelim. Fakat bu görüş açısından bile, yasa *çiğnenebilir*; örneğin, suçluyu cezalandırmayı reddeden devlet memurları tarafından. Bütün yaptırımların, *gerçekten* uygulandığı bir devlette bile, memurlar dilerlerse bu uygulamayı *önleyebilirler* ve böylelikle yasayı Catlin'in anlamında "çiğneyebilirler" (Böyle yapmakla, onların yasayı olağan anlamında da çiğnemiş olacakları, yani kendilerinin suçlu olmaları ve belki sonunda cezalandırabilmeleri, tamamıyla ayrı bir sorundur). Başka kelimelerle söylemek gerekirse: Normatif bir yasa her zaman *insanlarca* ve yaptırımlarıyla yürürlüğe zorlanır ve onun için de, bir varsayımdan temelinde farklıdır. Yasaca, cinayetin bastırılmasını ya da nezaketin bastırılmasını; yürürlüğe zorlayabiliriz. Ama güneşi yörüngesini değiştirmeye zorlayamayız. Bu farkı kapatacak, ne denli çok olursa olsun kanıt bulunamaz.

19. *(81c)* "Mutluluk ve yoksulluğun doğası" *Theaitetos*'ta söz konusu edilmiştir, 175c. "Doğa"ya "Form" ya da "idea" arasındaki yakın ilişkin için, karş. özellikle *Devlet* 597a/d: Platon burada, ilkin bir döşek Form ya da İdeasını tartışır, sonra da ona "doğadan var olan ve Tanrı tarafından yapılmış bulunan döşek" der (597b). Aynı yerde, buna karşılık olan "yapay" (ya da bir "taklit" olan "imal edilmiş" şey) ile "doğru" arasındaki ayrımı öne sürer. Karş. Adam'ın *Devlet* 597b10'a notu (orada, Burnet'ten aktarılan sözle birlikte) ve 476b13'e, 501b9'a, 525c15'e notları; ayrıca, *Theaitetos* 174b (ve Cornford'un *Plato's Theory of Knowledge*, s. 85'indeki not l'i). Aristoteles, *Metafizik* 1015a14'e de bakınız.

20. *(82a)* Platon'un sanata saldırışı için, *Devlet*'in son kitabına ve özellikle Bölüm 4/not 39'da anılan *Devlet* 600a/605b parçalarına bakınız.

21. (82b) Karş. bu bölüm/Not 11, 12, 13 ve metin. Benim, Platon, Antiphon'un naturalist teorilerine hiç değilse kısmen katılır (ama, Antiphon'un eşitlikçiliğine değil, besbelli) deyişim, birçoklarına, özellikle Barker, *op. cit.*'in okuyucularına garip gelecektir. Aralarındaki başlıca anlaşmazlığın pek o kadar teorik bir

şeyden değilse de, daha çok bir ahlâk uygulamasından geldiğini ve pratikteki eşitlikçilik sorununun söz konusu yapıldığı ölçüde, ahlâkça Platon'un değil de Antiphon'un haklı olduğu görüşünü işitmek, onları daha da şaşırtabilir. (Platon'un, Antiphon'un doğa doğru ve haklıdır ilkesini kabul etmesi üstüne, bkz. bu bölüm/Not 23 ve 28'e götüren metinle, Not 30).

22. *(82b)* Bu aktarmalar, *Sofist* 266b ve 265e'dendir. Fakat bu parçada (265c), natüralizmin belki de Antiphon tarafından tutulan, materyalistçe diyebileceğimiz bir yorumu üstüne (bu bölüm/Not 23 ve 30'un metninde aktarılan *Kanunlar*'dakine benzer) bir eleştiri de vardır; doğanın... zekâdan yoksun olarak meydana getirdiği... inancını demek istiyorum.

23 *(82c)* Karş. *Kanunlar* 892a ve c. Ruhun İdealara yakınlığı doktrini için, Bölüm 3/Not 15 (8)e de bakınız. "Doğalar"la "ruhlar"ın yakınlığı için, bkz. Aristoteles *Metafizik* 1015a14, *Kanunlar*'dan aktarılan parçalar ve 896d/e: "Ruh hareket eden şeylerde olur..."

Bunlardan başka, özellikle "doğalar"la "ruhlar"ın apaçık özdeş olarak kullanıldıkları şu parçalara da bakınız: *Devlet* 485a/b, 485e/486a ve d. 486b ("doğa"); 486b ve d ("ruh"), 490e/491a (her ikisi), 491b (her ikisi) ve daha birçok yerler (karş. ayrıca Adam'ın 370a7'ye notu). Yakınlık, 490b(10)'da dolaysız olarak ortaya konmaktadır. "Doğa", "ruh" ve "ırk" arasındaki yakınlık için, karş. benzer parçalardaki "felsefeci doğalar" ya da "ruhlar" sözünün yerine "filozoflar ırkı" dendiği 501e.

"Ruh" ya da "doğasıyla toplumsal sınıf, yahut kast arasında da bir yakınlık vardır; örneğin, *Devlet* 435d'ye bakınız. Kastla ırk arasındaki bağ, temel nitelik taşır, çünkü başından (415a) itibaren kast, ırka özdeşleştirilir.

"Doğa", *Kanunlar* 647d, 650b, 710b, 766a, 875c'de "yetenek" ya da "ruhun durumu" anlamına kullanılmıştır. Doğanın sanata önceliği ve üstünlüğü, *Kanunlar* 889a vd.'ında belirtilir. "Haklı" ya da "doğru" anlamına "doğal" için, bkz. sırayla *Kanunlar* 688d ve 818e.

24. *(83b)* Karş. Bölüm 4/Not 32 (1), (a) ve (b)'de aktarılan parçalar.

25. (83b) Sokratesçi *autarkhlık* doktrini *Devlet* 387d/e'de anılmıştır (karş. *Savunma* 41c vd. ve Adam'ın *Devlet* 387d25'e notu). Bu yalnızca, Sokratesçi öğretiyi anımsatan dağınık birkaç parçadan biridir; fakat, *Devlet*'in metinde gösterilen (Bölüm 6/Not 36 ve metine de bakınız) ana öğretisiyle doğrudan doğruya çelişme halindedir; bu çelişme, aktarılan parçayla 369c vd.'ını ve daha pek çok benzer parçayı karşı karşıya koyarak görülebilir.

26. (83c) Karş. örneğin Bölüm 4/Not 29'a götüren metinde aktardığımız parça. "Nadir ve olağan-olmayan doğalar" için, karş. *Devlet* 491a/b ve daha birçok parça, örneğin *Timaios* 51e: "Aklı tanrılar pek az insanla paylaşırlar" "Toplumsal ortam" için, bkz. 491d (karş. ayrıca Bölüm 23).

Platon'un (ve Aristoteles'in; karş. özellikle Bölüm 11/Not 4 ve metin) kol emeğinin aşağılayıcı olduğu üstünde ısrar etmelerine karşın, Sokrates çok başka bir tutumu benimsemiş gözükmektedir. (Karş. Ksenophon, *Memorabilia* II, 7; 7-10; Ksenophon'un sözlerini, bir dereceye kadar, Antisthenes'in ve Diogenes'in kol emeğiyle ilgili tutumları da doğrulamaktadır; ayrıca karş. Bölüm 10/Not 56).

27. *(84b)* Özellikle bkz. *Theaitetos* 172b (karş. ayrıca, Comford'un *Plato's Theory of Knowledge* adlı eserinde bu parça üstündeki görüşleri). Bu bölüm/Not 7'ye de bakınız. Platon'un öğretisindeki uylaşıma öğeler, henüz Protagoras'ın yazılarını ellerinde bulunduranların, niçin *Devlet*'in bunlara benzediğini söylediklerini de belki açıklayabilir. (Karş. *Diogenes Laertius*, III, 37). Lykophron'un anlaşma teorisi için bkz. Bölüm 6/Not 43-54 (özellikle Not 46) ve metin.

28. *(84b)* Karş. *Kanunlar* 690b/c; bu bölüm/Not 10'a bakınız. Platon, Pindaros'un natüralizmini *Gorgias* 4S4b, 488b;. *Kanunlar* 714c ve 890a'da da anmaktadır. Bir yandan "dış zorlama", bir yandan da (a) "özgür eylem" ve (b) "doğa" arasındaki karşıtlık için, karş. *Devlet* 603c ve *Timaios* 64d. (Ayrıca, bu bölüm/Not 30'da aktarılan *Devlet* 466c/d'ye de bakınız).

29. *(84e)* Karş. *Devlet* 369b/c. Bu, *anlaşma teorisinin* bir bölümüdür. Bir sonra gelen, yetkin devletteki *naturalist ilkenin* ilk söylenişi olan aktarma, 370b/c'dendir. (*Devlet*'te natüralizmi ilkin Glaukon anar, ama bu, tabiî, Platon' un kendi natüralizm doktrini değildir).

(1) Naturalist işbölümü ilkesinin ve bu ilkenin Platon'un adâlet teorisinde oynadığı rolün daha ileriye geliştirilmesi için, karş. özellikle Bölüm 6/Not 6, 23 ve 40'a götüren metin.

(2) Naturalist ilkenin modern bir köktenci çeşidi için, Marx'ın (Louis Blanc'dan aldığı) komünist toplum formülüne bakınız: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre!" (Karş. örneğin, *A Handbook of Marxism*, E. Burns, 1935, s .752; ve Bölüm 13/Not 8; ayrıca, bkz. Bölüm 13/Not 3, Bölüm 24/Not 48 ve metin).

Bu "komünistlik ilkesi"nin tarihsel kökleri için, Platon'un "Dostların sahip oldukları her şey ortaklaşadır"

özdeyişine (bkz. Bölüm 6/Not 36 ve metin; Platon'un komünizmi için de, Bölüm 6/Not 34, Bölüm 4/Not 30 ve metin) bakınız ve bu parçaları [Kutsal Kitap'taki] *Resullerin İşleri* ile karşılaştırınız: "Ve bütün iman edenler birarada olup her şeyleri ortaktı; ... hepsine, herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı." (2, 44-45). – "Aralarında yoksul kimse de yoktu: Çünkü... dağıtım her birine ihtiyacına göre yapılıyordu." (4, 34-35).

30. *(85b)* Bkz. Not 23 ve metin. Bu paragraftaki aktarılan parçaların hepsi *Kanunlar*'dandır: (1) 889a/d (karş. *Theaitetos*'taki buna çok benzeyen 172b parçası): (2) 896c/e; (3) 890e/891a.

Metinde bir sonraki paragraf (yani, benim, Platon'un natüralizmi uygulamada sorun çözmeye yeteneksizdir, deyişim) bakımından, şu düşünceler aydınlatıcı olabilir: Birçok naturalist, erkeklerle kadınların bedence de ruhça da "doğadan" farklı oldukları ve bunun için de, toplumsal yaşayışta farklı işler görmeleri gerektiği sonucuna varmışlardır. Ama Platon, aynı naturalist kanıtı bunun tam tersini kanıtlamak için kullanmaktadır; çünkü, demektedir ki, her iki cinsten köpekler de hem ava hem bekçiliğe yaramazlar mı? (*Devlet* 466c/d'de), "Kabul ediyor musun ki" diye sormaktadır, "köpeklerdeki gibi... kadınlar da avda olsun bekçilikte olsun erkeklere katılmalıdır; ... ve böyle yapmakla en çok istenecek yolda hareket etmiş olurlar, çünkü bu doğaya karşıt düşmez, cinslerin doğal ilişkisine uygun olur?" (Bu bölüm/Not 28'e götüren metne de bakınız; ideal koruyucu olarak köpek için, karş. Bölüm 4/özellikle Not 32 (2) ve metin).

31. *(86a)* Devletin biyolojik teorisinin kısa bir eleştirisi için, bkz. Bölüm 10/Not 7 ve metin.

Teorinin Doğulu kaynağı için, bkz. R. Eisler, *Revue de Synthèse Histarique*, cilt 41, s. 15. *

32. *(86b)* Platon'un ruh üstüne siyasal teorisinin bazı uygulamaları ve ondan yapılmış çıkarsamalar için, bkz. Bölüm 10/Not 58-4 ve metin. Şehirle birey arasındaki temel metodolojik benzetme için, bkz. özellikle *Devlet* 368e, 445c, 577c. Alkmeon'un insan bireyi ya da insan fizyolojisi üstüne siyasal teorisi için, karş. Bölüm 6/Not 13.

33. *(86c)* Karş. *Devlet* 423b ve d.

34. *(86c)* Bu ve bundan sonraki aktarma, G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), cilt III, 124'tendir. – *Devlet*'in değinilen başlıca pasajları ise şunlardır: 439c vd. (Leontios'un hikâyesi); 571c vd. (akılcı bölüme karşın hayvansal bölüm); 583s. (Mahşerin Canavarı; karş. [Kutsal Kîtap'ta] *Vahiy*'deki Platoncu bir sayıya sahip olan "Hayvan": 13, 17 ve 18); 603d ve 604b (kendine karşı savaşan insan). Ayrıca bkz. *Kanunlar* 689a/b ve Bölüm 10/Not 58-9.

35. *(87b)* Karş. *Devlet* 519e vd. (ayrıca, karş. Bölüm 8/Not 10; bundan sonraki aktarmaların ikisi de *Kanunlar* 903c'dendir. (Ben sıralarım değiştirdim). Bu iki parçada sözü edilen "bütünsün ("*pan*" ve "*holon*"), *Devlet* değil, dünya anlamına geldiği, bu arada anılabilir; böyle olmakla birlikte, bu kozmolojik bütüncüllüğün gerisindeki yönelimin siyasal bir bütüncüllük olduğu söz götürmez; karş. (hekim ve zanaatçının devlet adamıyla birleştirildiği) *Kanunlar* 803d/e ve Platon'un "holon" kelimesini (özellikle çoğul halini) çoğucası "dünya" için olduğu gibi, "devlet"i anlatmakta da kullanması, üstelik, bu iki parçanın (benim sıralamama göre) ilki *Devlet* 420b/421c'nin kısaltılmışıdır, ikincisi de *Devlet* 520b vd.'nın: ("Biz sizi kendi yararınız için olduğu kadar, devletin yararı için de yarattık"). *Bütüncüllük ve ortaklaşacılık üstüne* öteki parçalar şunlardır: *Devlet* 424a, 449e, 462a vd., *Kanunlar* 715b, 739c, 875a vd., 903b, 923b, 942a vd. (Ayrıca, bkz. Bölüm 6/Not 31-32). Bu paragraftaki Platon'un devletten bir organizma diye söz etmesiyle ilgili görüş için, karş. *Devlet* 462c ve devletin insan bedenine bile benzetildiği *Kanunlar* 964e.

36. *(88a)* Karş. Adam, kendi hazırladığı *Republic* basımı, cilt II, 303; ayrıca bkz. Bölüm 4/Not 3 ve metin.

37. *(88b)* Bu noktayı Adam, *op. cit.*, not 546a/b7 ve s. 288 ve 307'de belirtmektedir. Bu paragrafta aktarılan sonraki parça *Devlet* 546a'dır; karş. Bölüm 3/Not 26 (1)'de ve Bölüm 8/Not 33'e götüren metinde verdiğimiz *Devlet* 485a/b.

38. *(88b)* Bu, Adam'ın yorumundan ayrılmak zorunda olduğum esas noktadır. Ben, Platon'un VI-VII'nci kitaplardaki baş ilgisi türetilmemiş ve çürümeyen şeyler olan filozof kralın (*Devlet* 485b; geçen nota ve orada değinilen parçalara bakınız), matematik ve diyalektik eğitimi sayesinde Platoncu Sayının bilgisini, onunla birlikte de toplumsal yozlaşmayı ve dolayısıyla devletin çürümesini önleme araçlarını sağladığına işaret ettiğini sanıyorum. Bkz. özellikle Not 39'a götüren metin.

Bu paragrafta daha sonra aktarılan parçalar şöyledir: "Bekçilerin ırkını saf tutma", karş. *Devlet* 460c ve Bölüm 4/Not 34'e götüren metin. "Böylelikle kurulmuş bir şehir, vb.": 546a.

Platon'un matematik, akustik ve astronomi alanında, *rasyonel bilgi* ile *yaşantı ya da algılama*'ya dayanan aldatıcı kanı arasında gözettiği ayrım, *Devlet*'in şu bölümlerindedir: 523a vd., ("hesaplama"nın tartışıldığı) 525d vd. (özellikle bkz. 526), 527d vd., 529b vd., 531a vd. (534a ve 537'd'ye kadar); ayrıca, 509d/511e'ye de bakınız.

39. (89a) * Beni "salt rasyonel bir metotları olmadığı için" sözlerini "ekledim" diye (oysa, bunları aktarma

giymelerine koymamıştım) suçlayanlar oldu; ama *Devlet*'in 523a/537d'ye kadarını göz önünde tutunca, Platon'un "algı" dan söz edişinin tam bir karşıtlığı içerdiği bana açık görünüyor. * Bu paragraftaki aktarma, *Devlet* 546b vd.'ndandır. Bütün bu pasaj boyunca "Sokrates"in ağzından "Musalar"ın konuştuğuna da dikkat edilmelidir.

Düşüşün ve Sayının hikâyesini yorumlayışımda, güç, kararlaştırılmamış ve belki de kararlaştırılamaz bir sorun olan Sayının kendini hesaplama işinden itinayla kaçındım. (Platon sırrını tam açmadığı için, bu sorun kararlaştırılamaz olabilir). Yorumumu yalnızca, Sayının kendini anlatan hemen önce ve sonra gelen sözlere dayattım; bu sözler, sanıyorum ki, yeterince açıktır. Buna rağmen, benim yaptığım yorum, bildiğim kadarıyla, önceki girişimlerden ayrılmaktadır.

(1) Yorumumu dayandırdığım can alıcı önerme, (A) koruyucuların "*algıdan yararlanan hesaplama*" ile çalıştıkları üstünedir. Bunun yanısıra, şu önermeleri de kullanıyorum: (B) koruyucular "iyi kuşaklar üretmenin (doğru yolunu) *rastlantıyla buluverme*"yeceklerdir; (C) "*yanılacaklar* ve yanlış yoldan çocuk çıkaracak"lardır, (D) bu gibi işlerde (yani, Sayı gibi şeylerde) "*cahil*"dirler.

(A) ile ilgili olarak, Platon'u dikkatle okuyan herkes için, algıya böyle bir başvurmanın söz konusu yönteme karşı bir eleştiriyi anlatmak üzere yapıldığı açık olmalıdır. İncelediğimiz parça (546a vd). üstüne bu görüşü, parçanın, salt rasyonel bilgi ile algıya dayanan kanı karşıtlığının ana temalarından biri olduğu ve daha özellikle "hesaplama" teriminin rasyonel bilgi ile yaşantı karşıtlığını ısrarla belirten bir yolda kullanıldığı, oysa "algı" terimine (511c/d'ye de bakınız) belirli bir teknik ve beğenilmeyen anlam verildiği 523a/537d bölümünden (geçen notun sonuna bakınız) hemen sonra gelivermesi de desteklemektedir. (Ayrıca, karş. örneğin, Plutarkhos'un bu karşıtlığı tartışırken kullandığı sözler: *Life of Marcellus* bölümü, 306). Onun için, ben, Platon'un (A) sözünü (a) "algıdan yararlanan hesaplama" yoksul bir yöntemdir, ve (b) daha iyi yöntemler, salt rasyonel bilgi sağlayan matematik ve diyalektik yöntemler vardır anlamlarını içerdiği görüşündeyim ve bu görüşümü de, Platon'un öteki sözleri, özellikle (B), (C), (D) doğrulamaktadır. Gerçekte, benim geliştirmeye çalıştığım nokta öylesine açıktır ki, eğer Adam bile bunu gözünden kaçırmış olmasaydı, üstünde bu kadar durmak zorunda kalmazdım. Adam, 546a/b7'ye notunda "hesaplama"yı yöneticilerin izin vermeleri gereken evlenmeler sayısını saptama görevleriyle ilgili bir iş ve "algı"yı da "hangi çiftlerin birleştirilmesine ve ne gibi çocukların yetiştirilmesine, vb. karar vermeleri"ni sağlayan bir yol diye yorumlamaktadır. Yani Adam, Platon'un bu sözünü basit bir betimleme olarak almaktadır, ampirik metotun zayıflığına karşı bir polemik diye değil. Buna uygun olarak da, ne (C) yöneticilerin "yanılacakları" önermesini, ne de (D) "cahil" oldukları sözünü, ampirik metotlar kullanmaları olgusuna bağlamaktadır. (Adam'ın gösterdiği yolu izleseydik, (B) doğru yöntemi "rastlantıyla buluverme"dikleri sözü, çevrilmeden bırakılmak zorunda kalınırdı).

Bu pasajı yorumlarken, Kitap VIII'de, söz konusu parçadan hemen önce, Platon'un II ilâ IV'üncü Kitapların ilk şehri sorununa döndüğünü aklımızda tutmamız gerekir. (Bkz. Adam'ın 449a vd. ve 543a vd.'na notları). Fakat bu şehrin koruyucuları ne matematikçidirler ne de diyalektikçi. Dolayısıyla, Kitap VII, 525-534'te üstlerinde bunca ısrarla durulan salt rasyonel metotlar hakkında fikirleri yoktur. Bu bağlamda, algıyla ilgili görüşlerin, yani ampirik metotların yoksulluğundan ve koruyucuların cahilliği sonucuna ulaştırmasından söz edilmesinin ne demeye geldiği, yanlış anlaşılacak bir şey değildir.

Yöneticilerin "iyi kuşaklar üretmenin ya da hiç olmaması"nın (doğru yolunu) "rastlantıyla buluverme"yecekleri (B) sözü benim yorumumda apaçıktır. Yöneticilerin elinde yalnızca ampirik metotlar olduğuna göre, saptanması matematik ya da başka rasyonel metotlar gerektiren bir metotu buluvermeleri ancak şanslı bir rastlantı eseri olurdu. Adam (546a/b7'ye notunda) şu çeviriyi öneriyor: "Yine de algıyla birlikte hesaplama sayesinde iyi kuşaklar üretilmesini sağlayacaklar"; parantez içinde de "aslı, sağlanmasını buluverme" diye ekliyor. Sanıyorum ki, Adam'ın "buluverme"ye bir anlam vermeyişi, (A)'nın neleri içerdiğini kavrayamamasının bir sonucudur.

Burada önerilen yorum, (C) ve (D)'yi yetkinlikle anlaşılabilir kılmaktadır; Platon'un kendi Sayısı hakkında "daha iyi ya da daha kötü doğuma egemen" olduğunu söylemesi de buna yetkinlikle uymaktadır. Adam'ın (D), yani cahillik üstüne bir açımlama yapmadığını, ama (546d/22'ye notundaki) "Sayı, bir zifaf sayısı... değildir" ve herhangi bir teknik eugenik [öjenik] anlamı yoktur teorisi göz önüne alınırsa, böyle bir açımlamanın son derece gerekli olduğunu da ekleyebiliriz.

Sayıyla ilgili parçanın, eugenik bilgiden ya da daha doğrusu, eugenik bilginin yokluğundan söz eden parçalarla birlikte geldiğini düşünürsek, Sayının anlamının gerçekten teknik ve eugenik olduğu, sanırım açıktır. Sayıdan hemen önce (A), (B), (C) geçmekte, hemen sonra da (D) ve gelin-güveyle soysuzlaşmış çocuklarının hikâyesi gelmektedir. Üstelik Sayıdan önceki (C) ile Sayıdan sonraki (D)-birbirlerine gönderme yaparlar; çünkü (C), yani "yanılma", "yanlış yoldan çocuk yapma"ya bir değinmeyle birliktedir; (D), yani "cahillik" de buna tıpıtıpına benzer bir dokunmayla "gelinle damadı yanlış biçimde birleştirme"

sözüne bağlanır. (Gelecek nota da bakınız).

Yorumumu savunmakta yararlanacağım son nokta, Platon'da Sayıyı *bilenlerin*, böylelikle "daha iyi ya da daha kötü doğumlar"ı etkileme gücünü de elde edeceklerine inanışımdır. Tabiî ki, bu, Platon'un Sayının kendisinde böyle bir güç olduğunu söyleyişinden çıkmaz; çünkü Adam'ın yorumu haklıysa, o saman Sayı soysuzlaşmanın yerleşeceği değiştirilemeyecek bir süre saptamakla doğumları düzenlemiş olur. Ama bence, Platon'un eugenik yanlışlıkların doğrudan nedeni olarak "algı"dan, "yanılma"dan, "cahillik"ten söz etmesi, eğer bunu kastet meşeydi, anlamsız olurdu; gerekli matematik ve salt rasyonel metotların yeterli bir bilgisine sahip olsaydılar, koruyucular yanılmazlardı. Fakat bu durum da, Sayının teknik bir eugenik anlamı olduğu ve onu bilinenin soysuzlaşmayı durdurma gücünün anahtarını teşkil ettiği çıkarsamasını kaçınılmaz kılmaktadır. (Bu çıkarsama, bana ayrıca bu tip boş inanışla ilgili olarak bütün bildiklerimizi bilmenin, bu kaderi, etkilememize yardım edebileceği yolunda hayli çelişkili bir anlayışa dayanır).

Ben, Sayının gizli bir üretme tabusu olarak yorumlanmasına itiraz etmenin, o bunları her ne kadar açıkça söylese de, Platon'a bu gibi kaba düşünceleri yakıştırma çekingenliğinden ileri geldiğine inanıyorum. Bir başka deyişle, bu durum, Platon'u idealleştirme eğiliminden çıkmaktadır.

(2) Bu bağlamda, A. E. Taylor'un bir makalesine değinmem gerekiyor. 'The Decline and Fall of the State in the *Republic* VIII' [*Devlet*'in VHI'nci Kitabında Devletin Yıkılış ve Çöküşü], (*Mind*, Yeni Seri 48, 1939, s. 23 vd).. Taylor bu yazısında Adam'a (bence haklı olmayarak) saldırmakta ve ona karşı şu kanıtları ileri sürmektedir: "İdeal devletin çürüyüşünün, yönetici sınıf 'mevsimsiz çocuk yapınca' 546b'de başladığının açıklıkla ifade edildiği doğrudur, besbelli... Fakat bunun, Platon'un burada üreme hijiyeni sorunlarıyla ilgilendiği anlamına gelmesi gerekmez, bence gelmiyor da. Esas olan şu basit düşüncedir: Eğer insan yapısı olan her şey gibi *Devlet* de kendi çözülmesinin tohumlarını içinde taşıyorsa, bu besbelli, üstün gücü ellerinde tutan kişilerin kendilerinden öncekilere oranla daha aşağı olacakları anlamına gelmelidir." (s. 25 vd).. Şimdi, bu yorum bana yalnızca tutulamayacak bir görüş değil, Platon'un hayli kesin ifadesi karşısında, onun yazdıklarından ırkçılık ya da boş inanış gibi can sıkıcı öğeleri ayıklama girişiminin tipik bir örneği diye de görünüyor. Adam, Sayının bir teknik eugenik önemi olduğunu inkâr ederek ve bunun bir "zifaf sayısı" değil de, sadece kozmolojik bir süre olduğunu söyleyerek başlamıştır. Taylor şimdi, Platon'un burada "üreme hijyeni sorunları" ila ilgilendiğini büsbütün inkârla devam etmektedir. Fakat, Platon'un parçası, bu sorunlara dokunmalarla doludur. Taylor'un kendisi de daha iki sayfa önce (s. 23'te), Sayının "'daha iyi ya da daha kötü dogumlar'ın bir saptayıcısından başka bir şey olmadığı'nın "hiçbir yerde yadsınmadığını kabul etmektedir. Kaldı ki, yalnızca söz konusu parça değil, *Devlet*'in bütünü (aynı şekilde, *Devlet Adamı* özellikle 310b, 310e) düpedüz "üreme hijyeni sorunları" üstünde ısrarla doludur. Taylor'un Platon, "insan yaratığı"ndan (ya da Taylor'un deyişiyle, "insan kuşağına ait bir şey"den) söz ederken devlet demeye getirir ve devletin bir insan yasa-koyucunun yaratması olduğuna değinmek ister teorisi, sanıyorum ki, Platon'un metninde dayanaktan yoksundur. Bütün parça, akış halindeki duyumlanabilir şeyler dünyasına, türetilen ve çürüyen şeylere (bkz. bu bölüm/Not 37 ye 38), daha özellikle de, hayvan olsun bitki olsun yaşayan şeylere ve onların ırk sorunlarına bir dokunmayla başlamaktadır. Ayrıca, "insanın yaptığı" bir şey, Platon tarafından böyle bir bağlamda ısrarla söylemiş olsaydı, gerçeklikten "iki kat uzak" olduğu için, aşağı nitelikte "yapay" bir şey demeye gelirdi. (Karş. bu bölüm/Not 20-23'e götüren metin ve *Devlet*'in 608b'nin sonuna kadar bütün Onuncu Kitabı). Platon, "insanın yaptığı bir şey" sözünü, hiç kimsenin yetkin, "doğal" devlet anlamında yorumlamasını beklemiş olamazdı, olsa olsa (şiir gibi; karş. Bölüm 4/Not 39) çok aşağı bir şeyin düşünülmesini isterdi. Taylor'un "insan kuşağına ait bir şey" diye çevirdiği söz, çoğucası, düpedüz "insan yaratığı" diye çevrilir ve bu çeviri, bütün güçlükleri ortadan kaldırır.

(3) Benim, söz konusu parçayı yorumlayışımı doğru sayarsak, Platon'un ırkça soysuzlaşmanın önemine inanmasıyla yönetici sınıf üyelerinin sayısının değişmez tutulması yolunda sık sık verdiği öğüdü (sosyolog Platon'un nüfus artışının düzen bozucu etkisini anladığını gösteren bu öğüdü) birbirlerine bağlayacak bir öneri yapabiliriz. Platon'un bu bölümün sonlarında anlatılan düşünce tarzı (karş. Not 45'e götüren metin ve Bölüm 8/Not 37), özellikle Bir Monarkla Birkaç timokratı ayak takımından başka bir şey olmayan Çoka karşı koyusu, onu *sayılardaki bir artmanın nitelikçe bir azalmayla eşdeğer olduğu* inancına götürmüş olabilir. (Buna benzer bir şey, gerçekten de *Kanunlar* 710d'de önerilmiştir). Bu varsayım doğruysa, o zaman *nüfus artışının ırkça soysuzlaşmayla karşılıklı bağıntılı olduğuna ya da batta belki ırkça soysuzlaşmadan ileri geldiğine* kolaylıkla hükmetmiş olabilir. Nüfus artışının, gerçekten de ilk Yunan kabile toplumlarının istikrarsızlıklarının ve çözülmelerinin ana nedeni olması bakımından (karş. Bölüm 10/Not 6, 7, 63 ve metin), bu varsayım Platon'un niçin ("doğa" ve "değişim" üstüne genel teorilerine uygun olarak) "gerçek" nedenin ırk soysuzlaşması olduğuna inandığını açıklayabilir.

40. *(89b)* (1) Ya da "yanlış zamanda" Adam (546d22'ye notunda) bu sözü "yanlış zamanda" diye değil,

"elverişli olmadan" diye çevirmek gereğinde ısrar etmektedir. Bir kez, benim yorumumun bu meseleden tamamıyla bağımsız olduğunu söyleyebilirim; yaptığım yorum, "elverişli olmadan" ile de, "yanlış olarak"-la da, "yanlış zamanda" ile de, "mevsiminin dışında" ile de pekâlâ bağdaşır. (Söz konusu deyim, aslında "uygun ölçüye karşı" gibi bir şey demektir; çoğucası "yanlış zamanda", demeye gelir).

(2) Platon'un "karıştırma" ve "karışım" üstüne görüşleriyle ilgili olarak şu gözlem yapılabilir: Platon anlaşılan, ilkel ama (koşu atı yetiştiricilerinin hâlâ inandıkları) yaygın bir irsiyet teorisi tutmuştur; buna göre, çocuk anasıyla babasının karakterlerinin ya da "doğalar"ının eşit bir karışımı yahut harmanıdır ve onların karakterleri veya tabiatları ya da "erdemler"i (dayanıklılık, hız vb. ya da *Devlet*'e, *Devlet Adamı*'na ve *Kanunlar*'a göre, yumuşaklık, yırtıcılık, gözüpeklik; kendini-dizginleme vb). çocukta, bu karakterlere sahip olan atalarının (büyükana-babalarının, büyük-büyükana-babalarının vb). sayısına oranla karışırlar. Buna göre, üretme sanatı, makûl ve bilimsel olarak –matematikle yahut armoniyle– doğaları harmanlama ya da karıştırma sanatıdır. Özellikle, krallık devlet-adamlığı ya da sürü-başılığı sanatının, dokumacılığa benzetildiği, kral dokumacıya da gözüpeklikle kendini dizginlemeyi karıştırarak dokumak; görevinin verildiği *Devlet Adamı*'na bakınız. (Ayrıca bkz. *Devlet* 375c/e ve 410c vd.; *Kanunlar* 731b; Bölüm 4/Not 34 vd.; Bölüm 8/Not 13 ve 39 vd.; ve metin).*

41. *(89c)* Platon'un toplumsal devrim yasası için, bkz. özellikle Bölüm 4/ Not 26 ve metin.

42. (89c) Meta-biyoloji terimini, bu anlamda, yani bir çeşit dine işaret edecek biçimde G. B. Shaw kullanmıştır. (Karş. *Back to Methuselah*'ın önsözü; ayrıca, bkz. Bölüm 12/Not 66).

43. *(89c)* Karş. Adam'ın *Devlet* 547a3'e notu.

44. (90b) Benim, sosyolojinin metotunda "psikolojizm" dediğim görüşün eleştirilmesi için, karş. Mill'in hâlâ yaygın olan metodolojik psikolojizminin tartışıldığı Bölüm 13/Not 19'a götüren metin ve Bölüm 14.

45. *(90c)* Platon'un düşüncesinin bir sistemin içine sıkıştırılmaması gerektiği sık sık söylenir; dolayısıyla, benim bu paragraftaki (ve yalnız bu paragrafta olmayan) Platon'un besbelli, Pythagorasçı karşıtlar tablosuna dayanan düşünüşünün sistematik birliğini gösterme girişimlerim herhâlde eleştiriye yol açacaktır. Fakat ben, bu gibi bir sistemleştirmenin herhangi bir yorum için gerekli bir sınama olduğuna inanıyorum. Bir yoruma gereksinimleri olmadığını, bir filozofu ya da eserini "bilecekleri"ni ve "olduğu gibi" alabileceklerini sananlar, yanılırlar. Filozofu da eserini de yorumlamamaları olanaksızdır, ama yorum yaptıklarının (ve görüşlerinin, gelenekleriyle, mizaçlarıyla vb. renklendiğinin) farkında olmadıkları için, onların yorumları zorunlu olarak safdil ve eleştirisiz kalır. (Karş. ayrıca Bölüm 10 (Not 1-5 ve 56) ve Bölüm 25). Eleştirici bir yorum ise, rasyonel bir yeniden-toparlama biçiminde ve sistemli olmalıdır, filozofun düşünüşünü tutarlı bir yapı halinde yeniden-kurmaya çalışmalıdır. A. C. Ewing' in Kant hakkındaki şu sözlerini de karşılaştırınız (*A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, s. 4): " büyük bir filozofun her zaman kendisiyle çelişmeye düşmesinin olanaklı olmadığı varsayımıyla işe başlamamız ve dolayısıyla, biri Kant'ı tutarlı öteki tutarsız kılan iki yorum olan yerlerde, böyle yapmakla akıl sınırları içinde kalmak olanaklıysa, ilkini ikincisine yeğlememiz gerekir." Kuşkusuz, bu Platon için de doğrudur, hatta genel olarak yorumlamaya da uygulanabilir.

BÖLÜM 6'NIN NOTLARI

1. *(92a)* Karş. Bölüm 4/Not 3 ve metin, özellikle o paragrafın sonu. Ayrıca o bölüm/Not 2 (2). *Doğaya Dönüş* formülüyle ilgili olarak, Rousseau'nun Platon'dan geniş ölçüde etkilendiğine dikkati çekmek isterim. Gerçekten de, *Toplum Anlaşması*'na şöyle bir göz atıvermek, özellikle geçen bölümde tartıştığımız natüralizm üstüne Platon parçasıyla benzerliklerin bir hazinesini ortaya koyar. Karş. özellikle Bölüm 9/ Not 14. *Devlet* 591 vd. (ve bireyci bir bağlamda eş bir düşüncenin geçtiği *Gorgias* 472e vd). ile Rousseau'nun (ve Hegel'in) ünlü ceza teorisi arasında da ilginç bir benzerlik vardır. (Barker, *Greek Political Theory*, 1, 388 vd., Platon'un Rousseau üstündeki etkisini haklı olarak belirtmektedir. Fakat Barker, Platon'daki güçlü romantik öğeyi görmüyor; hem Fransa'yı hem Shakespeare'in İngiltere'sini Sanazzaro'nun *Arcadia*'sı aracılığıyla etkileyen kır romantikliğinin Platon'un Dorialı çobanlarından kaynak aldığı da genellikle görülememektedir; karş. Bölüm 4/Not 11 (3), 26 ve 32 ve Bölüm 9/Not 14).

2. *(93b)* Karş. R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 132; öteki aktarma s. 111'dendir. Bu ilgi çekici kitap (Grote ve T. Gomperz'in eserlerinin yanısıra) beni Platon üstüne olağanlıktan hayli uzak görüşlerimi geliştirmeye ve onları hayli sevimsiz sonuçlarına değin izlemeye geniş ölçüde yüreklendirdi. C. E. M. Joad'dan yaptığım aktarmalar için, karş. *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* adlı kitabı (1938), 661 ve 660. Bu arada, Platon'un adâlet görüşü üstüne C. L. Stevenson'un çok ilginç sözlerine de işaret edebilirim: "Persuasive Definitions" (*Mind*, Yeni Seri, cilt 47, 1938, s. 331 vd)..

3. *(93c)* Karş. Crossman, *op. cit.*, 132 vd. Bundan sonraki iki aktarma. Field, *Plato* vb., 91'dendir; karş. Barker, *Greek Political Theory*, vb. adlı kitaptaki benzer görüşler (bkz. Bölüm 5/Not 13).

Platon'un idealleştirilmesi, onun adıyla yayılmış çeşitli eserlerin sahici mi, düzmece mi olduğu tartışmalarında önemli bir rol oynamıştır. Bu eserlerin birçoğu, bazı eleştiriciler tarafından, sırf Platon'un idealleştirilmiş görünüşüne uymayan bölümleri olduğu için reddedilmiştir. Bu tutumun hayli safça ve tipik bir anlatımı, Davies ve Vaughan'ın 'Giriş Notu'nda bulunabilir (karş. *Devlet*'in Golden Treasury basımı, s. vi): "Bay Grote, Platon'u insanüstü basamağından alaşağı etme hevesiyle, böylesine tanrılık bir filozofa yakışmayacağı yargısına varılmış yazmaları, ona yakıştırmaya fazlasıyla hazır olabilir." Bu yazarlar, Platon üstüne yargılarını, onun yazdıklarına dayatmak gerektiğini, bunun tersine hareket etmenin yanlış olacağını ve bu yazmalar hem sahici, *hem de* yakışıksız iseler, o zaman da Platon'un pek öyle tanrılık bir filozof olmadığını akıllarına getirmemiş gibi görünüyorlar. (Platon'un tanrılık oluşu için ayrıca bkz. Simplicius, *Arist. de coelo*, 32b44, 319a15, vb).

4. *(95a)* (a)'nın formülleştirilmesi, *âdil bir anayasayı* şöyle tanımlayan Kant'ı taklit etmektedir: "Yasalar, *her birinin özgürlüğü başka herkesinkiyle birlikte var olabilecek* biçimde düzenleyerek, *insan bireylerine olabilecek en büyük özgürlüğü* sağlayan bir anayasa." (*Critique of Pure Reason*2, 373); ayrıca, (*Hak Kuramı*'ndaki şu sözlere de bakınız: "Hak (ya da adâlet) genel bir özgürlük yasası uyarınca, herkesin özgür seçiminin başka herkesinkiyle birlikte var olması için gereken koşulların toplamıdır." Kant, Platon'un *Devlet*'te izlediği amacın bu olduğuna inanıyordu; buradan da, Kant'ın ya Platon tarafından aldatılan ya da kendi insaniyetçi düşüncelerini sokuşturarak onu idealleştiren birçok filozoftan biri olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda şunu belirtmek isterim ki, Kant'ın içten liberalliği (Hastie'nin *Kant's Principles of Politics*'ine rağmen), siyaset felsefesi üstüne İngiliz ve Amerikan yazılarında pek az takdir edilmektedir. Sık sık, onun yalnızca Hegel'in bir öncüsü olduğu iddia edilir; fakat, Kant'ın Herder ile Fichte'nin romantikliklerinde kendisininkine tam karşıt bir doktrin gördüğü düşünülürse, bu sav Kant'a karşı büyük haksızlıktır ve kendisinin buna kuvvetle karşı çıkacağından kuşkulanılamaz. Bu, tutulacak yanı olmadığına inandığım savın geniş ölçüde kabul edilmesi, Hegelciliğin müthiş etkisinden ileri gelmiştir.

5. *(95b)* Karş. Bölüm 5/Not 32-33'e götüren metin.

6. *(95c)* Karş. Bölüm 5/Not 25-29'a götüren metin. Bu paragrafta aktarılan parçalar şunlardır: (1) *Devlet* 433a; (2) *Devlet* 434a/b; (3) *Devlet* 441d. İlk aktarılan parçada, Platon'un "tekrar tekrar da söylemiştik" deyişini, karş. özellikle adâlet teorisinin dikkatle hazırlandığı *Devlet* 397e ve tabiî Bölüm 5/Not 29'a götüren metinde verdiğimiz *Devlet* 369b/c. Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 23 ve 40.

7. *(96a)* Bölüm 4'te işaret edildiği üzere (Not 18 ve. metinle Not 29), Platon *Devlet*'te köleler üstüne fazla bir şey söylemez, ama söylediği kadarı da yeterince anlamlıdır; *Kanunlar*'da ise, tutumuyla ilgili bütün kuşkuları dağıtır (karş. özellikle G. R. Morrow'un Bölüm 4/Not 29'da değindiğimiz *Mind*'taki makalesi).

8. *(96c)* Yapılan aktarmalar Barker, *Greek Political Theory*, 1, s. 4'tendir. Barker, "Platoncu Adâlet"in "toplumsal adâlet" olduğunu söylemekte (s. 176 vd). ve bunun bütüncül doğasını haklı olarak belirtmektedir. Yasar bu formülün, "insanların genellikle adâletten anladıkları şeyin", yani "iradelerin çatışmasıyla uğraşmak için bir ilkenin", bir başka deyişle, bireylerle ilgili olarak adâletin "özüne dokun...madığı" yolunda yapılabilecek eleştirisini de anmaktadır (s. 178 vd).. Ancak Barker, "bu gibi bir itirazın meselenin dışında kaldığı"na ve Platon'un düşüncesinin "bir hukuk değil", fakat "bir toplumsal ahlâk anlayışı" olduğuna inanmakta (179) ve devamla, adâleti bu ele alışın, bir bakıma o zamanki Yunan adâlet düşünceleriyle çakıştığını söylemektedir: "Ne de Platon adâleti bu anlamda almakla, Yunan'daki o zamanın adâlet düşüncelerinden çok uzağa düşüyordu." Barker, gelecek notlarda ve metinde tartıştığımız gibi, bunun tersine ait birtakım kanıtlar bulunduğunu ise anmamaktadır bile.

9. *(97a)* Karş. *Gorgias* 488e vd.; bu parça aşağıda ayrım VIII'de (bkz. bu bölüm/Not 48 ve metin) daha tam olarak aktarılmakta ve tartışılmaktadır. Aristoteles'in kölelik teorisi için bkz. Bölüm II/Not 3 ve metin. Bu paragrafta Aristoteles'ten aktarılan parçalar şunlardır: (1) ve (2) *Nikomakhos'un Ahlâkı*, V, 4, 7 ve 8; (3) *Politika*, III, 12, 1 (1282b; ayrıca bkz. bu bölüm/Not 20 ve 30. Bu parçada *Nikomakhos'un Ahlâkı*'na bir gönderme vardır); (4) *Nikomakhos'un Ahlâkı*, V, 4, 9; (5) *Politika*, IV (VI), 2, 1 (1317b). – *Nikomakhos'un Ahlâkı*'nda, (ayrıca karş. *Politika*, III, 9, 1; 1280a). Aristoteles, "adâlet"in anlamının, "liyâkat" hakkındaki farklı düşüncelere göre, demokratik, oligarşik ve aristokratik devletlerde başka olduğunu da söylemektedir.

Platon'un *Kanunlar*'daki *siyasal adâlet ve eşitlik* üstüne görüşleri için, bkz. özellikle, aşağıda (1)'de aktarılan eşitliğin iki çeşidi hakkında parça, *Kanunlar* 757b/d. Şereflerin ve ganimetlerin dağıtımında yalnızca erdem ve soyluluğa değil, servete de (ve hatta boya posa, yakışıklılığa da) bakılması gerektiği gerçeği için, karş. öteki ilgili parçaların da tartışıldığı, bu bölüm/Not 20 (I)'de aktarılan *Kanunlar* 744c.

(1) *Kanunlar* 757b/d'de Platon "*eşitliğin iki çeşidi*"ni tartışır. "Bunlardan biri... ölçü, ağırlık ya sayı eşitliğidir [yani, sayılı ya da aritmetik eşitlik]; ama en doğru ve en iyi eşitlik... *doğa uyarınca*, herbirine hakkı olan ölçüde vererek, büyüğe daha çok, küçüğe daha az dağıtır... Bu eşitlik, erdemce üstün olanlara daha büyük şerefler, ve erdemce ve soyca aşağı olanlara daha küçük şerefler vererek, *bu* [*rasyonel*] *oranlar ilkesi uyarınca her birine uygun olanı dağıtır*. İşte bizim, '*siyasal adâlet*' diyeceğimiz de, tam budur. Ve her kim bir devlet kurarsa, yasamasının tek amacı olarak bunu almalıdır...; söylendiği üzere, *doğal eşitlik* olan ve durumun gerektirdiği gibi, eşit olmayan paylara ayrılan bu adâleti." Bu iki eşitliğin ikincisi, Platon'un burada "siyasal adâlet" dediği (Aristoteles'in ise "dağıtıcı adâlet" adını verdiği) ve Platon (ile Aristoteles) tarafından "*orantılı eşitlik*" olarak anlatılan –en doğru, en iyi ve en doğal eşitlik– daha sonra, aşağı demokrat "aritmetik" eşitliğe karşılık, "geometrik" diye adlandırılmıştır. *Gorgias* 508a; ayrıca bkz. 465b/c ve Plutarkhos, *Moralia* 719b vd).. Bu özdeşleştirmeye, (2)'deki görüşler bir miktar ışık tutabilir.

(2) Geleneklere göre (bkz. *Comm. in Arist. Graeca, pars* XV, Berlin, 1897, s. 117, 29 ve pars XVIII, Berlin, 1900, s. 118, 18), Platon'un akademiasının kapısının üstünde "Geometri bilmeyen evime giremez!" diye bir yazı varmış. Ben sanıyorum ki, bunun anlamı, yalnızca matematik çalışmalarının önemi üstünde bir ısrar değildir ve şöyle demektir: "Aritmetik (yani, daha pekin olarak, Pythagorasçı sayı teorisi) yetmez; geometri bilmemiz gerekir!" Burada, bu ikinci cümleciğin, bana, Platon'un bilime yaptığı en önemli katkılardan biri diye görünmesinin nedenlerini anlatmaya çalışacağım. Ayrıca bkz. Ek I.

Şimdi genellikle sanıldığı üzere, Pythagorasçılığın geometriyi ilk ele alışı, bugünlerde "aritmetikleştirme" denen yönteme benzer bir metotu benimsemişti. Geometri, tam sayılar (ya da "doğal sayılar", yani monadlardan yahut "bölünmez birimler"den kurulu sayılar; karş. *Devlet* 525e) teorisinin ve onların "*logoi*"sinin, yani "rasyonel" oranlarının bir bölümü olarak ele alınıyordu. Örneğin, Pythagorasçı diküçgenlerin kenarları böyle rasyonel oranlıydılar. (Örnekler - 3:4:5 ya da 5:12:13). Pythagoras'a atfedilen genel bir formül şudur: 2n + l 2n (n+1) 2n (n + l) + l. Fakat "*gnomon*"dan çıkarılan bu formül, 8:15:17 örneğinin gösterildiği üzere yeterince genel değildir. Pythagorasçı formülün çıkarılabileceği genel bir formül m = n + 1 denklemini kullanarak şöyle kurulabilir: m2-n2 2 mn ; m2 + n2 (m>n olmak şartıyla). Bu formül (ilk Pythagorasçıların bildiği sanılan çeşitten Cebirle birlikte alınırsa) "Pythagoras Teoremi" denen şeyin yakın bir sonucu olduğuna göre ve bu formülü, besbelli, yalnızca Pythagoras değil, (Proklos'a bakılırsa, bir başka genel-olmayan formül öneren) Platon da bilmediğine göre, anlaşılan, "Pythagoras Teoremi"ni, genel biçimiyle Pythagoras da ve hatta Platon da bilmemişlerdir. (Bu konuda daha az radikal bir görüş için bkz. T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, cilt I, s. 80-2. Benim "genel" dediğim formül, esasında Euklides'in (Öklid) s. 82'deki gereksiz yere karmaşık formülünden, önce üçgenin üç kenarını bulup, onları *2/mn* ile çarparak ve sonra da sonuçta p ve q'nun yerine m ile n'yi koyarak elde edilebilir).

İkinin karekökünün irrasyonelliğinin keşfi (Platon buna *Büyük Hippias*'ta ve *Menon*'da dokunur; karş. Bölüm 8/Not 10; ayrıca bkz. Aristoteles, *Anal. Priora*, 41a26 vd). Pythagorasçılığın geometriyi "aritmetikleştirme" programını ve onunla birlikte, anlaşılan, Pythagorasçı mezhebin kendisini de yıkmıştır. Bu keşfin önceleri sır tutulduğu yolundaki gelenek, Platon'un irrasyonele hâlâ önce "*arrhetos*", yani sır, ağza-alınmaz esrar deyişiyle de destekleniyor gibi görünmektedir; karş. Büyük Hippias 303b/c, *Devlet* 546c. (Daha sonraki bir terim, "ölçülemeyecek-olanadır; karş. *Theaitetos* 147c ve *Kanunlar* 820c. "Alogos" terimini ilkin, bugün bulamadığımız *İrrasyonel Çizgiler ve Atomlar* (ya da *ve Tam Cisimler*) *Üstüne* adlı iki kitap yazmış olan *Demokritos*'un kullandığı anlaşılmaktadır; Platon, Demokritos'un başlığına *Devlet* 534d'deki hayli saygısızca değinmesinin de kanıtladığı üzere, bu terimi biliyordu, fakat kendisi hiçbir zaman onu "arrhetos"un özdeşi olarak kullanmamıştır. Elde bulunan ve kuşkusuz olan, bu anlamdaki ilk kullanma Aristoteles, *Anal. Post.*, 76b9'dadır. Ayrıca bkz. T. Heath, *op. cit*, cilt I, s. 84 vd., 156 vd. ve benim aşağıdaki ilk Ek'im).

Öyle görünüyor ki, Pythagorasçı programın, yani geometrinin aritmetikli metotunun çöküşü; hem çöküşten kurtarılabilecek olanları (rasyonel kanıtlama metotu da dâhil) kurtarma, olmak üzere hem de geometrinin aritmetiğe indirgenemezliğini kabul etme amacıyla düzenlenmiş yeni bir yöntem olan Euklides'in aksiyomatik metotunun gelişmesine yol açmıştır. Bütün bunların doğru olduğunu varsayarsak, Platon'un eski Pythagorasçı metottan Euklides'inkine geçişteki rolünün son derece önemli olmuş olması kuvvetle olası görünmektedir – nitekim, Platon, Pythagorasçılığın çöküşünden kurtarılabilecekleri kurtarma ve bu çöküşün yol açtığı kayıpları durdurma amacına yönelen *özellikle geometrik bir metotu ilk geliştirenlerden biri* olmuştur. Bu dediklerimin çoğu, hayli belirsiz bir tarih hipotezi sayılması gerekir, fakat Aristoteles, *Anal. Post.* 76b9!da (yukarıda anılmıştır) bazı doğrulamalar bulmak olasıdır; hele bu parça, *Kanunlar* 818c, 895e (çift ve tek) ve 819e/820a (ölçülemeyecek-olan) ile karşılaştırılırsa. Parçada şöyle denmektedir: "Aritmetik 'tek' ve 'çift'in anlamını kapsar, geometri de 'irrasyonel'in..." (Ya da "ölçülemeyecek-olan"ın; karş. *Anal. Priora* 41a26 vd., 50a37 Ayrıca bkz. irrasyonellik probleminin geometrinin *proprium*'u [kendine özgü malı] imiş gibi ele alındığı *Metafizik* 983a20, 1061b1-3 ve –*Anal.Post.*

76b40'ta olduğu gibi– *Timaios* 147d'deki "ayak kare" metotuna değinen 1089a). Platon'un irrasyonellik problemiyle büyük ilgisi, özellikle yukarıda anılan parçalardan ikisinde; *Theaitetos* 147c/148a'da ve Platon'un ölçülemeyecek-olan büyüklükler gibi önemli bir problemle ilgili olmadıkları için Yunanlılardan utandığını söylediği *Kanunlar* 819d/822'de kendini belli etmektedir.

Şimdi ben diyorum ki, (*Timaios*'ta 53c'den 62c'ye ve hatta belki 64a'ya kadar süren; ayrıca bkz. *Devlet* 528b/d "Aslî Cisimler Teorisi", Platon'un bu çıkmazlı duruma verdiği cevabın bir bölümüdür. Bu cevap, bir yandan Pythagorasçılığın atomistik karakterini – Atomcu okulda da bir rol oynayan bölünmez birimleri ("monadlar") muhafaza etmekte, öte yandan da dünyaya kabulü artık kaçınılmaz olan irrasyonellikleri (ikinin ve üçün kareköklerinin irrasyonelliklerini) getirmektedir. Platon bu işi, başka her şeyi meydana getiren iki dik-üçgeni ele almakla yapmaktadır: Bunların ilki, bir karenin yarısı olup, ikinin kareköküyle ilgilidir, ötekiyse bir eşkenar-üçgenin yarısı olup, üçün kareköküyle ilgilidir. Gerçekten, bu iki irrasyonel üçgenin bütün temel fizik cisimlerinin sınırları (*peras*; karş. *Menon* 75d/76a) ya da Formları olduğu doktrini hakkında *Timaios*'taki esas fizik öğretilerinden biri olduğu söylenebilir.

Bütün bunlar, geometri bilmeyenlere karşı uyarmanın (buna bir dokundurma da belki *Timaios* 54a'da bulunabilir), yukarıda belirttiğimiz daha sivri anlamı taşımış olabileceğini ve geometrinin aritmetikten daha yüksek önemde bir şey olduğu inancıyla bağlı bulunabileceğini düşündürtmektedir. (Karş. *Timaios* 31c). Bu da, Platon'un demokrat aritmetik ya da sayılı eşitlikten daha aristokratça bir şey olduğunu söylediği kendi "orantılı eşitlik"ini, niçin daha sonra, *Gorgias* 508a'da andığı (karş. bu bölüm/Not 48) "geometrik eşitlik"le özdeşleştirdiğini ve –o zaman besbelli unutulmuş olan, Pythagorasçıların Platon'un kendisi kadar aristokrat kafalı oldukları, programlarının aritmetiğe ağırlık verdiği ve onların dilinde "geometrinin belli bir çeşit sayılı (yani, aritmetik) orantının adı olması gerçeğine rağmen– niçin (örneğin, Plutarkhos tarafından, *loc. cit*). aritmetiğin demokrasiyle geometrinin de Sparta aristokrasisiyle birleştirildiğini açıklayabilir.

(3) Platon, *Timaios*'ta Aslî Cisimleri kurmak için, bir Temel Kare ve bir Temel Eşkenar Üçgen gerekser. Bu ikisi de iki ayrı çeşit *temel-altı üçgenler*'den meydana gelir –√2 ile ilgili olarak yarım-kare ve √3 ile ilgili olarak da yarım-eşkenar. Platon'un Kare ve Eşkenar yerine bu iki temel-altı üçgeni niye seçtiği çok tartışılmıştır; bunun gibi ikinci bir soru da–bkz. aşağıda (4)– onun Temel Karelerini, niçin iki değil de dört temel-altı yarım-kareden ve Temel Eşkenarını da niçin yine iki değil de altı temel-altı yarım-eşkenardan kurduğudur. (Aşağıdaki üç şekilden ilk ikisine bakınız).

Bu sorulardan birincisiyle ilgili olarak, Platon'un irrasyonellik problemine karşı duyduğu o yakıcı ilgiyle, *eğer tam bu irrasyonellikleri başkasına-indirgenemeyecek öğeler sıfatıyla ortaya getirmeye istekli olmasaydı*, (54b'de açıkça andığı) √2 ve √3 'ün irrasyonelliklerini öne sürmeyeceğinin genellikle gözden kaçırıldığı anlaşılmaktadır. (Cornford, *Plato's Cosmology*, s. 214 ve 231 vd.'ında, bu iki sorunun da üstünde uzun bir tartışma açmaktadır; fakat her ikisi için önerdiği ortak çözüm –s. 234'te dediği gibi, "hipotez"– bana hiç de kabul edilebilecek gibi görünmüyor; Platon, Cornford'un önerdiğine benzeyen bir "derecelendirme" sağlamayı istemiş olsaydı –Platon'da, Cornford'un "B Derecesi" dediği şeyden daha küçüğüne ait herhangi bir işaret bulunmadığına dikkat edilmelidir– Cornford'un "B Derecesi"nden *Temel Karelerin* ve Eşkenarların –her birini *içinde herhangi bir irrasyonellik taşımayan* dört temel şekilden kuracak biçimde– kenarlarını ikiye bölmesi yeterdi). Fakat Platon, bu başka her şeyi meydana getiren temel-altı üçgenlerin kenarları gibi irrasyonellikleri dünyaya sokmak istemişse, o zaman bu yoldan bir problem çözebileceğine inanmış olması gerekir; ben bu problemin ! (ölçülebilecek ve) ölçülemeyecek-olanın doğası" sorunu olduğunu öneriyorum. Apaçıktır ki, atomistik fikirler gibi bir anlayışa dayanan bir kozmolojiyle bu problemi çözmek özellikle zordur; çünkü irrasyoneller, rasyonelleri ölçmeye yetenekli herhangi bir birimin katı değildir; ama birim ölçülerinin kendilerinde "irrasyonel oran"lı kenarlar varsa, o zaman büyük paradoks çözülebilir; çünkü bunlar her ikisini de ölçebilirler ve irrasyonellerin varlığı, kavranamaz ya da "irrasyonel" olmaktan çıkar.

Fakat, Platon √2 ve √3'ten başka irrasyonellikler olduğunu da biliyordu, çünkü *Theaitetos*'ta sonsuz bir irrasyonel, karekökleri dizisinin bulunduğunu söyler (148b'de de "üç boyutlularla ilgili benzer görüşler"den söz eder, ama bunun küp kökler üstüne olması gerekmez, küpün köşegenine, yani √3'e işaret ediyor olabilir); Büyük Hippias'ta da (303b/c: karş. Heath, *op. cit*., 304) irrasyonelleri toplamakla (ya da başka türlü birleştirmekle) başka irrasyonel sayıların elde edilebileceğini anlatır (ama rasyonel sayılar da elde edilebilir – bu olsa olsa, örneğin 2 eski √2'nin irrasyonel olduğu gerçeğine bir dokundurmadır; çünkü bu sayı artı √2, tabiî, rasyonel bir sayı verir). Bu durum karşısında, öyle anlaşılıyor ki, eğer Platon temel üçgenlerini kullanarak irrasyonellik problemini çözmek istemişse, bütün irrasyonellerin (ya da hiç değilse, çarpımlarının), (a) birimleri; (b) √2'yi; (c) √3'ü ve bunların çarpımlarını toplamakla elde edilebileceğini düşünmüş olmalıdır. Bu, besbelli, bir yanlış olurdu; ama o zaman, bunun yanlışlığını kanıtlayacak hiçbir yolun bilinmediğine inanmamız için de bütün nedenler vardır. Üstelik, yalnızca iki türlü atomik irrasyo-

nellik –karelerin ve küplerin köşegenleri– bulunduğu ve bütün öteki irrasyonelliklerin (a) birim; (b) √2; ve (c) √3'e göre ölçülebilir olduğu önermesinin de, irrasyonelliklerin göreli niteliklerini düşünecek olursak, belli bir miktar inandırıcılığı vardır. (Demek istiyorum ki, birim kenarlı bir karenin köşegeninin irrasyonel olduğunu da, yahut birim köşegenli bir karenin kenarının irrasyonel olduğunu da eşit derecede haklı olarak söyleyebiliriz. Şunu da hatırlamamız gerekir ki, Euklides, Kitap X, tan. 2'de ölçülemeyecek-olan bütün kareköklerine hâlâ "kareleriyle ölçülebilir" demektedir). Dolayısıyla, Platon tahminini doğrulamak için elinde geçerli bir kanıt bulunması imkânsız olmakla birlikte, bu önermeye pekâlâ inanmış olabilir. (Yanlışlığının kanıtını ilk veren, anlaşılan, Euklides'tir (Öklid)). *Timaios*'ta Platon'un temel-altı üçgenlerini seçmesinin nedenini açıkladığı parçada, kanıtlanmamış bir tahmine kuşkusuz bir dokundurma da vardır, çünkü (*Timaios* 53c/d'de) şunları yazmaktadır: "Bütün üçgenler, iki dik-üçgenden çıkar...; bu üçgenlerden birinde [yarım kare] her iki köşe bir yarım dik-açıdır ve eşit kenarlıdır; ötekinin [çeşit-kenar]... kenarları eşit değildir. Öyle-gibiliği (akla-yakınlığı) [olası tahmini] zorunlulukla [kanıtla] birleştiren bir düşünceye göre... biz bu ikisinin ilk ilkeler olduğunu varsayıyoruz. Bunlardan daha uzak ilkeler, tanrılarca bilinir, bir de tanrıların gözdesi olan kişilerse." Daha ileride de, sonsuz sayıda çeşit-kenar üçgen olduğunu, bunlardan "en iyi"sinin seçilmesi gerektiğini ve kendisinin en iyi diye yarım-ikiz-kenarı aldığını açıkladıktan sonra, Platon şöyle demektedir (*Timaios* 54a/b; Cornford bu parçayı kendi yorumuna uydurmak için düzeltmek zorunda kalmıştır; karş. onun s. 214'teki Not 3'ü): "Nedeni uzun hikâyedir; ama bu sorunu kim dener de, bu niteliği olduğunu kanıtlarsa, bütün iyi dileklerimizle birlikte ödül onun olsun." Platon, "bu niteliği"n anlamını açıkça söylemiyor; ama bu, √2'yi içinde taşıyan üçgeni seçtikten sonra, √3'ü içinde taşıyan üçgeni seçmenin "en iyi" olduğunu haklı gösteren (doğruluğu ya da yanlışlığı kanıtlanabilecek) matematik bir nitelik olmalıdır; ve ben, yukarıdaki düşüncelerin ışığında sanıyorum ki, Platon'un aklındaki nitelik, öteki irrasyonellerin tahmin ettiği göreli rasyonelliğiydi, yani birime ve ikiyle üçün karekköklerine göre rasyonelliği.

(4) Yorumumuzu destekleyecek bir başka neden de, Platon'un metninde buna dair herhangi bir dayanak bulamamış olmama rağmen, belki şu düşünceden çıkabilir: √2 + √3'ün n'ye çok yaklaşması ilginç bir olgudur. (Bu olguya, başka bir bağlamda W. Marinelli dikkatimi çekmişti). Fazlalığı 0.0047'den, yani n'nin binde 1 1/2'sinden azdır ve n için bundan daha iyi bir üst sınırın bulunduğunun kanıtlanmadığına inanmamız için sebepler vardır. Bir dairenin dışına çizilen bir altıgenle içine çizilen bir sekizgenin alanlarının aritmetik ortalamasının, o dairenin alanına iyi bir yaklaşma meydana getirdiği gerçeğinden çıkması, bu ilginç olguyu bir bakıma açıklar. Şimdi, bir yandan Bryson işlemini içe ve dışa çizilen çokgenlerle yaptığına (karş. Heath, *op. cit.*, 224) ve bir yandan da Platon'un irrasyonelleri toplamaya karşı bir ilgi duyduğunu (*Büyük Hippias*'tan bildiğimize göre, Platon, √2 ile √3'ü toplamış, olmalıdır. Böylelikle, Platon'un yaklaşık √2 + √3 ≈ n denklemini bulmuş olabileceği iki yol vardır ve bu yolların ikincisi hemen hemen kaçınılamaz görünmektedir. Platon'un bu denklemi bildiği, ama kesin bir eşitlik mi, yoksa yalnızca bir yaklaştırma mı olduğunu kanıtlamanın elinden gelmediği inanılır bir hipotez gibidir.

Durum böyleyse, yukarıda (3)'te anılan "ikinci soru"yu, yani Platon'un niçin temel karesini iki yerine dört tane temel-altı üçgenden (yarım-kareden) ve temel eşkenarını da iki yerine altı tane temel-altı üçgenden (yarım-eşkenardan) kurduğu sorusunu da belki cevaplandırabiliriz. Yukarıdaki şekillerin ilk ikisine bakılırsa, bu kuruluşun dışa ve içe çizilen dairelerin orta noktasını ve her iki çizimde de, dıştaki dairenin yarıçapını belirgin kıldığı görülür. (Eşkenarda içteki dairenin yarıçapları da görünmektedir; ama öyle anlaşılıyor ki, Platon'un aklında dıştaki dairenin yarıçapları vardı, çünkü eşkenarı kurma metotunu anlatırken bundan "köşegen" diye söz eder; karş. *Timaios* 54d/e; ayrıca karş. 54b).

Şimdi, biz eğer bu iki dış daireyi çizersek yahut daha pekin olarak söyleyelim, temel kareyle eşkenarı r yarıçaplı bir daireye yerleştirirsek bu iki şeklin taban kenarları toplamının r'ye yaklaştığını farkederiz; bir başka deyişle, Platon'un kuruşu, üç şeklimizin gösterdiği üzere, daireyi dört-koşeli bir şekille eşdeğerleştirmenin en basit yaklaşık çözümlerinden birini teşkil etmektedir. Bütün bunların karşısında, Platon'un (3)'te aktarılan tahmininin ve "bütün iyi dileklerimizle birlikte bir ödül" adayışının, yalnızca irrasyonelliklerin ölçülebilirliği hakkındaki genel problemle değil, √2 + √3'ün birim daireyi dört köşeye çevirip çeviremediği yolundaki özel problemle de ilgili olması kolaylıkla olasıdır.

Şurasını tekrar belirtmeliyim ki, ben Platon'un aklının gerisinde bunların olduğunu gösteren doğrudan bir kanıt bilmiyorum; fakat burada ard arda dizilen dolaylı kanıtlar göz önünde tutulursa, bu hipotez belki gerçekten çok uzak görünmez. Ben, bunun gerçeğe Comford'un hipotezinden daha az yakın olduğunu sanmıyorum; hele eğer doğruysa, ilgili parçalar üstüne daha iyi bir açıklama verir, bence.

(5) Bu notun (2)'nci ayrımında geliştirilen, Platon'un yazısının "Aritmetik yetmez, geometri bilmeniz gerekir" demeye geldiği inancımızda ve bu ısrarın 2 ile 3'ün kareköklerinin irrasyonelliklerinin keşfiyle ilgili olduğunu söyleyişimizde bir gerçek payı varsa, bu gerçeklik İdealar Teorisine ve Aristoteles'in çok tartışma konusu edilen raporlarına bir miktar ışık tutabilir. Bu bulgu karşısında, şeylere (biçimlere, şe-

killere) sayılar ve ahlâk fikirlerine sayıların orantıları gözüyle bakan Pythagorasçı görüşün, –yerine belki, *Timaios*'taki gibi temel biçimlerin ya da sınırların ("peras"; karş. yukarıda değindiğimiz *Menon* 75d/76a parçası) yahut şekillerin veya şeyler üstüne fikirlerin üçgenler olduğu doktrini geçmek üzere– niçin ortadan kalkmak zorunda olduğunu açıklayabilir. Ama, bir kuşak sonra, Akademia'nın nasıl olup Pythagorasçı doktrine dönebildiğini de açıklayabilir. İrrasyonelliğin keşfinin yarattığı şok aşınınca, matematikçiler, her şeye rağmen öteki (rasyonel) sayılarla temel bağıntılar içinde durduklarına göre, *irrasyonellerin sayılar olmaları gerektiği* fikrine alışmaya başlamışlardır. Bir kez bu aşamaya gelince, biçimlerin sayılar ya da sayıların orantıları oldukları teorisi, irrasyonellerin kabulünden sonra, artık eski anlamlarından başka bir anlam taşımaya başlamakla birlikte (yeni teorinin taraftarları, bu noktayı muhtemel iyice kavrayamamışlardır), Pythagorasçılığa karşı nedenler kaybolmuştur. Ayrıca bkz. aşağıda Ek I.

10. (97b) Themis'in iyi bilindiği gibi, gözü bağlı, yani tarafların toplumdaki yerine bakmayan ve eli terazili, yani eşitlik dağıtan ya da çatışan bireylerin sav ve çıkarlarını dengeleyen biçimde betimlenmesi, eşitlikçi adâlet fikrini canlandıran bir semboldür. Bununla birlikte, söz konusu betimleme, o fikrin Platon'un zamanında geçerli olduğu inancını destekleyen bir kanıt olarak kullanılamaz; çünkü Prof. E. H. Gombrich'in kibarca dikkatimi çektiği üzere, Renaissance zamanından kalmadır – Plutarkhos'un *De Iside Et Osirides*'indeki bir bölümden esinlenmiştir, ama klâsik Yunan'dan değil.

Öte yandan, Dike'nin eli terazili olarak betimlenmesi klâsiktir. (Platon' dan bir kuşak sonra yaşamış olan *Timokhares*'in böyle bir eseri için bkz. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*, 1946, s. 100, 266 ve Levha 5) ve olasılıkla, Hesiodos'un Virgo takımyıldızını (yakınındaki terazi şekli dolayısıyla, Terazi Burcu'nu) Dike ile özdeşleştirmesine kadar gerilere gitmektedir. Adâlet ya da Dike'nin dağıtıcı eşitlikle birlikte çağrıştırılmasıyla ilgili olarak burada verilen öteki kanıtların ışığında da, terazinin Themis'tekiyle aynı anlamı taşıması akla yakın gelmektedir. *

11. (98b) *Devlet* 440c/d. Parça, karakteristik bir çoban köpeği benzetmesiyle sona ermektedir: "Yahut da, kendi aklının sesi onu geri çağırıp yatıştı-rıncaya kadar – tıpkı çobanın köpeğine yaptığı gibi." Karş. Bölüm 4/Not 32 (2).

12. (98c) Nitekim, Platon adâleti şimdi nerede araması gerektiği hususunda Sokrates'i iki kez kararsız bir halde göstermekle, bunu anlatmak istemiştir. (Karş. 368b vd., 432b vd).

13. (98c) Adam, *Devlet* 331e vd.'na notunda, (Platon'un etkisiyle) eşitlikçi teoriyi besbelli azımsamaktadır; orada olasılıkla haklı olarak, şöyle diyor: "Adâletin dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmekten ibaret olduğu görüşü, egemen Yunan ahlâkını sadakatle yansıtmaktadır." Fakat sözlerine, bunun "hemen hemen evrensel bir görüş" olduğunu eklemekle yanılıyor; çünkü böyle derken, yasalar önünde eşitliğin ("isonomia") "demokrasinin mağrur savı olduğu"nu gösteren, kendi verdiği (561e28'e notunda) kanıtı unutuyor. Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 14 ve 17

"*İsonomia*"dan söz eden en eski kaynaklardan biri (belki de en eskisi), hekim Alkmeon'dan kalma bir fragmenttir (beşinci yüzyıl başları; bkz. Diels5, bölüm 24/fr. 4); Alkmeon, *isonomia*'yı bir sağlık koşulu olarak anmakta ve "monarşi"ye –tekin çoğa egemen oluşuna– karşıt diye koymaktadır. Burada, vücut üstüne, daha doğrusu insan fizyolojisi üstüne bir siyaset teorisi. görüyoruz. Karş. ayrıca Bölüm 5/Not 32 ve Bölüm 10/Not 59.

14. *(99a) Eşitlik*'e şöyle geçerken bir dokunma (*Gorgias* 483c/d'deki gibi; bu notun devamına ve bu bölüm/Not 47'ye de bakınız) Glaukon'un *Devlet* 359c'deki konuşmasında vardır; ama sorun ele alınmaz. (Bu parça için, karş. bu bölüm/Not 50.

Platon'un demokrasiyi horlayıcı saldırısında (bkz. Bölüm 4/Not 14-18'e götüren metin), eşitlikçiliğe karşı üç tane alaylı-aşağılayıcı söz geçmektedir. *Birincisi*, demokrasinin "eşit olana da olmayana da eşit ölçüde eşitlik dağıttığı" ile ilgilidir (558c; karş. Adam'ın 58c16'ya notu; ayrıca bkz. bu bölüm/Not 21); ve bu söz, alaylı bir eleştiri olma niyetiyle söylenmiştir. (Eşitlik, demokratik devrim anlatılırken, daha önce, demokrasiyle bağlanmıştı; karş. Bölüm 4/Not 13'e götüren metinde aktardığımız *Devlet* 557a). *İkincisi*, "demokrat"ı iyi olsun kötü olsun bütün isteklerini "eşit olarak" doyurmakla nitelendirmektedir; bunun için demokrata "eşitlikçi" ("*isonomiacı*") denir; burada, "herkese eşit yasa" veya "yasa önünde eşitlik" ("*isonomia*"; karş. bu bölüm/Not 13 ve 17) fikrine bir söz oyunuyla değinilmektedir. Bu söz oyunu, *Devlet* 561e'dedir. "Eşit" sözü, daha önce tam üç kez, kendisine bütün istek ve heveslerin "eşit" geldiği bir adamın tavrını niteliklendirmede kullanılmış (*Devlet* 561b ve c) olduğu için, yapılacak söz oyununun yolu iyice hazırlanmıştır. Bu ucuz sataşmaların üçüncüsü, bu çeşit propagandalar için bugün bile tipik olan bir biçimde okuyucunun imgelemesine seslenmektedir: "Az daha unutuyordum anmayı, bu ünlü 'eşit yasalar' ve bu ünlü 'özgürlük', erkek-kadın ilişkilerinde ne büyük bir rol oynar..." (*Devlet* 563b).

Burada (ve bu bölüm/Not 9-10'a götüren metinde) sıralanan eşitlikçiligin önemi üstüne kanıtla-

rın yanısıra, Platon'un kendi tanıklıklarını da göz önünde bulundurmalıyız – (1) *Gorgias*'taki şu sözler (488e/489a; ayrıca bkz. bu bölüm/Not 47, 48 ve 50): "Çokluk (yani, burada: halkın çoğunluğu) adâletin eşitlik olduğuna inanmaz mı?" ve (2) *Meneksenos* (238e/239a; bkz. bu bölüm/Not 19 ve metin). *Kanunlar*'da yer alan eşitlikle ilgili parçalar, *Devlet*'ten sonradır ve Platon'un *Devlet*'i yazarken bu sorunun bilincinde olduğuna tanık diye kullanılamaz; ama bkz. bu bölüm/Not 9, 20 ve 21'e götüren metin.

15. *(99b)* Platon'un kendisi, *üçüncü* alaylı sözüyle ilgili olarak (563b; karş. geçen not), "Dudağımızın ucuna her geleni söyleyelim mi?" demekte ve besbelli, şakayı yapmamak için herhangi bir neden görmediğine işaret etmek istemektedir.

16. *(100a)* Ben, Perikles'in söylevinin Thukydides tarafından aktarılan şeklinin (II, 37 vd). hemen otantik [aslı] diye kabul edilebileceğini sanıyorum. Perikles konuşurken Thukydides'in orada bulunmuş olması pekâlâ olasıdır ve herhâlde bu söylevi mümkün olan sadakatle yeniden kurmuş olmalıdır. O zamanlar bir kimsenin bir başkasının söylevini öğrenmesinin, hatta ezberlemesinin olağanüstü olmadığına inanmak için nedenler vardır (karş. Platon'un *Phaidros* diyalogu) ve bu çeşit bir söylevin sadakatle yeniden-kurulup aktarılması, gerçekte sanılacağı kadar zor değildir. Platon, bu söylevi biliyordu ve Thukydides'in anlatımını ya da ona son derece benzeyen bir başka kaynağı doğrusu diye almıştı. Karş. ayrıca Bölüm 10/Not 31 ve 34-35. (Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, Perikles siyasete girişinin ilk yıllarında yaygın kabile içgüdülerine ve halkın eşit ölçüde yaygın grup bencilliğine hayli şüpheli birtakım ödünler vermiştir; M.Ö. 451'deki yurttaşlıkla ilgili yasamayı düşünerek bunu söylüyorum. Fakat daha sonra, belki de Protagoras gibi kimselerin etkisiyle, bu konudaki tutumunu değiştirmiştir).

17. *(100b)* Karş. *Herodotos*, III, 80 ve özellikle "*isonomia*", yani yasa önünde eşitlik üstüne övgüsü (III, 80, 6); ayrıca bkz. bu bölüm/Not 13 ve 14. Herodotos'taki, Platon'u başka bakımlardan da etkileyen pasaj (karş. Bölüm 4/Not 24), Platon'un *Devlet*'te tıpkı Perikles'in söylevine yaptığı gibi, alaya aldığı parçadır; karş. Bölüm 4/Not 14 ve Bölüm 10/Not 34.

18. *(100c)* Naturalist Aristoteles bile, her zaman eşitlikçiliğin bu naturalist biçimini ele almaz; örneğin, *Politika* 131b'deki (karş. bu bölüm/Not 9 ve metin) demokrasinin ilkelerini formülleştirmesi, bundan tamamıyla bağımsızdır. Fakat, doğa-uylaşım karşıtlığının, böylesine önemli bir rol oynadığı *Gorgias*'ta Platon' un eşitlikçiliği, bütün insanların doğal eşitliği hakkındaki şüpheli teoriyi ona yüklemeden anlatışı (bkz. bu bölüm/Not 14'te aktarılan 488e/489a, ayrıca 483d, 484a ve 508a), belki daha bile ilginçtir.

19. (101a) Karş. *Meneksenos* 238e/239a. Bundan hemen sonra gelen parça, Perikles'in söylevine (yani, bu bölüm/Not 17'ye götüren metinde aktardığımız ikinci cümleye) bir değinmedir. – Bu parçada sık sık tekrarlanan "eşit doğum"un, kendilerine ancak özel yasayla M.Ö. 429'da Atina yurttaşlığı tanınan, Perikles'le Aspasia'nın oğullarının "aşağı" doğumlarına bir dokundurma olması, hiç de olanaksız görünmüyor. (Karş. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, cilt IV, s. 14, No 392'ye not ve s. 323, No. 558'e not).

Platon'un *Meneksenos*'ta "kendi sözlerinin akışına kapılarak... alaylı havasından sıyrıldığı", yani *Meneksenos*'un metinde aktarılan parçanın alındığı orta bölümünün alaylı olmadığı (Grote tarafından bile; karş. *Plato* adlı eseri, III, s. 11) söylenmiştir. Fakat, eşitlik üstüne aktardığımız parçanın ışığında ve Platon'un bu konudan söz ederken, *Devlet*'teki açık horgörüsü karşısında (karş. bu bölüm/Not 14), bu yorum bana tutulamayacak gibi görünüyor. Metinde aktarılan parçadan hemen önce gelen, Platon'un Atina hakkındaki şu sözlerinin alaycı niteliğinden kuşkulanmak da bana eşit ölçüde olanaksız geliyor (karş. 238c/d): ("*Şimdi olduğu gibi*, o zaman da... yönetimimiz hep aristokratikti...; bazen demokrasi dense de o, gerçekte aristokrasidir, yani çokluğun onayıyla en iyilerin yönetimi..." Platon'un demokrasiden nefreti karşısında, bu anlatıma bir şey eklemek gerekmez.

Kuşkusuz alaycı bir başka parça da, "Sokrates"in Atina'yı yabancılara ve barbarlara karşı tutarlı nefretinden ötürü övdüğü 245c/d'dir (karş. Bölüm 8/ Not 48). Başka bir yerdeki (Bölüm 8/Not 48'de aktarılan *Devlet* 562e vd). demokrasiye saldırısında –demokrasi, Atina demokrasisi anlamınadır–, Platon yabancılara özgür davranışı yüzünden Atina'yı horgördüğüne göre, *Meneksenos*'taki övgü, alaydan başka bir şey olamaz; yine Atina'nın özgürlükçülüğü, Sparta yanlısı bir partizan tarafından alaya alınmaktadır. (Lykurgos'un bir yasası uyarınca, yabancıların Sparta'ya yerleşmeleri yasaklanmıştı; karş. Aristophanes, *Kuşlar* 1012). Bir bağlamda, "Sokrates"in Atina'ya çatan bir hatip olduğu *Meneksenos*'ta (236a; karş. Bölüm 10/Not 15 (1), Platon'un "Sokrates" için oligarşik partinin önderi Hatip Antiphon'un öğrencisi olduğunu söylemesi ilginçtir (Rhamnoslu olan Hatip Antiphon'u, Atinalı Sofist Antiphon'la karıştırmamak gerekir); hele, gerçekte hayran olduğu Antiphon'un bir öğrencisi olan Thukydides tarafından kaydedilmiş bir söylevi "Sokrates"in gülünç hale sokması bakımından. * *Meneksenos*'un sahici oluşu için, Bölüm 10/Not 35'e bakınız.

20. *(101a) Kanunlar* 757a; karş. bellibaşlı bölümleri yukarıda bu bölüm/Not 9 (I)'de aktarılan 757a/e parçasının bütünü.

(1) Benim eşitlikçiliğe karşı standart itiraz dediğim şey için, ayrıca karş. *Kanunlar* 744b vd. "Herkes her şeye... eşitlikle sahip olsaydı, yetkin olurdu; ama bu olamadığına göre..." vb. Bu parça, Platon'u yalnızca *Devlet*'iyle yargılayan birçok yazarın ona, çoğucası bir plütokrasi (zengin egemenliği) düşmanı diye bakması bakımından, özellikle ilginçtir. Oysa, *Kanunlar*'ın bu önemli parçasında (yani, 744b vd)., Platon der ki: "Siyasal makamlar, katkılar ve dağıtımlar, yurttaşın servetiyle orantılı olmalıdır ve bunlar yalnızca onun ya da atalarının erdemine yahut vücudun iriliğine ve yakışıklılığına değil, servetine ve mülküne de dayanmalıdır. Bu yoldan, herkes mümkün olan nefasetle şeref ve makam sahibi olacaktır, yani eşitsiz bir dağıtım ilkesine göre olmakla birlikte, servetiyle orantılı olarak."

Şereflerin ve biz ganimetlerin diye de ekleyebiliriz, servete ve boya göre eşitsiz olarak dağıtımı, olasılıkla fetihlerin kahramanlık çağından bir kalıntıdır. Ağır ve pahalı silâhlarla donanmış olan zenginler ve güçlü olanlar zafere ötekilerden daha çok katkıda bulunurlar. (Bu ilke, Homeros çağında kabul ediliyordu ve R. Eisler'in bana söylediğine göre, hemen bütün bilûıpn fetih sürülerinde de bulunabilir).

Bu tutumun ana fikri, yani eşit olmayanlara karşı eşit davranmanın haksız olduğu, daha Protagoras 337a'daki şöyle geçerken edilmiş bir sözde vardır (ayrıca bkz. bu bölüm/Not 9 ve 48'de andığımız *Gorgias* 508a vd).; fakat Platon *Kanunlar*'ı yazana kadar bu fikri çok kullanmıştır.

(2) Aristoteles'in bu fikirleri nasıl geliştirdiğini görmek için, karş. özellikle *Politika*, III, 9, 1, 1280a (ayrıca bkz. 1282b/1284b ve 1301b29); "Bütün insanlar şu ya da bu çeşit bir adâlete sarılırlar, ama anlayışları yetkinlikten uzaktır ve bütün İdeayı kavrayamazlar. Örneğin, adâlet (demokratlar tarafından) eşitliktir, diye düşünülür; öyledir de, fakat herkes için eşitlik değil, yalnızca eşitler için eşitliktir. Yine, adâlet (oligarkhlar tarafından) eşitsizliktir, diye düşünülür; öyledir de, fakat herkes için eşitsizlik değil, yalnızca eşit olmayanlar için eşitsizliktir." karş. ayrıca *Nikomakhos'un Ahlâkı* 1131b27, 1158b30 vd.

(3) Bütün bu eşitlikçilik aleyhtarlığına karşı, ben, Kant'la birlikte diyorum ki, hiç kimsenin kendisini herhangi birinden daha değerli saymaması, her türlü ahlâkın ilkesi olmak gerekir. Ve bir kimsenin kendisini yansızca tartmasının ünlü olanaksızlığını düşünerek, bu ilkenin kabul edilecek bir ilke olduğunu ileri sürüyorum. Onun için de, Catlin gibi fevkalâde bir yazarın şu sözlerini anlamak gücünden yoksunum (*Principles*, 314): "Kant'ın bütün kişileri düzlemeye kalkışan... ve Aristoteles'in eşitlere eşit ve eşitsizlere eşitsiz verme kuralına başını çeviren... ahlâkında temel bir ahlâksızlık vardır. Bir kimse, toplumsal olarak bir başkasıyla aynı haklara sahip değildir... Bu yazar [Catlin] 'kan'da bir şeyler bulunduğunu... inkâra hazır olamaz," Şimdi ben soruyorum; Eğer 'kan'da ya da yetenek eşitsizliğinde vb. bir şeyler bulunsa ve hatta bir kimsenin bu farkları ölçmekle zamanını israf etmesine deyse bile ve hatta hatta bu farklar ölçülebilse dahi; o zaman, bu ayrılıkları niçin daha büyük hakların temeli yapmalı da, sadece daha ağır ödevler yüklemekte kullanmamalı? (Karş. Bölüm 4/ Not 31-32'ye götüren metin). Ben, Kant'ın eşitçiliğindeki temel ahlâksızlığı göremiyorum. Ve ahlâkı bir zevk sorunu saydığı için, Catlin'in kendi ahlâk yargısını neye dayandırdığını da göremiyorum. Kant'ın "zevk"i neden temelli ahlâksızca olsun? (Bu zevk, aynı zamanda Hıristiyan zevkidir de). Bu sorunun benim düşünebildiğim tek karşılığı, Catlin'in kendi pozitivist görüş açısından (karş. Bölüm 5/Not 18 (2)) yargı verdiği ve Hıristiyan ya da Kantçı istemi ise, çağdaş toplumumuzun pozitif uygulamaya zorlayan ahlâk değerlendirmeleriyle çatıştığı için ahlâksızca bulduğudur.

(4) Bütün bu eşitlikçilik aleyhtarlarına verilmiş en iyi yanıtlardan biri, Rousseau'nunkidir. Bunu, onun romantikliğinin toplum felsefesi tarihindeki en muzır etkilerden biri olduğuna inanışıma (karş, bu bölüm/ Not, 1) rağmen, söylüyorum. Fakat, Rousseau aynı zamanda, bu alanın ender plan gerçekten parlak yazarlarından biriydi. *Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki üstün değerli sözlerinden birini buraya aktarıyorum (blcz. örneğin, *Toplum Anlaşması*'nın İngilizce Everyman basımı, s. 174; italik harfler benimdir), okuyucunun dikkatini bu parçanın son cümlesindeki mağrur ifadeye çekmek isterim: "İnsan cinsinde iki çeşit eşitsizlik olduğunu anlıyorum; biri, doğadan geldiği ve bir yaş, sağlık, beden gücü ve zihin ya da ruh yeteneği farkından ibaret olduğu için, benim doğal ya da fiziksel dediğim; öteki ise, bir çeşit uylaşma dayanağı ve insanların rızasıyla kurulduğu ya da tanındığı için manevî yahut siyasal eşitsizlik denebilecek olanı. Bu ikincisi... daha zengin olmak, daha şerefli sayılmak ya da iktidarlı bulunmak gibi... bazılarının yararlandığı çeşitli ayrıcalıklardan meydana gelir... Doğal eşitsizliğin kaynağını sormak gereksizdir, çünkü sorunun cevabı o sözün tanımındadır. *İki eşitsizlik arasında herhangi bir özlü ilişki olup olmadığını sormaksa daha da gereksizdir*; çünkü bu, bir başka deyişle, buyruk verenler söz dinleyenlerden zorunlu olarak daha iyi midir ve beden ya da zihince güç yahut bilgelik veya erdem, her zaman... bir kimsenin iktidar ya da serveti oranında bulunur mu? diye sormaktır; *bu soru belki efendilerinin önünde kölelerce tartışılsa uygun olur, ama gerçeği arayan, aklı başında ve özgür kişilere hiç de yakışacak şey değildir.*"

21. *(101b) Devlet* 558c; kavş. bu bölüm/Not 14 (demokrasiye saldırının ilk pasajı).

22. *(101b) Devlet* 433b. Bu parçanın bir kanıt olma niyeti taşıdığını da kabul eden Adam (433b11'e notun-

da) bunu yeniden toparlayıp kurmaya çalışmakta, fakat şunu da itiraf etmektedir ki, "Platon, yaptığı uslamlamalarda akıldan tamamlanması gereken bu kadar çok şeyi ender bırakmıştır."

23. *(101c) Devlet* 433e/434. –Parçanın devamı için, karş. bu bölüm/Not 40'a götüren metin; *Devlet*'in daha önceki bölümlerinde bu parçanın hazırlanması için ise bkz. bu bölüm/Not 6.– Adam, benim "ikinci sınıf" dediğim parça hakkında (433e35'e notunda) şöyle demektedir: "Platon kendi Adâlet görüşüyle, o, bu sözcüğün yaygın mahkeme anlamı arasında bir dokunma noktası var..." (Metnin bir sonraki paragrafında aktarılan parçaya bakınız). Adam, Platon'un kanıtını, bunda belki pek açıkça olmamakla birlikte, yanlış bir şeyler olduğunu gören bîr eleştiriye karşı (Krohn) savunmaya çalışmaktadır.

24. *(102c)* Bu paragraftaki aktarmalar, *Devlet* 430d vd.'ndandır.

25. *(103a)* Bu oyun, Gomperz gibi keskin bir eleştiricinin üstünde bile başarılı olmuşa benzemekt'edir; öyle ki, bu yazar kısa eleştirisinde (*Greek Thinkers*, Kitap V, II, 10; Almanca basımı, cilt II, s. 378/379), söz konusu kanıtın zayıflığına değinmediği gibi, hatta ilk iki kitapla ilgili olarak (V, II, 5; 368): "Bunun ardından bir berraklık, kesinlik ve gerçek bilimsel nitelik mucizesi diye anlatılabilecek bir serimleme gelir..." demekte ve Platon'un ikinci sıra konuşmacıları olan Glaukon ile Adeimantos'un "ateşli heyecanlarıyla sürüklenerek... yüzeyde kalan bütün çözümleri önleyip attıkları"nı eklemektedir.

Benim gelecek paragraftaki ılımlılık üstüne sözlerim açısından, Davies ile Vaughan'ın "Çözümleme"lerindeki şu parçaya bakınız (*Devlet*'in Golden Treasury basımı, s. xviii; italik harfler benimdir): "Ilımlılığın özü sınırlamadır. Siyasal ılımlılığın özü ise, *yönetici kurulun yönetilenlerden bağlılık ve itaat beklemeye hakkı olduğunu tanımakta* yatar." Bu anlatım, benim, Platon'daki ılımlılık fikrini yorumlayışına, (başka bir terminoloji içinde söylemekle birlikte), Platon'un takipçilerinin de paylaştıklarını gösterebilir. Şurasına da işaret etmek isterim ki, "ılımlılık", yani bir kimsenin kendi yerinden memnun olması, işçilerin edinebileceği tek erdem olmakla birlikte, sınıflardan üçünün de paylaştığı bir erdemdir. Öyle ki, işçilerin ya da para-kazanıcı sınıfın ulaşabileceği erdem ılımlılıktır, yardımcıların ulaşabileceği erdemler ılımlılık ve gözüpekliktir; koruyucularınki ise, ılımlılık, gözüpeklik ve bilgeliktir.

Gelecek paragrafta da aktarılan "uzun önsöz", *Devlet* 432b vd.'ındandır.

26. *(104b)* Burada "kolektivizm" terimi üstüne terminolojik bir açıklama yapılabilir. H. G. Wells'in "kolektivizm" dediği şeyin, benim bu adla andığım tutumla hiçbir ilgisi yoktur. Wells (bu sözün benim kullandığım anlamıyla) bireycidir – böyle olduğu, özellikle, eşitlikten yana bir bireyciliğin benimsenmeye değer birçok istemlerinin anlatımını içinde taşıyan *Rights of Man* [İnsan Hakları] ve *Common Sense of War and Peace* [Savaşla Barışın Sağduyusu] kitaplarından görülebilir. Fakat Wells, haklı olarak, özgürlüğün ve insan bireylerinin refahını arttırma amacıyla, siyasal kurumların rasyonel plânlamasına da inanmaktadır. O, buna "kolektivizm" diyor; ben onun "kolektivizm"i olacağına inandığım şeyi anlatmak istesey'dim, "özgürlük için rasyonel kurumsal plânlama" gibi bir söz kullanırdım. Bu anlatma uzun ve hantal olabilir, ama "kolektivizm"in sık sık kullanıldığı –yalnızca bu kitapta değil– bireycilik aleyhtarı anlamda yorumlanabilme tehlikesini önlemektedir.

27. *(104c) Kanunlar* 903c; karş. Bölüm 5/Not 35'e götüren metin. Metinde anılan "başlangıç" ("Ama ona.. bir sihir etkisi yapacak birtakım öğütler gerekir." vb). *Kanunlar* 903'tür.

28. *(104c) Devlet*'in ve *Kanunlar*'ın birçok yerlerinde, Platon dizginsiz grup bencilliğine karşı uyarmalarda bulunur; karş. örneğin, *Devlet* 519e ve bu bölüm/Not 41'de gönderme yapılan parçalar.

Bu bağlamda, kolektivizmle özgecilik arasında sık sık varsayılan özdeşlik açısından, Sherrington'un *Man on His Nature* [Kendi Doğası Üstüne İnsan] adlı kitabındaki şu çok yerinde sorusuna değinmek isterim (s. 388): "Deniz ve kara hayvanı sürülerinde özgecilik var mıdır?"

29. *(105a)* Dickens'in Parlamentodan yanlış yere nefreti için, karş. ayrıca Bölüm 7/Not.

30. *(106a)* Aristoteles, *Politika*, III, 12, 1 (1282b); karş. bu bölüm/Not 9 ve 20'ye götüren metin. (Karş. ayrıca Aristoteles'in *Politika*, III, 9, 3, 1280a'da adâletin eşyayla olduğu gibi, insanlarla da ilgili olduğu yolundaki sözü). Bu paragrafta daha sonra Perikles'ten aktarılan parçayla da, bu bölüm/Not 16'ya ve Bölüm 10/Not 31'e götüren metinleri karşılaştırınız.

31. *(106a)* Bu söz, Bölüm 5/Not 35'e götüren metinde aktarılan oir parçadan dır (*Devlet* 519e vd)..

32. *(106b) Kanunlar*'dan bu paragrafta (1) ve bundan sonrakinde (2) aktarılan Önemli parçalar şunlardır:

(1) *Kanunlar* 739c vd. Platon burada *Devlet*'e dokunur ve besbelli, özellikle *Devlet* 462a vd., 424a ve 449e'ye (Kolektivizm ve bütüncüllük üstüne parçaların bir listesi, Bölüm 5/Not 35'te verilmiştir. Platon'un komünistliği için, Bölüm 5/Not 29 (2)'ye ve orada anılan öteki yerlere bakınız). Burada aktarılan parça, karakteristik olarak, Pythagorasçı "Dostlar arasında sahip oldukları her şey ortaktır" özdeyişini anarak başlamaktadır. Karş. Not 36 ve metin; ayrıca Not 34'te sözü edilen "ortak yemekler"

(2) *Kanunlar* 942a vd.; bkz. gelecek not. Gomperz bu parçaların ikisine de, bireycilik-aleyhtarı demektedir (*op. cit.*, cilt II, 406). Ayrıca bkz. *Kanunlar* 807d/e.

33. *(107a)* Kars. Bölüm 4/Not 42 ve metin. – Bu paragrafta sonraki aktarma *Kanunlar* 807d/e 942a vd.'dır. (Önceki nota bakınız).

Unutmamalıyız ki, *Kanunlar*'da (*Devlet*'teki gibi) askerlik eğitimi, silâh taşımalarına izin verilen herkes, yani bütün vatandaşlar –uygar haklara benzer bir şeyi olanların tümü– için zorunludur. Geri kalan herkes ise, köle değilse bile "bayağı"dır (karş. *Kanunlar* 741e ve 743d, ve Bölüm 66/Not 4).

Militarizmden nefret eden Barker'in Platon'un kendisininkine eş görüşleri tuttuğuna inanması ilginçtir (*Greek Political Theory*, 298-301). Platon'un savaşı övmediği ve hatta savaşa karşı konuştuğu doğrudur. Ama birçok militarist, barıştan söz edip savaş yapmıştır; ve Platon'un devleti bir askerlik kastı tarafından, yani eski-asker bilgelerce yönetilir. Bu sözüm, *Devlet* için olduğu kadar *Kanunlar* için de doğrudur (karş. 753b).

34. (107b) Yemekler –özellikle "ortak yemekler"– ve içki alışkanlıkları için gayet kesin yasalar konması, Platon'da hayli büyük bir yer tutar; karş. örneğin, *Devlet* 416e, 458c, 547d/e; *Kanunlar* 625e, (zorunlu ortak yemeklerin, savaş gereklerini göz önünde tutarak kurulmuş olduklarının söylendiği) 633a, 762b, 780-783, 806c vd., 83Sc, 842b. Platon, Girit ve Sparta görenekleri uyarınca, ortak yemeklerin önemini her zaman ısrarla belirtmiştir. Platon'un dayısı Kritias'ın bu sorunlarla çok ilgilenmesi de dikkat çekicidir. (Karş. Diels5, Kritias, fr. 33).

Bu aktarmanın sonundaki, "vahşi hayvanlar" anarşisine değinmeyle, karş. ayrıca *Devlet* 563c.

35. *(107c)* Karş. E. B. England'ın düzenlediği *Kanunlar* basımı, cilt I, s. 514, 739b8 vd.'na not. Barker'den yapılan aktarmalar, *op. cit*, s. 149 ve 148'dendir. Çoğu Platoncuların yazdıklarında bunlara benzeyen sayısız parça bulunabilir. Bununla birlikte, Sherrington'un bir deniz ya da kara hayvanları sürüsünün özgecilikten esinlendiğini söylemek zor doğru olur (karş. bu bölüm/Not 28) düşüncesine bakınız. Sürü güdüleri, kabileci bencillik ve bu güdülere dayanma bencil olmakla karşılaştırılmamalıdır.

36. *(108b)* Karş. *Devlet* 424a, 449c; *Phaidros* 279c; *Kanunlar* 739c; bkz. Not 32 (1). (Karş. ayrıca *Lysis* 207c ve Euripides, *Orest.* 725). Bu ilkenin eski Hıristiyan ve Marksçı komünizmle olabilecek bağı için, bkz. Bölüm 5/Not 29 (2).

Gorgias'taki adâlet ve adâletsizlik üstüne bireyci teoriyle ilgili olarak, karş. *Gorgias* 468b vd., 508d/e'de verilen örnekler. Bu parçalar; olasılıkla hâlâ Sokrates etkisini göstermektedir (karş. Bölüm 10/Not 56). Sokrates'in bireyciliği, onun ünlü iyi adam kendisine yeter doktrininde en açık anlatımını bulmuştur; bu doktrin, *Devlet*'in ana tezlerinden biriyle, yani ancak devletin kendisine yeterli olduğu fikriyle düpedüz çeliştiği halde, Platon tarafından *Devlet*'te (387d/e) anılır. (Karş. Bölüm 5/Not 25 ve bununla bundan sonraki notlara götüren metin).

37. *(109a) Devlet* 368b/c.

38. *(109a)* Karş. özellikle *Devlet* 344a vd.

39. *(109b)* Karş. *Kanunlar* 923b.

40. *(109c) Devlet* 434a/c. (Karş. ayrıca bu bölüm/Not 6'ya götüren metin, Not 23 ve Bölüm 4/Not 27 (3) ve 31).

41. *(111b) Devlet* 466b/c. Karş. ayrıca *Kanunlar* 715c ve sınıf ayrıcalıklarının bütüncülüğe aykırı olarak kötü kullanılmasına karşı duran daha birçok parça. Bu bölüm/Not 28'e ye Bölüm 7/Not 25 (4)'e de bakınız.

42. *(113c)* Burada değinilen, "özgürlük paradoksu" sorunudur; karş. Bölüm 7/Not 4. – Eğitimde devlet denetimi sorunu için, bkz. Bölüm 7/Not 13.

43. *(114c)* Karş. Aristoteles, *Politika*, III, 9 ,6 vd. (1280a). Karş. Burke, *French Revolution* (1815 basımı, cilt V, 184; bu parçayı Jowett pek yerinde olarak, Aristoteles'teki pasaja verdiği notlarda aktarmaktadır; Aristoteles'in *Politika*'sının Jowett tarafından düzenlenen basımı, cilt II, 126'ya bakınız).

Bu paragrafta Aristoteles'ten yapılan sonraki aktarma, *op. cit.*, III, 9, 8 (1280b)'dir.

Field, örneğin, (*Plato and His Contemporaries* adlı eserinde, 117) buna benzeyen bir eleştiri önerir: "Şehrin ve yasalarının, yurttaşların ahlâkî karakterleri üstünde eğitici hiçbir etkileri olmadığı söz götürmez." Green de (*Lectures on Political Obligation* adlı kitabında) gösterilmiştir ki, devlet ahlâklılığı yasayla yürürlüğe zorlayamaz. Onun, "Biz siyaseti ahlâkîleştirmek istiyoruz, ahlâkı siyasileştirmek değil" formülünü kabul edeceği besbellidir. (Metinde bu paragrafın sonuna bakınız). Green'in görüşünü, Spinoza daha önceden söylemiştir (*Tract. Theol. Pol.*, bölüm 20): "Her şeyi yasayla düzene sokmak isteyenin, kötülüğü kaldırmak yerine tam tersine, yüreklendirmesi daha olasıdır."

44. *(115b)* Ben iç barışla uluslararası barış, adî suçla uluslararası suç arasındaki benzerliği, uluslararası suçun önlenmesi bakımından temel sayıyorum. Bu benzetme, sınırlılıkları ve böyle sorunlarda tarihsici yöntemin yoksulluğu için, karş. Bölüm 9/Not 7

Rasyonel metotlarla uluslararası barışın sağlanmasını Ütopyacı bir düş sayanlar arasında H. J. Morgenthau sayılabilir (karş. *Scientific Man Versus Power Politics* adlı kitabının İngiliz basımı, 1947). Morgenthau'nun tutumunu, hayal kırıklığına uğramış bir tarihsici diye özetleyebiliriz. Morgenthau, tarihte öndeyilerin olanaksız olduğunu görür, ama (örneğin, Marksistlerle birlikte) aklın (ya da bilimsel metotun) uygulanma alanını, *öndeyiye elverişlilik* alanıyla sınırlanmış saydığı için, tarihsel olayların önceden kestirilemezliğine bakarak, aklın uluslararası ilişkiler alanında uygulanamayacağı sonucuna varır.

Oysa, bu sonuç geçerli olarak çıkarsanamaz, çünkü bilimsel öndeyi ve tarihsel kehanet anlamında öndeyi aynı şey değildir. (Hemen tek ayrığı, güneş sistemi teorisi olmak üzere, doğa bilimlerinden hiçbiri tarihsel kehanete benzeyen bir şeye kalkışmaz). Toplum bilimlerinin ödevi, gelişme "eğilim"lerini ya da "yönelim"lerini önceden kestirmek değildir; bu, doğa bilimlerinin da ödevi değildir. Morgenthau ise şöyle yazıyor (s. 120 vd., italik harfler benimdir): "'Toplumsal yasa' denilen yasaların yapabileceği en iyi şey, 'doğa yasası' adı verilenlerin yapabileceği en iyi şeyin tıpkısıdır, yani belli eğilimlere işaret etmek... Uygulamada hangi koşulların oluşacağını ve belirli bir eğilimin gerçekleşmesine yardım edeceğini, ne doğa bilimleri önceden kestirilebilirler ne de toplumsal bilimler. Belli koşullar karşısında belli bir eğilimin gerçekleşeceğini de yüksek bir olasılık derecesinden daha büyük bir kesinlikle önceden kestiremezler." Fakat, doğa bilimleri eğilimler üstünde öndeyilerde bulunamazlar ve bu bilimlerle toplum bilicilerinin böyle amaçları olduğuna ancak tarihsiciler inanır. Dolayısıyla bu amaçların gerçekleştirilemezliğini kavramak, ancak tarihsiciyi hayal kırıklığına uğratır. Morgenthau sözüne devamla, "Birçok... siyaset bilimcisi, bununla birlikte... kendilerinin uygulamada toplumsal olayları yüksek bir pekinlik derecesiyle... önceden kestirebileceklerini iddia ederler. Onlar, aslında... sanrıların kurbanıdır" diye yazmaktadır. Bu görüşe katılıyorum, besbelli; ama bu durum, yalnızca, tarihsiciliğin kovulması gerektiğini göstermektedir. Böyle olmakla birlikte, tarihsiciliği kovmanın siyasetten rasyonelliği kapı dışarı etme demeye geleceğini varsaymak, temelinde tarihsici bir önyargıyı ortaya koymaktadır – tarihsel kehanetin her türlü rasyonel politikanın temeli olduğu önyargısını. (Bölüm I'in başında bu görüşün tarihsiciliğe özgü olduğuna işaret etmiştim).

Morgenthau, iktidarı aklın denetimine sokmak ve savaşı bastırmak yolundaki her türlü girişimi, özü bakımından topluma uygulanamaz olan bir rasyonalizm ve bilimsicilik [*scientism*] diye gülünçleştirmektedir. Ama açıktır ki, Morgenthau böyle yapmakla gereğinden fazlasını kanıtlamış oluyor. Birçok toplumlarda, Morgenthau'nun teorisine göre, buna engel olması gereken öz iktidar tutkusuna rağmen, iç barış sağlanmıştır. O, bu olguyu, doğal kabul ediyor ama bunun kendi romantik savlarının teorik temelini yıktığını görmüyor.*

45. *(116a)* Bu aktarma, Aristoteles, *Politika*, II, 9, 8 (1280)'dendir.

(1) Metinde "üstelik" diyorum, çünkü orada değinilen parçaların, yani *Politika*, III, 9, 6 ve III, 9, 12'nin Lykophron'un görüşlerini de temsil etmelerinin olası olduğunu sanıyorum. Buna inanmanın nedenleri şunlardır: Aristoteles, III, 9, 6 ile III, 9, 12 arasında, benim korumacılık dediğim doktrini eleştirmeye girişir. Metinde aktarılan III, 9, 8'de bu doktrinin kısa ve yetkinlikle açık bir anlatımını doğrudan doğruya Lykophron'a yakıştırır. Aristoteles'in Lykophron'a yaptığı öteki değinmelerden (bu not (2)'ye bakınız), Lykophron'un olasılıkla korumacılığı formülleştirenlerin ilki değilse bile, ilkleri arasında bulunmasını gerektirecek bir yaşta olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla (kesinlikle uzak olmakla birlikte) korumacılığa karşı bütün bu saldırının, yani III, 9, 6'dan III, 9, 12'ye kadar sözlerin Lykophron'a yöneldiğini ve korumacılığın çeşitli, ama hep bir birleriyle eşdeğer formülleştirmelerinin hepsinin ona ait olduğunu varsaymak akla yakın gelmektedir. (Platon, korumacılığı *Devlet* 358c'de "yaygın bir görüş" diye anlattığı da, bu arada anılabilir).

Aristoteles'in bütün itirazları, korumacı teorinin devletin yerel birliğini de iç birliğini de açıklamaktan yoksun olduğunu gösterme amacını taşır. Aristoteles'e göre (III, 9, 6) bu teori, devletin, kölelerle hayvanların pay alamayacakları iyi yaşayış için var olduğu, gerçeğini görmez (yani, erdemli toprak sahibinin iyi yaşayışı için), çünkü "bayağı" bir iş görerek para kazanan herkes yurttaşlığın dışında tutulur. Bu teori, üstelik (III, 9, 12) "ailelerden meydana gelen bir refah sağlama topluluğu, aynı yerde yaşayan ve kendi içlerinden evlenen insanlar arasında kurulmuş... tam ve kendine-yeterli bir yaşayış için bir araya gelmiş bir aileler kümesi" olan "gerçek" devletin kabileci birliğini de görmez.

(2) Lykophron'un eşitlikçiliği için, bkz. Bölüm 5/Not 13. – Jowett (*Aristotle's Politics*, III, 126'da) Lykophron'u "az tanınan bir rhetorikçi" diye anar, ama Aristoteles başka türlü düşünmüş olmalıdır, çünkü elimizde kalan yazıla rında Lykophron'dan en az altı kez söz etmektedir. (*Pol.*'da, *Rhet.*'da, *Frag.*'te. *Meta.*'te,

Phys.'te, *Soph. El.*'te).

Lykophron'ur Gorgias okulundaki yoldaşı Alkidamas'tan çok genç olması pek olanaklı değildir; çünkü onun eşitlikçiliği, Alkidamas, Gorgias'ın yerine okul başkanı olduktan sonra yayılmış olsaydı, bu kadar çok ilgi çekmezdi. Lykophron' un (Aristoteles tarafından *Metafizik* 1045b9'da ve *Fizik* 185b27'de anıldığı gibi) bilgi teorisiyle ilgilenmesi de göz önünde tutulacak bir noktadır, zira bu ilgi Gorgias'ın ilk döneminde, yani Gorgias kendini hemen yalnız rhetoriğe vermeden önceki zamanında bir öğrencisi olmasını olası gösterir. Doğal olarak, elimizdeki bilginin azlığından ötürü, Lykophron üstüne bütün görüşler son derece kurgusal olmak zorundadır.

46. *(116b)* Barker, *Greek Political Theory,* I, s. 160. Hume'un anlaşma teorisinin tarihçi çeşidini eleştirmesi için, bkz. Bölüm 4/Not 43. Barker'in giderek (s. 161'de), Platon'un adâletini, anlaşma teorisindeki adâletin aksine "dıştan, bir şey" değil de, daha çok ruhun içinde diye görmesiyle ilgili olarak, okuyucuya Platon'un adâleti sağlamak için en sert yaptırımları sık sık salık verdiğini hatırlatmak isterim. Platon her zaman "inandırma *ve zorlama*" ["ikna *ve cebir*"] yolunu öğütlemiştir (karş. Bölüm 8/Not 5, 10 ve 18). Oysa, bazı modern demokrat devletler suçluluğu arttırmadan liberal ve yumuşak olunabileceğini göstermişlerdir.

Barker'in Lykophron'u (tıpkı benim yaptığım gibi) anlaşma teorisinin başlatıcısı olarak gördüğünü söylememle ilgili olarak, karş. Barker, *op. cit.,* s. 63: "Protagoras, anlaşma doktrinini kurmakta Sofist Lykophron'dan önce değildir." (Bununla karş. Bolüm 5/Not 27).

47. *(118b)* Karş. *Gorgias* 483b vd.

48. *(119a)* Karş. *Gorgias* 488e vd.

Sokrates'in burada Kallikles'e verdiği cevaptan, tarihteki Sokrates'in (karş. Bölüm 10/Not 56) Pindaros'unki gibi biyolojik bir natüralizmden yana kanıtlara karşı şöyle tartışmış olabileceğini söylemek olanaklı görünmektedir: Daha güçlü olanın hükmetmesi doğal ise, eşitliğin hükmetmesi de o denli doğal olmalıdır, çünkü hükmetmekle gücünü gösteren kalabalık, eşitlik istemektedir. Bir başka deyişle, naturalist istemin boş, bulanık niteliğini göstermiş olabilir. Ve olasıdır ki, onun başarısı, Platon'u kendi natüralizm biçimini önermesinde esinlemiş olsun.

Ben, Sokrates'in sonraki (508a) "geometrik eşitlik" üstüne sözünün zorunlu olarak eşitlikçiliğe aleyhtar diye yorumlanmak gerektiğini, yani *Kanunlar* 744b vd. ve 757a/e'deki "orantılı eşitiik"le aynı şey demeye, geldiğini iddia etmek istemiyorum. Bunu, *Devlet* 558c15'e ikinci notunda Adam öneriyor. Ama belki onun önerisinde haklı olan bir şeyler vardır; çünkü *Gorgias* 508a'nın "geometrik" eşitliği, Pythagoras problemlerine bir dokundurma gibi görünmektedir (karş. Bölüm 10/Not 56 (6); o notta *Kratylos* hakkındaki sözlere de bakınız) ve pekâlâ "geometrik oranlar"a bir değinme olabilir.

49. *(119b) Devlet* 358e. Glaukon, 358c'de kendisinin bu fikri tutmadığını açıklamaktadır. Bu parçayı okurken, Kallikles'in *Gorgias*'taki konuşmasında olduğu gibi burada da önemli bir rol oynayan "uylaşıma karşı doğa" sorunuyla okuyucunun dikkati kolayca çeliniyor. Bununla birlikte, Platon'un *Devlet*'teki başlıca amacı, uylaşımcılığı yenmek değil, rasyonel korumacılık yaklaşımını bencilce diye kötülemektir. (Korumacı anlaşma teorisinin Platon'un asil düşmanı olmadığı, Bölüm 5/Not 28 ve metinden de çıkmaktadır).

50. *(119c)* Platon'un korumacılığı *Devlet*'teki sunuşunu Gorgias'takiyle karşılaştırırsak, ikisinin gerçekten aynı teori olduğunu, ancak *Devlet*'te *eşitlik* üstünde çok daha az ısrarla durulduğunu görürüz. Fakat, şöyle geçerken olmakla birlikte, eşitlik bile anılmaktadır; örneğin *Devlet* 359c'de: "Doğayı... uylaşımdan kaynak alan yasa, eyer, büker ve eşitliği kollamaya zorlar." Bu söz, Kallikles'in konuşmasıyla benzerliği arttırmaktadır. (Bkz. *Gorgias*, özellikle 483c/d). Fakat *Gorgias*'takinin aksine, Platon eşitliği hemen bırakmakta (yahut daha doğrusu, hatta sorunu ele almamakta) ve bir daha dönmemektedir; bu durum, eşitlik probleminden kendini ne kadar dikkatle sakındığını daha da belirgin kılmaktadır. Bunun yerine, Platon kinikçe bencilliği korumacılığın çıktığı tek kaynak diye sunmakta ve büyük bir zevkle onu resmetmektedir. (Platon'un eşitçilik üstünde susuşu için, karş. özellikle bu bölüm/Not 14 ve metin). A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (1926), s. 268, Kallikles'in çıkış noktasının "doğa", Glaukon'unkinin ise "uylaşım" olduğunu söylemektedir.

51. *(119c)* Karş. *Devlet* 359a; Benim metindeki diğer dokunmalarım 359b, 360d vd.'nadır; ayrıca bkz. 358c. "Adamakıllı belirginleştirme" için, karş. 359a/ 362c ve fikrin 367'ye değin süren geliştirilmesi. Platon'un korumacılığın nihilistçe eğilimlerini anlatışı, *Devlet*'in İngilizce Everyman basımında dokuz sayfayı doldurmaktadır; bu, Platon'un ona verdiği önemin bir işaretidir. (*Kanunlar* 890a vd.'nda paralel bir parça vardır).

52. *(120a)* Glaukon konuşmasını tamamlayınca, Adeimantos söz alır ve (faydacılığı eleştirme yolunda, Sok-

rates'e karşı çok ilginç ve gerçekten pek yerinde bir çıkışla) kendi tutumunu belirler; ama bunu, ancak Sokrates, Glaukon'un söylediklerini yetkin bulduğunu açıkladıktan sonra yapar (362d). Adeimantos'un konuşması, Glaukon'unkinin bir parça değiştirilmişi olup, benim korumacılık dediğim şeyin Thrasymakhos'un nihilistliğinden kaynaklandığı savını yinelemektedir (bkz. özellikle 367a vd).. Adeimantos'tan sonra, Sokrates'in kendisi, *adâletsizliğin savunmasını böylesine üstün bir biçimde yapmış olmalarına*, yani insan "yakasını kaptırmama"yı becerdiği sürece adâletsizliğin iyi olduğu teorisini bu kadar parlaklıkla ortaya koymalarına rağmen, adâlete inançlarının sarsılmamasından ötürü Glaukon'a ve Adeimantos'a karşı hayranlıkla dolu olarak konuşur. "Sokrates" (yani, Platon), Glaukon ve Adeimantos'un önerdikleri kanıtların parlaklığı üstünde ısrarla durmakla, bu kanıtların tartışılan görüşleri doğru olarak temsil ettiklerini anlatmak istemektedir; sonunda da Glaukon'un temsilciliği düzeltilmek gerektiği için değil, ısrarla belirttiği gibi, korumacıların sandıklarının tersine, adâletin iyi ve adâletsizliğin kötü olduklarını göstermek üzere kendi teorisini öne sürer. (Platon'un saldırısının düpedüz anlaşma teorisine olmayıp yalnızca korumacılığa karşı yöneldiği unutulmamalıdır (karş. bu bölüm/Not 49); çünkü anlaşma teorisini, çok geçmeden (*Devlet* 369b/c; karş. Bölüm 5/Not 29'a götüren metin), Platon kendi benimser – hiç değilse kısmen ve "her biri bu yoldan kendi çıkarını geliştirmeyi umduğu" için insanlar "yerleşme topluluklarına katılırlar" teorisiyle birlikte).

Bu pasajın, "Sokrates"in bu bölüm/Not 27'ye götüren metinde aktardığımız etkileyici sözüyle sona erdiğini de belirtmekte yarar vardır. Bu da Platon'un korumacılığa karşı, ancak onu ahlâksızca ve gerçekten kutsallığa-aykırı bir bencilliğin sonucu diye temsil ederek savaştığım gösterir.

Son olarak, Platon'un izlediği süreç hakkında bir yargıya ulaşırken, onun rhetoriğe ve sofistlik etmeye (safsataya) karşı tartışmaktan hoşlandığını unutmamamız gerekir; gerçekten de Platon, Sofistlere karşı saldırılarıyla bu sözcüğün akla getirdiği kötü çağrışımları yaratan adamdır. Onun için ben, Platon kanıt kullanmak yerine, rhetoriğe ve sofistlik etmeye başvurunca, onu kınamamız için elimizde her türlü neden bulunduğuna inanıyorum. (Karş; ayrıca Bölüm 8/Not 10).

53. *(120a)* Burada sözü edilen Platoncuların temsilcisi diye. Adam'la Barker'i alabiliriz. Adam (358e vd.'na notunda) Glaukon için Thrasymakhos'un teorisini dirilttiğini, (373a vd.'na notunda) Thrasymakhos'un teorisinin de "daha sonra (358e ve devamında) Glaukon'un temsil ettiği teorinin aynı" olduğunu söylemektedir. Barker da (*op. cit*., 159), benim korumacılık dediğim, onunsa "pragmatizm" adını verdiği teoriyi, "Thrasymakhos'la aynı ruhu taşıyor" diye nitelendirir.

54. *(120a)* Büyük kuşkucu Karneades'in Platon'un çizdiği resme inandığı, Glaukon'un konuşmasındaki tutumu hemen hiç değişiklik olmadan Karneades' in benimsediği teori diye gösteren Cicero'dan- (*De Republica*, III, 8; 13; 23) anlaşılabilir. (Ayrıca bkz. Bölüm 10/Not 65 ve 66'ya götüren metinle Not 58).

Bu bağlamda, şu kanımı açıklamak isterim ki, insaniyetçilik aleyhtarlarının her zaman bizim insaniyetçilik duygularımıza seslenmeyi kendileri için zorunlu görmelerinde, bir iç rahatlığı bulunabilir ve bir de bizi çoğucası özdenliklerine inandırmayı başarmış olmalarında. Bu durum göstermektedir ki, onlar bu duyguların çoğumuzda derin kökleri bulunduğunun pekâlâ farkına varmışlardır ve arlanmazlıklarını sık sık gösterebilen "kendilerinden üstünler"in, onlara dönüp de değersiz ve yalnızca "karınlarını hayvanlar gibi doldurmak" isteyen maddeci zihniyetli benciller olduklarını söylemelerini bile kaldırabilmekle birlikte, aşağılanan "çokluk"un gereğinden çok kötü olmak yerine, gereğinden çok iyi, çok içten ve çok dürüst olduğunu da bilmektedirler.

BÖLÜM 7'NİN NOTLARI

Bu bölümün epigrafi, *Kanunlar* 690b'dendir. (Karş. Bölüm 5/Not 28).

1. *(122a)* Karş. Bölüm 6/Not 2-3'e götüren metin.

2. *(123b)* Buna benzer düşünceleri, J. S. Mill de savunmuştur; *Logic*'inde şunları yazar (1'inci basım, s. 557 vd).: "Yöneticilerin eylemlerinin bütünüyle kendi bencil çıkarları tarafından saptandığı hiç de doğru olmamakla birlikte, anayasal dizginlemeler bu bencil çıkarlara karşı bir güvenlik olarak gereklidirler." Bunun gibi, *The Subjection of Women*'de de şöyle der (Everyman basımında, s. 251; italik yazılar benimdir): "İyi bir insanın mutlak hükümranlığı altında büyük bir iyilik, büyük bir mutluluk ve büyük bir sevgi olabileceğinden hiç kuşkulanılır mı? Oysa, *yasaların ve kurumların, iyi insanlara değil, kötülere göre ayarlanması gerekir*." Ben italik yazılarla dizilmiş cümleyi pek doğru bulmakla birlikte, öncekindeki kabullenmenin gerçekte gerektirilmediği kanısındayım. (Karş. özellikle bu bölüm/Not 25 (3). Buna benzeyen bir kabullenme de, Platoncu filozof idealine karşı, *hele böyle bir kimsenin yönetimi iyicil (hayırhah) olursa*, alelâde yurttaşın siyaseti yargılama irade ve yeteneğini "terketme"si sonucunu yaratacağı için, savaş-

tığı *Representative Government*'indeki çok güzel bir parçada bulunabilir.

Şurasına da işaret edilebilir ki, J. S. Mill'in bu kabullenmesi, James Mill'in *Essay on Government*'i ile ona karşı "Macaulay'in ünlü saldırısı" (*Autobiography*'sinde J. S. Mill böyle diyor; bölüm V, "One Stage Onward" [Bir Aşama İleri]; 1'inci basım, 1873, s. 157-61; Macaulay'in eleştirileri, önce Edinburg Keview'da Mart 1829, Haziran 1829 ve Ekim 1829 tarihlerinde yayınlanmıştır) arasındaki çatışmayı çözmek çabasının bir parçasıdır. Bu çatışma, J. S. Mill'in gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır; gerçekten de, onu çözme girişimi *Logic*'inin sonul amaç ve niteliğini (*Autobiography*'sinde dediği gibi, "sonradan Manevî İlimlerin Mantığı üstünde yayınladığını kitabın başlıca bölümlerini") belirlemiştir.

Babasıyla Macaulay arasındaki çatışma için J. S. Mill'in önerdiği çözüm şudur: Ona göre, babası, siyasetin tümdengelimsel bir bilim olduğuna inanmakta haklıdır, ama "tümdengelim tipinin... salt geometrideki" olduğunu sanması yanlıştır; Macaulay ise, siyasetin metotunun daha çok deneyci olduğunu söylerken haklıdır, fakat "kimyanın salt deneyimci metotu" gibi olduğunu sanmakla yanılmaktadır. J. S. Mill'e bakılırsa, siyasetin kendine uygun metotunun dinamik'teki tümdengelim olduğunu söylemek, doğru çözümdür – bu metot, onca, güçlerin birleşimi ilkesinin örnek olduğu gibi, sonuçların birikmesiyle niteliklenir.

(Başka şeylerin yanışını, dinamikle kimyanın yanlış yorumlanmasına dayanan) bu çözümlemede, ben fazla bir şeyler olduğunu sanmıyorum. Ama bu kadarıyla, savunulabilir gibi görünüyor.

James Mill, kendisinden önce ve sonra gelen birçokları gibi, Macaulay'in (ilk yazısının sonlarına doğru) söylediği üzere, "hükümet bilimini insan doğasının ilkelerinden çıkarsama"ya çalışmıştır ve bence, Macaulay bu girişime "kesinlikle olanaksız" demekte haklıdır. Ayrıca, Macaulay'in metotunun J. S. Mill'in dogmatik teorilerini yanlışlamak için tarih olgularından çokça yararlanmasından ötürü daha ampirik olduğu da söylenebilir. Fakat, onun uyguladığı yöntemin de, ne kimyanınkiyle bir ilgisi vardır ne de J. S. Mill'in kimyanın metotu sandığı şeyle (yahut J. S. Mill'in tasımlarına içerleyerek Macaulay'in övdüğü Baconcu tümevarım metotuyla). Bu sadece, ilgi çekici hiçbir şeyin mantıkla kanıtlanamayacağı bir alandaki geçerli olmayan mantık kanıtlarını yalanlama, aralarında bir yeğleme yapılabilecek teorilerin, olanakların ve tarih olguları tanıklığının ışığında, teorileri ve olabilecek durumları tartışma metotudur. J. S. Mill'in ısrarla üstünde durduğu bellibaşlı noktalardan biri de, bir terör yönetimi olması için krallıkla aristokratlığın zorunlu olduğunu kanıtladım sanmasıdır – bu nokta, tersine örnekler göstererek kolaylıkla çürütülmüştür. Bu notun başında J. S. Mill'den aktarılan iki parça, bu çürütmenin etkisini gösterirler.

Macaulay her zaman, yalnızca Mill'in kanıtlarını yalanlamak istediğini ve onun sözde sonuçlarının doğruluk ya da yanlışlığını açıklamakla ilgilenmediğini ısrarla belirtmiştir. Tek başına bu bile, onun, övdüğü tümevarım metotunu kullanmaya girişmediğini açıkça anlamaya yetmeliydi.

3. *(124b)* Karş. Örneğin, E. Meyer'in (*Gesch. d. Altertums*, V, s. 4'teki) "iktidar, tam özünden, bölünemez" sözü.

4. *(125b)* Karş. *Devlet* 562b/565e. Metinde özellikle 562c'ye dokunuyorum: (Özgürlüğün) "aşırılığı, insanları tiranlığa fena halde ihtiyaç duyacak bir duruma sokmaz mı?" (Karş. ayrıca 563d/e: "Ve sonunda, pekâlâ bildiğin gibi, üstlerinde herhangi bir çeşidinden despot bulunmasını istemedikleri için artık yazılı olsun yazısız olsun yasalara aldırış etmez olurlar. O halde, bu, uranlığın çıktığı kaynaktır." (Bu parçanın başlangıcı için, bkz. Bölüm 4/Not 19).

Platon'un *özgürlük ve demokrasi paradoksları* üstüne öteki sözleri de şunlardır: *Devlet* 564a: "Böylece bireyde de devlette de, özgürlüğün çok fazlası çok fazla köleliğe dönme yönelimindedir... Dolayısıyla, uranlığı başa geçirenin demokrasiden başka bir yönetim biçimi olmadığını varsaymak akla yakındır. Benim özgürlüğün mümkün olan. en büyük aşırılığı olduğuna inandığım şeyden köleliğin en sert ve en vahşi biçimi doğar." Ayrıca bkz. *Devlet* 565c/d: "Alelâde insanlar da, bir insanı tutarak kendi gözdeleri ya da parti önderleri yapmaya ve onun yerini yükseltip büyültmeye alışkın değiller midir?" – "Alışkınlardır." – "Öyleyse, apaçık görünüyor ki, nerede bir tiranlık türerse, kaynağı bu demokratik parti önderliğidir."

Özgürlük paradoksu denilen şey ise, herhangi bir engelleyici denetimin yokluğu anlamında özgürlüğün, zorbaları, zayıfları kendilerine köle etmekte özgür bırakacağı için, çok büyük bir engellemeye yol açmak durumunda olduğu kanıtıdır. Bu düşünce, hafifçe değişik bir biçimde ve pek farklı bir yönelimle Platon tarafından açıkça dile getirilmiştir.

Hoşgörü paradoksu daha az bilinir: Sınırsız hoşgörü zorunlu olarak, hoşgörünün kaybolmasına yol açacaktır. Sınırsız hoşgörüyü hoşgörüsüz olanlara bile gösterirsek; hoşgörülü bir toplumu hoşgörüsüzlerin saldırısına karşı savunmaya hazır olmazsak, hoşgörülüler ve onlarla birlikte hoşgörünün kendisi ortadan kalkacaktır. – Bu formülleştirmeyle, ben, örneğin hoşgörüsüz felsefeleri her zaman baskı altında tutmamız gerekir, demiyorum; akılcı kanıtlarla onlara karşı gelebildiğimiz ve kamuoyuyla dizginleyebildi-

ğimiz sürece, baskı yollarına gitmek besbelli son derece akılsızlık olurdu. Fakat, onları gerekirse zorla bile bastırma hakkına sahip çıkmalıyız; çünkü kolaylıkla onların bize karşı akılcı tartışma düzeyinde çıkmaya hazır olmamaları ve her türlü kanıtı reddederek işe başlamaları olasıdır; kendi izleyicilerine, aldatıcıdır diye, akılcı kanıtlara kulak vermeyi yasaklayabilirler ve onlara kanıta karşı yumruklarını yahut tabancalarını kullanmayı öğretebilirler. Onun için biz, hoşgörü adına, hoşgörüsüzleri hoşgörmeme hakkına sahip çıkmalıyız. Hoşgörüsüzlüğü salık veren her hareketin kendisini yasanın dışına koyduğunu söylemeliyiz ve tıpkı öldürmeye yahut insan-kaçırmaya veya köle ticaretini hortlatmaya teşviki suç saydığımız gibi, hoşgörüsüzlüğe ve baskıya teşviki de suç saymalıyız.

Az bilinen paradokslardan biri de, *demokrasi paradoksudur* ya da daha açık söylemek gerekirse, çoğunluk hükümranlığı paradoksu; yani, çoğunluğun bir tiranın hükümran olmasına karar verebilmesi olanağı. Benim bildiğim kadarıyla, Platon'un demokrasi eleştirisinin burada önerildiği gibi yorumlanabileceğine ve çoğunluk hükümranlığı ilkesinin iç çelişkilere yol açabileceğine ilk işaret eden Leonard Nelson olmuştur (karş. bu bölüm/Not 25 (2)). Bununla birlikte, ben, tutkulu insaniyetçiliğine ve özgürlük uğrundaki coşkun savaşma rağmen, Platon'un siyasal teorisinin büyük bir bölümünü ve özellikle Platon'un önderlik ilkesini benimsemiş olan Nelson'un bütün belirli *egemenlik teorisi* çeşitlerine karşı benzer itirazların yapılabileceği olgusunu farkettiğini sanmıyorum.

Siyasal istemlerimizi bu bölümün II'nci ayrımında önerildiği yoldan ya da bu gibi bir başka biçimde çerçeveleyecek olursak, bütün bu paradokslardan kolaylıkla sıyrılabiliriz. Eşitlikçilik ve korumacılık ilkelerine göre yönetẹn, aynıyla karşılık vermeye hazır bulunanlara, yani kendileri de hoşgörülü olanlara hoşgörüyle davranan, kamuca denetlenen ve kamuya karşı sorumlu olan bir hükümet isteyebiliriz. Ve şu ya da bu türlü bir çoğunluk oylamasının, kamuyu düzenli olarak olup bitenden haberdar edecek kurumlarla birlikte, bazen şaşabilecek de olsa, bu gibi bir hükümeti en iyi denetleyecek araç olacağını da ekleyebiliriz. (Şaşmaz bir araç yoktur). Ayrıca karş. Bölüm 6 metnin. Not 42'ye gitmeden önceki son dört paragrafı; Bölüm 17/Not 20'ye götüren metin; Bölüm 24/Not 7 (4); ve bu bölüm/Not 6.

5. *(125b)* Bu noktayla ilgili daha geniş açıklamalar, aşağıda Bölüm 19'da gelecektir.

6. (125c) Karş. Bölüm 2/Not 4'teki parça (7).

Özgürlük ve egemenlik paradoksları üstüne şimdi söyleyeceğim sözler, tartışmayı çok uzaklara götürüyor gibi görünebilir; ancak, burada ele alınan kanıtların bir hayli biçimsel olmaları bakımından, böyle yapmakla kılı kırk yarmaya yaklaşsak bile, onları daha da su geçirmez kılmamız uygun olabilir. Üstelik, bu çeşit tartışmalardaki deneylerini, beni önder-ilkesinin savunucularından, yani en iyi ya da en bilgenin egemenliğini tutanlardan şu karşı kanıtı beklemeye götürmektedir: (a) "en bilge olan" çoğunluğun hükümranlığına karar verirse, gerçekten bilge değilmiş demektir. Daha, ileri giderek, şu savı da öne sürebilirler: (b) bilge bir insan, çoğunluk-hükümranlığı gibi çelişkilere yol açabilecek bir ilkeyi asla kabul etmez. Benim (b)'ye cevabım, "bilge"nin bu kararını çelişkilerden arınacak biçimde değiştirmemizin yeteceğini söylemek olurdu. (Örneğin, bilge, eşitlikçilik ve korumacılık ilkesi uyarınca ve çoğunluk oylamasıyla denetlenmek üzere yönetim yapacak bir hükümeti. tutabilirdi. Bilgenin bu kararı, egemenlik ilkesini bir yana itmiş olur ve bu seçme çelişkilerden arındığı için de, gerçekten "bilge" bir kimse tarafından yapılmış olurdu. Ama besbelli, böyle yapmak en bilge olan yönetmeli ilkesini kendi çelişkilerinden arındıramazdı). Öteki kanıt, yani (a) ise, bambaşka bir sorundur. Siyasetçinin "bilgeliği"ni ya da "iyiliği"ni, ona ancak iktidarından vazgeçmemeye kararlıysa "bilge" ya da "iyi" diyecek biçimde tanımlamaya yaklaşma tehlikesini içinde taşımaktadır. Gerçekten de, çelişkilerden arınmış tek egemenlik-teorisi, yalnız iktidarına dört elle sarılmaya kesin karar vermiş bir adam gerektiren teori türüdür. Önder-ilkesini tutanlar, inançlarının bu mantıksal sonucunu açıkça göze almalıdır. Çelişkilerden arınınca, önder-ilkesi, en iyi ya da en bilgenin yönetimini değil, kuvvetli adamın, iktidar adamının hükümranlığım içerir. (Ayrıca karş. Bölüm 24/Not 7).

7. *(126b)* * Karş.. geleneklerin kişiler (ve kişisel kararlar) ile kurumlar arasında bir çeşit etkin ve aracı rolü oynadığını göstermeye çalıştığım *Towards a Rational Theory of Tradition* [Geleneğin Akılcı Bir Teorisine Doğru] konusundaki konferansım (ilk kez *The Rationalist Yearbook*, 1949'da yayınlanmıştır). *

8. (*129c)* Şokrates'in Otuzlar dönemindeki davranışı için bkz. *Savunma* 32c. Otuzlar, Sokrates'i kendilerine suç ortağı etmek istemişler, ama o direnmiştir. Otuzların egemenliği biraz daha süreydi, bu Sokrates için ölüm demek olurdu. Karş. ayrıca Bölüm 10/Not 53 ve 56.

Paragrafta daha sonra sözü edilen, bilgeliğin bir kimsenin kendi bilgisinin sınırlarını bilmesinden başka bir şey olmadığı savı için, "kendini bilsin anlamını bu yoldan açıklayan *Kharmides* 167a, 170a'ya bakınız; *Savunma*'da da (özellikle karş. 23a/b) buna benzeyen bir eğilim vardır (*Timaios* 72a'da bunun hâlâ bir yankısı sezinlenebilir). "Kendini bil"in yorumlanması bakımından *Philebos*'ta yapılan önemli değişiklik için, bkz. bu bölüm/Not 26. (Ayrıca karş. "Bölüm 8/Not 15).

9. *(129c)* Karş. Platon, *Phaidon* 96-99. Bana öyle geliyor ki, *Phaidon* hâlâ kısmen Sokratik, ama geniş ölçüde Platoniktir. Sokrates'in *Phaidon*'da anlattığı kendi felsefe gelişiminin hikâyesi, birçok tartışmalara yol açmıştır. Ben, bu hikâyenin ne Sokrates'in gerçek bir otobiyografisi olduğunu sanıyorum, ne de Platon'un. Bana kalırsa, bu düpedüz Sokrates'in gelişmesi üstüne *Platon'un yorumudur*. Sokrates'in (bir çeşit alçakgönüllü bilinemezciliği, akılcı kanıtlara karşı duyduğu kesin ilgiyle birleştirmiş olan) bilim üstüne tavrı, Platon için kavranılamayacak bir tutumdur. Platon bunu, Atina biliminin Sokrates'in günündeki, Pythagorasçılığa oranla geri kalmışlığına dokunarak açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla, Platon bu bilinemezcilik tavrını yeni edindiği Pythagorasçılığın ışığında artık savunulamayacak bir tutum olarak sunmuştur. (Ve ruh üstüne yeni metafizik teorilerin, Sokrates'in bireye karşı duyduğu yakıcı ilgiye ne kadar çekici geleceğini de göstermek istemektedir; karş. Bölüm 10/Not 44 ve 56 ile Bölüm 8/Not 58).

10. *(130a)* Bu, Pythagoras teorisinin ikinin karekökü ve irrasyonellik sorunu ile ilgili çeşididir; yani Pythagorasçılığın dağılmasına yol açan problemin ta kendisidir. Pythagorasçılığın geometriyi aritmetikleştirmesini kabul etmemekle, Euklides'ten (Öklid) bildiğimiz, belirli tümdengelimsel-geometrik problemin *Menon*'da kullanılması, o diyalogun bazı bölümlerinde yazarın (Sokrates'in demek zor) "en son" felsefe gelişmeleri ve metotlarıyla tanışıklığının "gösterişi"ni yapma yolunda bir eğilim bulunmasına bağlanabilir.

11. *(131a) Gorgias*, 512d vd.

12. *(131b)* Karş. Grossman, *Plato To-Day*, 118. "Atina Demokrasisinin bu üç büyük hatasıyla karşılaşınca... – Crossman'ın Sokrates'i ne kadar doğru anladığı ise, *op. cit.* 93'teki şu sözlerinden görülebilir: "Batı kültürümüzde iyi olan ne varsa, bu ruhtan kaynak almıştır, bilginlerde, rahiplerde, politikacılarda ya da siyasal yalanları yalın gerçeğe yeğlemeyi reddeden erkek ve kadınlarda... sonunda, onların verdiği örnek, zorbalığın ve açgözlülüğün diktatörlüğünü yıkabilecek tek güç olmuştur... Sokrates, felsefenin önyargıya ve akla uygun olmayana karşı bir vicdan itirazından başka bir şey olmadığını göstermiştir."

13. *(131b)* Karş. Crossman, *op. cit.* 117 vd. (İlk italik grubu benimdir). Crossman bir an için, Platon'un devletinde eğitimin bir sınıf tekeli olduğunu unutmuşa benziyor. *Devlet*'te para sahibi olmanın yüksek eğitime götüren anahtar olmadığı doğrudur. Fakat bu önemsizdir. Önemli olan nokta, yalnız egemen sınıf üyelerinin eğitilmeleridir. (Karş. Bölüm 4/Not 33). Üstelik Platon, hiç değilse ileri yaşlarında, sınıfsız ya da eşitlikçi bir topluma kat kat yeğlediği Plutokrasinin hiç de düşmanı değildir; karş. Bölüm 6/Not 20 (I)'de aktarılan *Kanunlar* 744b vd. parçası. Eğitimde devlet denetimi sorunu için, ayrıca karş. o bölümde Not 42 ve Bölüm 4/Not 39-41.

14. *(132b)* Burnet (*Greek Philosophy*, I, 178), *Devlet*'i salt Sokratik (yahut hatta pre-Sokratik) diye almaktadır (bu ikinci görüş, gerçeğe daha yakın olabilir; karş. özellikle A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Fakat Burnet bu görüşünü, Platon'un *Yedinci Mektup*'undan aktardığı –ki bu mektubun düzmece olmadığına inanır– önemli bir sözle (326a, karş. *Greek Philosophy*, I, 218) ciddî bir şekilde uzlaştırmaya kalkışmamaktadır bile. Karş. Bölüm 10/Not 56 (5d). •

15. *(132b) Kanunlar* 942c; Bölüm 6/Not 33'e götüren metinde daha tam olarak aktarılmıştır.

16. *(133a) Devlet* 540c.

17. *(133a)* Kars. Bölüm 8/Not 44'e götüren metinde aktarılan *Devlet* 473c/e parçaları.

18. *(134a) Devlet* 498b/c. Karş. *Kanunlar* 634d/e: Platon burada, "her gence yasalardan hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğunu soruşturmayı yasaklayan ve bütün yasaların iyi olduklarını onlara oybirliğiyle söyleten" Doria yasasını över. Yaşlı yazar, ancak yaşlı bir kimse bir yasayı eleştirebilir, hem de gençlerin onu duyamayacağı yerlerde diye eklemektedir. Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 21'e götüren metin ile Bölüm 4/Not 17, 23 ve 40.

19. *(134a) Devlet*, 497d.

20. *(134b) Op. cit.* 537c. Sonraki aktarmalar 537d/e ve 539d'dendir. "Bu parçanın devamı" 540b/c'dir. Son derece ilginç bir başka düşünce de, Platon'un (önceki parçada) diyalektik çalışmalarına seçilen kimselerin yeni konulan öğrenmek için fazla yaşlı olduklarını söylediği 536c/d'dedir.

21. *(134b)* * Karş. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* [İlk Akademia Bilmecesi], s. 79 ve *Parmenides*, 135c/d. *

Büyük demokrat Grote, bu nokta üstünde (yani, *Devlet*'in "parlak" parçaları, 537c-540 hakkında) güçlü sözler söylemektedir: "Gençlerle diyalektik tartışmayı yasaklayan kural... kesinlikle anti-Sokratiktir... Bu tutum, Sokrates'e karşı suçlamalarında Meletos'la Anytos'un verdikleri örneğe yakışır... Onların Sokrates'e karşı yönelttikleri gençlerin ahlâkını bozma suçlamasıyla özdeştir... Ve biz onun (= Platon'un) otuz yaşından önce bu gibi bütün tartışmaları yasakladığını görünce – bunu gerçekten de, Kritias'la Kha-

rikles'in Atina'da Otuz Oligarkhların kısa-ömürlü egemenlikleri sırasında bizzat Sokrates'e zorladıkları yasaklamanın tıpatıp aynı olduğunun dikkate değer bir örneği diye gösterebiliriz." (Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, 1875 basımı, cilt III, 239).

22. *(135b)* Metinde cephe alınan, iyi buyruk dinleyenlerin aynı zamanda iyi buyruk verecekleri düşüncesi Platon'undur. Karş. *Kanunlar* 762e.

Toynbee, yönetenleri eğitmekle ilgili Platoncu bir sistemin –ama kapalı bir toplumda– nasıl başarılı olarak işleyebileceğini hayran olunmaya değer bir parlaklıkla göstermiştir; karş, *A Stady of History*, III, özellikle 33 vd.; karş. Bölüm 4/Not 32 (3) ve 45 (2).

23. *(135c)* Belki, bir bireycinin herhangi bir davaya, hele bilimsel araştırma gibi soyut bir davaya bağlanmayı nasıl isteyebildiğini soracak biri çıkar. Fakat, böyle bir soru ancak (önceki bölümde tartışılan) eski yanlışı, bireycilikle bencilliği özdeşleştirmeyi yeniden ortaya koyar. Bireyci bencil olmayabilir ve yalnızca başka bireylere yardım etmeye değil, başkalarına yardım etmek için kurumsal araçlar geliştirmeye de kendisini verebilir. (O bir yana, ben kendini vermenin istenilmesi gerektiğine inanmıyorum, bu ancak *yüreklendirilmelidir*). Bence, belli kurumlara, örneğin demokratik devlet kurumlarına, hatta belli geleneklere bağlanma pekâlâ bireycilik alanına girebilir, yeter ki bu kurumların insaniyetçi amaçları gözden kaçırılmasın. Bireycilik, kurumlara karşı duran bir kişilikçilikle özdeşleştirilmemelidir. Bu yanlışa bireyciler sık sık düşerler. kolektivizme karşı olmakla haklıdırlar, ama kurumları (kendi içinde amaç olma savı taşıyan) kolektif birimleri sanmak hatasını işlerler ve onun için de kurum-aleyhtarı kişilikçiler olurlar; bu da onları önder-ilkesine tehlikeli bir biçimde yaklaştırır. (Dickens'in Parlamentoya karşı düşmanca tutumunu, bu durumun kısmen açıkladığını sanıyorum). Kullandığım terminoloji ("bireycilik" ve "kolektivizm") için bkz. Bölüm 6/Not 26-29.

24. *(136b)* Karş. Samuel Butler, *Erewhon* (1872), ş. 135, Everyman basımı.

25. *(136c)* Karş. bu olgular için: Meyer *Gesch. d. Altertums*, V, s. 522-525 ve 488 vd.; ayrıca bkz. Bölüm 10/Not 69. Akademia tiran yetiştirmekte ün salmıştı. Platon'un öğrencileri arasında, sonradan Pellene tiranı olan Khairon; (Atameus yakınındaki) Skepsis tiranları, Eurastos ve Koriskos; daha sonra Atar-neus ve Assos'un tiranı olan Hermias bulunmaktadır. (Karş. *Athen.*, XI, 508 ve *Strabo*, XIII, 610). Hermias bazı kaynaklara göre, Platon'un doğrudan doğruya öğrencisidir; gerçekliği kuşkulu olan "Altıncı Mektup"a göre ise, belki de yalnızca Platon'un sözünü tutmaya hazır bir hayranıdır. Hermias, Aristoteles ile Akademia'nın üçüncü başı, Platon'un öğrencisi Ksenokrates'in hâmisi olmuştur.

III. Perdikkas ve Platon'un öğrencisi Euphakos'la ilgisi için, bkz.Kallippos'un da Platon'un öğrencisi olarak anıldığı *Athen.*, XI, 508 vd.

(1) Platon'un eğitimci olarak başarısızlığı, *Kanunlar*'ın Birinci Kitabında geliştirilen eğitme ve eleme ilkelerine bakarsak, bize pek öyle şaşırtıcı gelmez. (637d ve özellikle 643a'dan – "Eğitimin doğasını ve anlamını tanımlayalım", 650b'nin sonuna kadar). Çünkü bu uzun parçada Platon, eğitmenin, daha doğrusu güvenilir adamı seçmenin bir büyük aracı olduğunu göstermektedir. Bu, onun dilini çözecek ve gerçekte nasıl olduğu hakkında bir fikir verecek olan şaraptır, sarhoşluktur. "Bir kimsenin önce karakterini denemek, sonra da onu eğitmek için şarap kullanmaktan daha-çok yakışık alacak ne vardır? Daha ucuz ve daha az itiraz edilebilecek ne vardır?" (649d/e). Ama ben şimdiye değin, Platon'u yücelten eğitimcilerden hiçbirinin içme metotunu tartıştığını görmedim. Bu garibime gidiyor; çünkü içme metotu, belki artık o kadar ucuz olmasa da, hâlâ geniş ölçüde kullanılmaktadır, özellikle üniversitelerde.

(2) Önder-ilkesine haksızlık etmiş olmamak için, başkalarının Platon'dan daha bahtlı çıktıkları teslim edilmelidir. Örneğin, bu ilkeye inananlardan Leonard Nelson (karş. bu bölüm/Not 4), en güç ve en saptırıcı koşullar altında davalarına sadık kalan birçok erkeği ve kadını, hem kendisine çekmeyi hem de seçmeyi bilmek gibi eşsiz bir güce sahip olmuş görünmektedir. Fakat, onların gönül verdikleri dava –insaniyetçi özgürlük ve eşitlikçi adâlet fikri– Platon' unkinden daha iyiydi.

(Nelson'un denemelerinin kimileri, yakında İngilizceye çevrilerek, Yale University Press tarafından *Socratic Method and Critical Philosophy* adı altında yayınlanmıştır, 1949. Çok ilginç olan giriş denemesi Julius Kraft'ındır). *

(3) Hâlâ bazı demokratların bile tuttuğu hayırhah diktatör teorisinde temel bir zayıflık kalmaktadır. Bunu söylerken, gönlünde halkı için en iyi niyetleri taşıyan ve güvenilebilecek olan önder kişilik teorisini düşünüyorum. Bu teori, yerinde olsa bile, bir kimsenin denetlenmeden veya dizginlenmeden böyle bir tutumda devam edebileceğine inansak bile: Kendisine aynı ender yetkinlikte bir ardıl seçeceğini nasıl varsayabiliriz? (Ayrıca, karş. Bölüm 9/Not 3 ve 4 ila Bölüm 10/Not 64).

(4) Metinde anılan iktidar problemleriyle ilgili olarak, *Gorgias*'ı (525e vd). *Devlet*'le (615d vd). karşılaştırmak ilginçtir. Bu iki parça birbirlerine yakından paraleldir. Ancak *Gorgias*, en büyük suçluların *daima*

"iktidara sahip olan sınıftan gelme insanlar" olduklarında ısrar eder; özel kişiler kötü olabilirler, denir, ama iyileştirilemez değillerdir. *Devlet*'te, iktidarın bozucu (ifsat edici) etkisine karşı bu açık uyarma atlanmaktadır. Eri büyük günahkârların çoğu yine tiranlardır; ama denir ki, "aralarında birtakım özel kişiler de vardır." (*Devlet*'te Platon, koruyucuları kendi iktidarlarını kötüye kullanmalarından alıkoyacağına güvendiği benlik-çıkarına dayanmaktadır; karş. Bölüm 6/Not 41'e götüren metinde aktarılan *Devlet* 466b/c. Benlik çıkarının, niçin koruyucular üstünde böyle hayırlı bir etki yapıp da tiranlar üstünde yapmadığı pek o kadar açık değildir).

26. *(137a)* * İlk (Sokratik) diyaloglarda (örneğin, *Savunma*'da ve *Kharmides*'te; karş. bu bölüm/Not 8, Bölüm 8/Not 15 ve Bölüm 10/Not 56 (5) 7, "kendini bil" sözü, "ne kadar az bildiğini bil" diye yorumlanmaktadır. Sonraki (Platonik) bir diyalog olan *Philebos* ise, ince ama çok önemli bir değişiklik getirir. Söz, önce (48 c/d vd). burada içerme yoluyla aynı anlamda yorumlanır; çünkü, kendilerini bilmeyenler için; "bilge olduklarını... iddia edip, yalan söylerler" denir. Ama sonra, bu yorum şöyle geliştirilir: Platon, insanları iki sınıfa böler, zayıflar ve güçlüler. Zayıfın bilisizliği ve boşluğu gülünç diye anlatılmaktadır, oysa "*güçlünün bilisizliği*"ne "yerinde olarak 'kötü' ve 'nefrete şayan' denir..." Fakat bundan da, (herkes ve özellikle) *iktidarda olan, kendi bilgisizliğinin farkında olmalıdır* yolundaki asıl Sokratesçi doktrine karşı şu Platoncu doktrin çıkar: *İktidarda olan bilisiz değil, bilge olmalıdır* (ya da ancak bilge olan, iktidarda bulunmalıdır). (*Philebos*'ta tabiî, "bilgelik"in de "bir kimsenin kendi sınırlılıklarının bilincinde olması" diye yorumlanmak gerektiğine dair bir işaret yoktur; tersine, bilgelik burada, Pythagorasçı öğretinin ve *Sofist*'te geliştirildiği gibi, Platoncu Formlar Teorisinin uzmanlık bilgisini gerektirmektedir). *

BÖLÜM 8'İN NOTLARI

Devlet 540c/d'den alman epigrafı, karş. bu bölüm/Not 37 ve parçanın daha tam olarak aktarıldığı Bölüm 9/Not 12.

1. *(135b) Devlet* 475'e; ayrıca karş. örneğin 485c vd., 501e.

2. *(138b) Op. cit.* 389b vd.

3. *(138c) Op. cit.* 389c/d; ayrıca karş. *Kanunlar* 730b vd.

4. *(139a)* Bununla ve bundan sonra gelen üç aktarmayla karş. *Devlet* 407e ve 406c. Ayrıca bkz. *Devlet Adamı* 293a vd., 295b/296e vb.

5. *(139b)* Karş. *Kanunlar* 720e. Bu parça (718c/722b), devlet adamı zorun yanısıra *kandırma*'yı [ikna] da kullanmalı fikrini getirmesi bakımından ilginçtir; ve kütlelerin "kandırılması"ndan Platon geniş ölçüde yalan propagandayı anladığı için –karş. bu bölüm/Not 9 ve 10 ile oraya götüren metinde aktarılan *Devlet* 414b/c parçası–, Platon'un *Kanunlar*'ın bu pasajındaki düşüncesinin, yumuşak görüşüne rağmen, hâlâ –yalanı kullanan hekim-siyasetçi gibi– eski çağrışımlarla dolu olduğu ortaya çıkmaktadır. Sonradan (*Kanunlar* 857c/d'de) Platon buna karşıt bir hekim tipinden yakınır: Dikkatini tedavi üstünde toplayacağı yerde, hastasına bol bol felsefe yapan hekim tipinden, Platon'un burada, *Kanunlar*'ı yazarken hastalandığındaki kendi deneyimlerini aktarmış olması hayli olası görünmektedir.

6. *(139b) Devlet* 389b. –Bundan sonra gelen aktarmaları karş. *Devtet* 459c.

7. *(139c)* Karş. Kant, *On Eternal Peace*, Ek. (Werke, Cassirer'in hazırladığı basım, 1914, cilt VI, 457). Karş. M. Campell Smith'in İngilizce çevirisi (1903), s. 162 bd. [Y. Abadan ve S. Meray'ın Türkçe çevirisi. *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme* (S.B.F., 1960), s. 38.]

8. *(139c)* Karş. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 130; bundan hemen önce gelen sayfalara da bakınız. Öyle anlaşılıyor ki, Crossman yalan propagandanın yalnızca yönetilenler için yapıldığına ve Platon'un yöneticileri eleştirme yeteneklerini tam kullanacak yolda eğitmek istediğine hâlâ inanmaktadır; çünkü Crossman'ın şimdi (*The Literıer*, cilt 27, s. 750'de), "Platon özgür konuşmaya, özgür tartışmaya ancak seçkin bir azınlık için inanıyordu" diye yazdığını gördüm. Fakat gerçek odur ki, Platon bunlara hiç de inanmıyordu. *Devlet*'te de, *Kanunlar*'da da (karş. Bölüm 7/Not 18-12'de ve metinde aktarılan parçalar), henüz yaşlılığın eşiğine gelmemiş bir kimsenin özgür düşünüp, yahut konuşup da, durdurulmuş doktrinin bükülmezliğini ve dolayısıyla, durdurulmuş toplumun taşlaşmışlığını tehlikeye sokmasından ne denli korktuğunu açıklar. Bundan sonraki iki nota da bakınız.

9. *(140b) Devlet* 414b/c. Platon 414d'de, "yöneticilerin kendilerini, asker sınıfını ve sonra da şehrin kalanı"nı yalanının doğruluğuna inandırma umudunu bir kez daha belirtir. Ama sonradan bu açık sözlülüğüne pişman olmuş gibidir; çünkü *Devlet*'te kralca bir "yalan" diye öne sürmeye bile çekindiği (bkz. bu bölüm/Not 11) aynı Topraktan-Doğmuşluk Mithosunu, *Devlet Adamı* 259b vd.'nda (bkz. özellikle 271b; karş.

ayrıca Bölüm 3/Not 6 (4)) doğruluğuna sanki kendi de inanmıyormuşcasma anlatır.

Benim "kralca yalan" diye çevirdiğim söz, çoğucası "soylu yalan", yahut "soylu uydurma" ya da hatta "ruhlu masal" olarak çevrilmektedir.

Benim şimdi "kralca" dediğim "*gennaios*" sözcüğünün tam karşılığı, "yüksek doğmuş" ya da "asil soydan"dır. "Kralca yalan" ise, "soylu yalan" kadar iyi bir karşılık olmaktan başka, "soylu yalan"ın yaratabileceği ve burada ilgisi olmayan çağrışımlara yol açmaz; soylu yalan, bir kimsenin soylu bir davranışla kendisini tehlikeye sokarak üstüne bir şey yüklendiği bir yalandır. – Tom Sawyer'in Becky'nin suçunu üstüne aldığı, Yargıç Thatcher'in de (Bölüm XXXV'de) "asil, cömert ve âlicenap bir yalan" diye anlattığı, yalanı gibi. "Kralca yalansın ise, bu ışık altında düşünülmesi gerektiğini gösterecek hiçbir neden yoktur; dolayısıyla, "soylu yalan" çevirmesi, düpedüz Platon'u idealleştirmenin tipik girişimlerinden biridir. – Cornford, bu sözü "gözüpek bir buluş" diye çevirmekte ve bir notla "soylu yalan" çevirmesine karşı cephe almaktadır; "*gennaios*"un "cömert bir ölçüyle" anlamına geldiği, hatta "büyük yalan" yahut "yüce yalan"ın da yetkinlikle yerinde bir çevirme olacağı parçalara da işaret etmektedir. Fakat bunun yanısıra, Cornford "yalan" teriminin kullanılmasına da itiraz etmekte ve söz konusu mithos için "Platon'un zararsız benzetmesi" diyerek, onun "şimdi propaganda dediğimiz, çoğu soysuzca olan yalanlara karşı duracağı"nı söylemektedir; bir sonraki dipnotunda da, "Koruyucuların kendilerinin de, mümkünse, bu benzetmeye inanacaklarına dikkat edilmesi" gereğine işaret etmektedir. "Bu, Yöneticilerin kitlelere yutturdukları bir 'propaganda'' değildir." Fakat, bütün bu idealleştirme çabaları boşunadır. Platon'un kendisi, söz konusu yalanın utanılacak bir yalan olduğunu apaçık belirtir: bkz. aşağıda Not 11'deki son aktarma. (Bu kitabın ilk basımında, "yüksek doğmuş"luk anlamına dokunarak "esinli yalan" çevirmesini yapmış ve "zekice yalan"ın da olabileceğini önermiştim; Platon'a meraklı dostlarımdan bazıları bunu hem çok serbest buldular hem de çok bir-yönlü diye eleştirdiler. Fakat, Cornford'un "gözüpek buluş"u da, "*gennaios*"u tastamam aynı anlamda almaktadır). Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 10 ve 18. *

10. *(140b)* Karş. *Devlet* 519e vd., Bölüm 5/Not 35'e götüren metinde aktarılmıştır; *kandırma ve zor ballanma* [ikna ve cebir] için ayrıca bkz. bu notta daha sonra tartışıan *Devlet* 336d ve bu bölüm/Not 5 ve 18'de değinilen parçalar.

Çoğu kez *kandırma* diye çevrilen Yunanca söz ('peitho'; kişileştirilmişi, Aphrodite'nin nedimelerinden olan çekici bir tanrıçadır), şu anlamlara gelebilir: (a) "dürüst yollarla kandırma", (b) "dürüst olmayan yollarla çelme", yani "olmayana inandırma" (bkz. aşağıda alt-ayrım (D), yani *Devlet* 414c) ve hatta "armağanlarla kandırma", yani rüşvet (bkz. aşağıda alt-ayrım (D), yani *Devlet* 390e). Özellikle "kandırma ve zor kullanma" sözünde, "kandırma" genellikle (*Devlet* 548b) ilk (a) anlamındadır ve bu söz çoğucası (ve çoğucası haklı olarak) "dürüst olan ve olmayan yollarla" diye çevrilir (karş. aşağıda aktarılan (C) *Devlet* 365d parçasını Davies ve Vaughan'ın "dürüst olan ve olmayan yollarla" diye çevirmeleri). Bununla birlikte, ben Platon'un siyasal tekniğin araçları olarak "kandırma ve zor kullanma"yı salık verirken, sözleri mecazî olmayan bir anlamda kullandığına ve düpedüz şiddetin yanısıra rhetorikli propagandaya da başvurulmasını anlatmak istediğine inanıyorum. (Karş. *Kanunlar* 667c, 711c, 753a).

Aşağıdaki parçalar, Platon'un "kandırma" terimini (b) anlamında ve özellikle siyasal propagandayla ilgili olarak kullanmasına örnektir. (A) *Gorgias* 453a'dan 466'ya kadar, özellikle 454b/455a; *Phaidros* 260b vd., *Theaitetos* 210a; *Sofist* 222c; *Devlet Adamı* 296b vd., 304c/d; *Philebos* 58a. Bütün bu parçalarda, kandırma ("doğru bilgiyi yayma sanatı"na karşılık, "kandırma sanatı") rhetorikle, olmayana-inandırmayla, propagandayla birliktedir. *Devlet*'te 364b vd., özellikle 364e/365d (krş. *Kanunlar* 909b) dikkate değer. (B) 364e'de ("yalnızca bireyleri değil, bütün şehirleri de kandırırlar", yani yalana inandırırlar) terim, (bu bölüm/Not 9'a götüren metinde aktardığımız) 414b/c'dekiyle, yani "kralca yalan" parçasıyla tastamam aynı anlamda kullanılmaktadır. (C) 365d içinde, Lindsay' in "kandırma"yı anlatmak için pek uygun olarak "aldatmak" diye karşıladığı bir terim bulunması bakımından ilginçtir. ("Yakalanmamak için... emrimizde kandırma ustaları var; böylece, *kandırma ve zor kullanmayla* cezadan kurtulacağız. Ama itiraz edip denebilir ki, *tanrıları aldatamaz ya da zorlayamazsınız*...") Üstelik (D), *Devlet* 390e vd.'nda, "kandırma" terimi, rüşvet anlamına kullanılır. (Bu, eski bir kullanım olmalıdır; üstünde durulan parçanın Hesiodos'tan yapılmış bir aktarma olduğu söylenir. İnsanların tanrıları "kandırabilecekleri" ya da onları rüşvetle yola getirebilecekleri fikrine sık sık karşı, çıkan Platon'un, bir sonraki parçada, 399a/b, bu fikre bir miktar yanaşması ilginçtir). Bundan sonra "kralca yalan" parçasına –414b/c– geliriz; bu parçadan hemen sonra, 414c'de (ayrıca karş. bu bölümde gelecek not), Sokrates şu kinikçe sözü söyler (E): "Bir kimseyi bu hikâyeye inandırmak için onu bir hayli kandırmak gerekecek." Son olarak, (F) *Devlet* 511d ve 533e'yi anabilirim; Platon burada, kanma ya da inanma yahut iman etmeden ("kandırma"nın Yunanca karşılığı, "iman etme"nin Batı dillerinde yaşayan karşılığıyla aynı kökten gelmedir), değişmeyen Formların akılcı bilgisine karşın, akış halindeki şeyler üstüne (aldatıcı) bir kanı edinmeye götüren ruhun aşağı düzeyden bir tanıma yetisi diye söz eder. "Ahlâkçı" kandırma sorunu için, ayrıca bkz. Bölüm 6, özellikle Not 52/54

ve metin ile Bölüm 10, özellikle Not 56 ve 65'e götüren metin ve Not 69.

11. *(140c) Devlet* 415a. Bir sonraki aktarma 415c'dendir. (Ayrıca bkz. *Kratylos* 398a). Karş. bu bölüm/Not 12-14 ve metinle Bölüm 4/Not 27 (3), 29 ve 31.

(1) Bu paragrafta daha önce geçen, Platon'un huzursuzluğuyla ilgili sözüm için, bkz. *Devlet* 414c/d ve son not (E): "Bir kimseyi bu hikâyeye inandırmak için onu bir hayli kandırmak gerekecek" der Sokrates. Glaukon, – "Hikâyeni anlatmaya çekiniyor gibisin" diye karşılar. Sokrates, – "Anlatınca" der, "çekinmemi anlayacaksın." Glaukon da, – "Konuş, korkma" diye öne düşer. Bu diyalog parçası (Platon tarafından *Devlet* Adamı'nda gerçek, bir hikâye diye öne sürülen; karş. bu bölüm/Not 9; ayrıca bkz. *Kanunlar* 740a) benim *birinci Mithos fikri* dediğim şeyi ortaya koymaktadır. Metinde işaret edildiği üzere, Platon çekinmesinin nedeninin bu *"birinci fikir"* olduğunu söylemektedir; nitekim, Glaukon bu fikre şöyle karşılık verir: "Yalanını söylemekten öyle uzun boylu utanman sebepsiz değilmiş." Sokrates "hikâyesinin kalanı"nı, yani Irkçılık Efsanesini anlattıktan sonra ise, buna benzeyen rhetorik bir karşılık verilmez.

(2) Topraktan-doğma savaşçılarla ilgili olarak, Atinalı soyluların (Dorialıların tersine) kendi ülkelerinin (Platon'un *Şölen* 191b'de söylediği üzere; ayrıca bkz. bu bölüm/Not 52'nin sonu) "çekirgeler gibi" topraktan-doğmuş yerlileri olduklarını iddia ettiklerini hatırlamamız gerekir. Dost bir eleştirici, bana, Sokrates'in huzursuzluğunu ve Glaukon'un yukarıda (1) de anıldığı gibi, Sokrates'in utanması sebepsiz değilmiş demesini, Platon'un topraktan-doğma olduklarını iddia etmelerine rağmen, ülkelerini bir anayı savunurcasına savunmayan Atinalılara alaylı bir dokundurması diye yorumlamak gerektiğini söyledi. Fakat bu zekice yorum teorisi, bana tutulabilir gibi görünmüyor. Platon, Sparta'yı o açıktan açığa yeğlemesiyle Atinalıları vatanseverlik eksikliğinden ötürü suçlayacak son kimse olurdu; ve zaten böyle bir suçlama haklı da olmazdı; çünkü Peloponnesos savaşında Atinalı demokratlar (Bölüm 10'da gösterileceği üzere) hiçbir zaman Sparta'ya karşı gevşeklik etmemişlerdir; oysa, Platon'un sevgili dayısı Kritias gevşeklik etmiş ve Sparta himayesindeki bir kukla yönetimin önderi olmuştur. Platon, Atina savunmasının yetersizliğine alayla dokunmak isteseydi, bu ancak Peloponnesos savaşına bir dokunma ve dolayısıyla, Platon'un böyle eleştirmek isteyeceği en son kimse olan Kritias'a karşı bir eleştiri olurdu.

(3) Platon, Mithosuna bir "Finikeli yalanı" der. Bu sözü açıklayabilecek bir öneri, R. Eisler'den gelmiştir. Eisler, Doğu'da Habeşlerin, Yunanlıların (gümüş madenleri dolayısıyla), Sudanlıların ve Suriyelilerin (Şam), sırayla, altın, gümüş, tunç ve demir diye tanıdıklarına ve bu tanımlamanın Mısır'da siyasal propaganda amaçlarıyla kullanıldığına işaret etmekte (ayrıca karş. [Kutsal Kitap] *Daniel*, ii, 31-45) ve bu dört ırk hikâyesinin Yunan'a Hesiodos zamanında (beklenebileceği üzere) Finikeliler tarafından getirildiğini, Platon'un da bu olguya değindiğini öne sürmektedir. *

12. *(140c)* Bu parça *Devlet* 546a vd.'ndandır; karş. Bölüm 5/Not 36-40'a götüren metin; ırkların karışımı 434c'de de açıkça yasaklanmaktadır; karş. Bölüm 4/Not 27 (3) 21 ve 34 ile Bölüm 6/Not 40.

Kanunlar'daki (930d/e) parça, karma evlilikten doğan çocuğun, ana-babasından hangisi daha aşağıysa onun kastını alacağı ilkesini içinde taşımaktadır.

13. *(141a) Devlet* 547a. (Karma veraset. teorisi için, ayrıca bkz, Bölüm 5/ Not 39-40'a, özellikle 40 (2)'ye götüren metin ve bu bölüm/Not 39-43 ile 52'ye götüren metin).

14. (141a) Op. cit. 415e.

15. *(141b)* Karş. Adam'ın *Devlet* 414b vd.'na notu, italikler benimdir. Büyük ayrık, Grote'dir (*Plato and the Other Companions of Socrates*, Londra 1875, III, 240); Grote, *Devlet*'in özünü ve *Savunma*'ya karşıtlığını şöyle özetler: "*Savunma*'da... Sokrates'in kendi bilgisizliğini itiraf ettiğini görürüz... Fakat *Devlet*, onu yeni bir karakter içinde ortaya koyar... Kendisi Kral-Kural'ın [Nomos Basileus] tahtına oturmuştur: Her türlü kamu duyguları bu şaşmaz ve ruhsal otoriteden kaynak alır, doğru yolu da yine bu saptar... Sokrates şimdi artık, her bireyin toplum içindeki belirli yerini almasını ve otoritenin gösterdiği kanılarını benimsemesini beklemektedir; *bu kamlar arasında ahlâkla ve siyasetle ilgili olarak, bile bile uydurulmuş efsaneler de vardır*, topraktan-doğma... insanlarınki gibi... Platoncu Devlet'te ne Savunma'nın Sokrates'inin var olmasına izin verilebilirdi ne de onun olumsuz Diyalektiğinin." Siyah yazılar benimdir; ayrıca bkz. Grote, *op. cit.*, s. 188).

Dinin halk için afyon olduğu doktrini, tam böyle ifade edilmemekle birlikte, Platon'un ve Platoncuların bellibaşlı ilkelerinden biri olarak görünmektedir. (Ayrıca karş. bu bölüm/Not 17 ile metin ve özellikle Not 18). Bu, besbelli, okulun gizli doktrinlerinden biridir; yani, ancak yukarı sınıfın yeteri kadar yaşlı üyelerince tartışılabilir (karş. Bölüm 7/Not 18). Fakat kediyi torbadan kaçıranlar (baklayı ağzından çıkaranlar) idealistler tarafından dinsizlikle suçlanırlar.

16. *(141c)* Örneğin, Adam, Barker, Field.

17. *(142a)* Karş. Diels5, *Vorsokratiker* 5, Kritias fragm., 25. (Kırktan fazla mısranın ben onbirini seçtim). – Bu

parçanın (Lykophron'un eşitlikçiliğini bile biraz andıran; karş. Bölüm 6/Not 45) bir toplum anlaşması taslağıyla başladığı söylenebilir. Kritias için, karş. özellikle Bölüm 10/Not 48. Burnet'in, Kritias adıyla tanınan şiir ve drama fragmentlerinin, Otuzların önderi olan Kritias'a değil de, onunla aynı adı taşıyan dedesine izafe edilmek gerektiğini öne sürmesine karşılık, Platon'un Kharmides 157e ve 162d'de berikinin şairlik yeteneklerinden söz ettiği, hatta Kritias'ın drama yazarı olduğunu anlattığı hatırlanmalıdır. (Ayrıca karş. Ksenophon, *Memorabilia*, I, iv, 18).

18. *(142b)* Karş. *Kanunlar* 909e. Aristoteles'in *Metafizik*'indeki *(1074b3)* şu cümlenin gösterdiği üzere, Kritias'ın görüşünün sonradan Platoncu okul geleneğinin bir parçası bile olduğu anlaşılmaktadır (bu parça, "kandırma" teriminin "propaganda" için kullanılmasına da bir başka örnektir; karş. bu bölüm/ Not 5 ve 10): "Kalanı... ayak takımını kandırmak, yasal ve genel (siyasal) elverişliliği gözetmek amacıyla, bir efsane şeklinde eklenmiştir..." Ayrıca karş. Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki (271a vd)., kendisinin doğruluğuna inanmadığı besbelli, bir efsanenin doğruluğunu kanıtlamaya çalışması. (Bkz. bu bölüm/Not 9 ve 15).

19. *(142c) Kanunlar* 508b.

20. *(142c) Op. cit.* 909a.

21. *(142c)* İyi ile kötü arasındaki çatışma için, bkz. *op. cit.* 904-906. Özellikle bkz. 906a/b (adâletsizliğe karşı adâlet; "adâlet" burada hâlâ, *Devlet*'in kolektivist adâleti anlamındadır). Bundan hemen önce yukarıda Bölüm 5/Not 35'e ve Bölüm 6/Not 27'ye götüren metinde aktardığımız bir parça olan 903c gelmektedir. Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 32.

22. *(142c) Op. cit.* 905d/907b.

23. *(143b)* Bu notun çıktığı paragraf, benim "mutlakçı" bir doğruluk-yanlışlık teorisine bağlı olduğuma işaret etmektedir; buna göre, *bir önerme* betimlediği *olgulara uygun ise* (ve ancak uygun ise) *doğrudur*. Doğruluk-yanlışlığın bu "mutlakçı" ya da "uygunlukçu teorisi"(Aristoteles'e kadar geri gitmekle birlikte), ilkin A. Tarski tarafından açıklıkla geliştirilmiştir (*Der Wahrheitslbegriff in den formalisierten Sprachen*, Polonya dilinde [Lehçe] basımı 1933, Almanca çevirisi 1936) ve onun Semantik dediği bir mantık teorisinin temelini oluşturur (karş. Bölüm 3/Not 29 ve Bölüm 5/Not 5 (2) 7; ayrıca bkz. doğruluk teorisini ayrıntılarıyla geliştiren R. Carnap'ın *Introduction to Semantics* adlı kitabı (1942). Şu sözleri kitabın s. 28'inden aktarıyorum: "Şimdi açıklandığı anlamıyla doğruluk kavramının –buna semantik doğruluk kavramı diyebiliriz– 'inanılmış', 'belgelenmiş', 'yüksek derecede doğrulanmış' vb. gibi kavramlardan temelinde başka olduğuna özellikle dikkat edilmelidir." Geliştirilmemiş olmakla birlikte, buna benzeyen bir görüş de benim, *Logik der Forschung* kitabımın bölüm 84'ünde bulunabilir; "Doğruluk" ve "Doğrulama" üstüne (s. 203 vd).; bunları Tarski'nin Semantiğini tanımadan önce yazmıştım, teorimin ilkelliği de ondandır. (Hegelcilikten kaynak alan) pragmacı doğruluk teorisini, Bertrand Russell daha 1907'de mutlakçı bir doğruluk teorisi açısından eleştirmiştir; yakınlarda da, yine Russell göreli bir doğruluk teorisiyle faşist inanış arasındaki bağı göstermiştir. Bkz. Russell, *Let the People Think*, s. 77, 79.

24. *(144b)* Özellikle *Devlet* 474c/502d'yi söylemek istiyorum. Bir sonraki aktarma *op. cit.* 475e'dendir.

25. *(144b)* Bu paragrafta, bundan sonra yapılan yedi aktarma için bkz.: (1) ve (2), *Devlet* 476b; (3), (4), (5), *op. cit.*, 500d/e; (6) ve (7) *op. cit.*, 510a/b; (7) ile paralel *op. cit.*, 484c parçasını da karşılaştırınız. (Ayrıca bkz. *Sofist* 253d/e; *Kanunlar* 964a/966a (özellikle 965b/c).

26. *(144c)* Karş. *op. cit.*, 501c.

27. *(144c)* Karş. özellikle *Devlet* 509a vd. – Bkz. 509b: "Güneş duyumlanabilir şeylerin türemelerine yol açar" (kendisi türeme sürecine girmemekle birlikte); aynı şekilde, "akıl bilgisine konu olan şeyler için de, iyiye yalnızca bilinebilmelerini değil, gerçekliklerini de borçlu olduklarını, hatta –İyinin kendisi bir öz olmayıp, gururu ve gücüyle özleri bile aşmasına rağmen– ondan geldiğini söyleyebilirsiniz." (509b ile karş. Aristoteles, *De Gen. et Corr.*, 336a 15. 31 ve *Phys.* 194b 13). – 510b'de İyi (yalnızca konutlanmış ya da varsayılmış olarak değil) mutlak kaynak diye anlatılmakta, 511b'de de "her şeyin ilk kaynağı" diye anılmaktadır.

28. *(144c)* Karş. özellikle *Devlet* 508b vd. – Bkz. 508b/c: "İyinin kendine benzer olarak yarattığı şey" (yani, doğruluk) "akılla kavranabilen dünyada, akıl ile onun kavradığı konular" (yani, İdealler) "arasındaki bağdır; tıpkı görünebilen dünyada o şeyin" (yani, güneşten türeyen ışık'ın) "görme ile görmenin konuları" (yani, duyumlanabilir şeyler) "arasındaki bağ olması gibi."

29. *(144c)* Karş. *op. cit.* 505a; 534b vd.

30. *(145a)* Karş. *op. cit.* 505d.

31. *(145a) Philebos* 66a.

32. *(145a) Devlet* 506d vd. ve 509-911.

İyinin burada aktardığım gibi, "bir birlik olarak düşünülen belirliler (ya da sonlular yahut sınırlılar) sınıfı" diye tanımlanması, bence anlaşılması pek o kadar güç değildir ve Platon'un öteki sözleriyle tam bir uyum içindedir. "Saptanmışlar sınıfı", dişi, sınırsız ya da saptanmamış olan boşluğa [uzaya] karşın, erkek ilkeler yahut atalar olarak düşünülen Formlar ya da İdealar sınıfıdır (karş. Bölüm 8/Not 15 (2)). Bu form ya da atalar, eski ve değişmeyen asıllar oldukları ve her biri kendisinden türeyen birçok duyumlanabilir şeye karşı olduğu ölçüde, tabiî, iyidirler. Atalar sınıfını ya da ırkını bir çokluk diye düşünecek olursak, o zaman mutlak iyi değiller demektir; dolayısıyla, ancak biz onları bir birlik, bir Tek-Tek baş-ata diye düşünürsek mutlak İyi gözümüzün önünde canlanabilir. (Ayrıca karş. Aristoteles, *Metafizik*, 988a10).

Platon'un İyi İdeası hemen büsbütün boştur. Ahlâkî bir anlamda İyinin ne olduğuna, yani ne yapmamız gerektiğine dair bize bir işaret vermez. Özellikle bu bölümün 27 ve 28'inci notlarında görülebileceği üzere, bize bütün söylenen, İyinin Formlar ya da İdealar alanında en yüksekte durduğu, İdeaların kendisinden kaynak aldığı ve varlık kazandığı bir çeşit üstün-İdea olduğudur. Bundan bizim çıkarabileceğimiz ise, İyinin değişmez, ön ya da ilk, dolayısıyla eski (karş. Bölüm 4/Not 3) ve Bir bütün olduğu; onun için de değişmeyen şeylerin İyiden pay aldıkları, yani İyinin koruyan şey ve eski, özellikle eski yasalar (karş. Bölüm 4/Not 23, Bölüm 5/Not 7, Platonculuk hakkındaki paragraf, Bölüm 7/Not 18) olduğu ve bütüncüllüğün de iyi olduğudur (karş. bu bölüm/Not 21); yani, aslında bizi gerisin geriye totaliter ahlâka döndürmektedir (karş. Bölüm 6/Not 40-4l'e götüren metin).

Yedinci Mektup sahiciyse, Platon orada da (341c/d) İyi doktrininin formüle edilemeyeceğini söylemektedir; çünkü bu doktrin hakkında "öteki inceleme dalları gibi anlatıma gelmez" demektedir. (Karş. ayrıca Bölüm 10/Not 57).

Platoncu İyi İdeasının ya da Formunun boşluğunu açıkça gören ve eleştiren, yine Grote olmuştur. Bu İyinin ne olduğunu sorduktan sonra, Grote şöyle demektedir (*Plato*, III, 241 vd).: "Bu soru ortaya konur... Ama ne yazık ki cevaplandırılmadan kalır... Başkalarının kafalarının durumunu –Gerçek bir İyiyi sezinlediklerini... bunu elde etmek için her şeyi yaptıklarını, fakat bunun ne olduğunu kavrayabilmeye ve saptayabilmeye gelince boşuna apıştıklarını– anlatırken, (Platon) bilinçsiz olarak, kendi kafasının durumunu betimlemiştir." Grote'nin Platon üstüne enfes eleştirisinin, modern yazarlardan ne kadar azının dikkatini çektiğini görmek şaşırtıcı oluyor.

Metinde bir sonraki paragrafta yapılan aktarmalar için bkz. (1): *Devlet* 500b/c; (2): *Op. cit.* 485a/b. Bu ikinci parça çok ilginçtir. Adam'ın da (485b9'a notunda) işaret ettiği gibi, bu, "türeme" ve "soysuzlaşma"nın yarı-teknik anlamda ilk kullanıldıkları parçadır. Bir yanda akıştan, bir yanda da *Parmenides*'in değişmeyen varlıklarından söz etmektedir. Üstelik, Filozofların hükümranlığından yana ana kanıtı da ortaya koymaktadır. Ayrıca bkz. Bölüm 3/Not 26 (1) ve Bölüm 4/Not 2 (2). *Kanunlar* 689c/d'de Doria krallığının "bilisizliklerin en kötüsü" (yani, doğadan hükümdar olanlara nasıl itaat edileceğini bilmemek bilisizliği; bkz. 689b) yüzünden uğradığı "soysuzlaşma"yı tartışırken (688c), Platon bilgelikle ne demek istediğini açıklar: Ancak en büyük birliği ya da "birliktelik"i [*unisonity*] amaç edilen bilgelik, bir kimseye otorite sahibi olmayı hak ettirir. "Birliktelik" terimi de, *Devlet* 591b ve d'de adâlet fikri (yani, yerini bilmek) ılımlılık fikrinin (yerinden memnun olmanın) uyumu olarak açıklanır. Böylelikle, yine gerisin geriye çıkış noktamıza döndürülmüş oluruz.

33. (146b) * Bu parçayı eleştiren biri, Platon'da bağımsız düşünme korkusunun bir izini görmediğini söyledi. Fakat, Platon'un sansür üstündeki ısrarını (bkz. Bölüm 4/Not 40 ve 41), *Devlet*'te 50'sinden gençlere yüksek diyalektik incelemelerini yasaklayışım (bkz. Bölüm 7/Not 19'dan 21'e) hatırlamamız gerekir; *Kanunlar* da bir yana (bkz. Bölüm 7/Not 18 ve daha başka parçalar). *

34. *(147a)* Rahip kastı sorunu için bkz. *Timaios* 24a. Besbelli *Devlet*'in en iyi ya da "eski" devletine değinen bir parçada, rahip kastı *Devlet*'in filozof ırkının yerini almaktadır. Ayrıca karş. *Devlet Adamı* 209c vd.'ndaki, rahiplere (hatta Mısırlı rahiplere), kâhinlere ve şamanlara saldırılar; Bölüm 8/Not 57 (2)'ye ve Bölüm 4/Not 29'a da bakınız.

35. (148a) Karş. örneğin *Devlet* 484e, 500e vd.

36. *(148a) Devlet* 535a/b. Adam'ın, benim "huşu veren" diye çevirdiğim terim üstüne bütün söyledikleri (karş. 535b8e' notu), bu terimin "sert" ya da özellikle "terör ilham edici" anlamında "korkunç" demeye geldiği yolundaki alışılmış görüşü desteklemektedir. Adam'ın bunun yerine "erkekçe" ya da "yiğitçe" demek önerisi, Platon'un sözlerini genellikle yumuşatma yönelimini izlemekte ve *Theaitetos* 149a ile garip bir biçimde çatışmaktadır. Lindsay "celalli ahlâkın..." diye çeviriyor.

37. *(148a) Op. cit.* 450c, ayrıca bkz. 500c/d: "Filozofun kendisi... tanrı-gibi olmaktadır" ve 540c vd.'nın daha tam olarak aktarıldığı Bölüm 9/Not 12. – Platon'un aristokratik bir hiyerarşiyi savunurken Parmenidesçi Bire nasıl biçim değiştirttiği pek ilginçtir. *Bir - çok* karşıtlığı korunmamakta ve bir derecelendirme sis-

temine çevrilmektedir; Bir olan İdea – ona yaklaşan birkaç –onun yardımcıları olan birçok– çok, yani ayak-takımı (bu bölünme *Devlet Adamı*'nda temel niteliktedir;) Buna karşılık, Antisthenes'in tek-tanrıcılığı Bir (Tanrı) ile Tanrıdan eşit uzaklıkta bulundukları için, her halde kardeş saydığı) Çok arasıdaki orijinal Eleacı karşıtlığını devam ettirmektedir. – Antisthenes, Zenon' un Gorgias üstündeki etkisi aracılığıyla Parmenides'ten etkilenmiştir. Muhtemelen, Antisthenes'te, "Bilge bir insan bütün ülkelerin ortak malıdır, çünkü büyük bir ruhun yuvası bütün dünya olur" diyen Demokritos'un etkisi de vardır.

38. (148b) *Devlet* 500d.

39. *(148b)* Yapılan aktarmalar *Devlet* 459b vd.'ndandır; karş. ayrıca Bölüm 4/Not 34 vd., *Devlet Adamı*'ndaki yöneticinin, yaptıkları, maharetli bir üretmeyle karakterleri karmak diye açıklanan (1) çobana, (2) hekime, (3) dokuyucuya benzetilmesine de bakınız (310b vd)..

40. *(148c) Op. cit.* 460a. Platon'un bu yasayı, çok önemli saydığını söylemem, *Timaios* 18d/e'de verdiği *Devlet* özetinde bunu anmasına dayanmaktadır.

41. *(149a) Op, cit.* 460b, 468c'de "öneri ele alınmıştır"; gelecek nota bakınız.

42. *(149a) Op. cit.* 468c. Eleştiricilerimin itirazlarına rağmen, benim yaptığım çeviri doğrudur, "ikinci yarar"-la ilgili sözüm de. Shorey bu parçaya "berbat" diyor.

43. *(149b)* Sayının ve Düşüşün Hikâyesi için, karş. bu bölüm/Not 13 ve'52, Bölüm 5/Not 39-40 ve meti

44. *(149c) Devlet* 473c/e. (Tanrılık) *durulma* ile *kötülük*, yani bozulma ya da soysuzlaşma biçiminde değişim arasındaki karşıtlığa dikkat ediniz. Burada "oligarkhlar" diye çevrilen terimle ilgili olarak, karş. aşağıda Not 57'nin tonu. Bu terim, "Irsî aristokratlar"a eşdeğerdir.

Anlatımla ilgili nedenlerden ötürü, benim parantez içine koyduğum cümle parçası önemlidir, çünkü burada *Platon bütün "salt" filozofların bastırılmasını ister* (ve felsefeden nasip almamış siyasetçilerin). Bu cümleciğin daha sadık bir çevirisi şöyle olurdu: "Bugünlerde doğaları bunlardan yalnız birine uyup gitmek için elverişli olanlar, *zorla elenirler*." Adam, Platon'un bu sözünün anlamının, "Platon'un salt bilgi arayışını onaylamayı reddetmesi" olduğunu kabul etmektedir; fakat onun son sözcüklerin anlamını yumuşattığını söyleyerek, önerdiği "bunlardan *yalnızca* birinin ardında gitmekten zorla alıkonurlar" çevirisinin (italik harfler onundur; karş. kendi *Devlet* basımında 473d24'e notu, cilt I, 330) kaynağı da metnin aslı değil – yalnızca kendisinin Platon'u idealleştirme eğilimidir. Aynı şey, Lindsay'in çevirisi için de doğrudur ("bu davranışı göstermekten zorla alıkonurlar"). – Platon'un bastırmak istediği kimdir? Platon'un burada sınırlı ya da eksik yeteneklerini yahut "doğaları"nı mahkûm ettiği "çokluk", bence, (filozofların söz konusu olduğu ölçüde) *Devlet* 495d'de anılan "doğaları eksik olan çokluk" ile de, 489e'de anılan "kötülükleri kaçınılmaz" olan "çokluk" (tanınmış filozoflar) ile de özdeştir (ayrıca karş. 490e/491a); karş. bu bölüm/Not 47, 56 ve 59 (ve Bölüm 5/Not 23). Onun için, saldırı, bir yandan "eğitilmemiş" demokrat siyasetçilere, bir yandan da pek muhtemelen, esas itibariyle, eşitlikçi filozof, "eğitilmemiş piç", yarı-Trakyalı Antisthenes'e karşı yönelmiştir; karş. aşağıda Not 47

45. (150a) Kant, *On Eternal Peace*, İkinci Ek (*Werke*, Cassirer basımı, 1914, cilt VI, 546; Türkçe Y. Abadan ve S. Meray çevirisi, *Ebedî Barış*, s. 37). İtalikler benimdir ve parçayı ben biraz kısalttım. ("İktidar sahipliği", pekâlâ Büyük Friedrich'e bir dokunma olabilir).

46. (150a) Karş. örneğin Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 12, 2 (Almanca basımı, cilt II2 382); ya da Lindsay'ın *Devlet* çevirisi. (Bu yorumun bir eleştirisi için, bkz. aşağıda Not 50).

47. *(150b)* Platon'un Antisthenes'e karşı tavrının son derece kurgusal bir sorun olduğu teslim edilmelidir; bu da doğal olarak, Antisthenes üstüne ilkel kaynaklarından çok az şey bilinmesiyle ilgilidir. Kinik okulun ya da akımın Antisthenes'e izlenebileceği yolundaki eski Stoa geleneğine bile bugün sık sık kuşkuyla bakılmaktadır (karş. örneğin, G. C. Field, *Plato*, 1930, ya da D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937), ama belki tam yeterli nedenlerle değil (karş. Fritz'in son anılan kitap üstüne *Mind*'daki eleştirisi, cilt 47, s. 390). Antisthenes hakkında özellikle Aristoteles'ten bildiklerimizin ışığında, bana öyle geliyor ki, Platon'un yazılarında ona birçok değinmeler olması kuvvetle olasıdır; Antisthenes'in Sokrates'in iç çevresinden olup da Atina'da felsefe öğreten, Platon'dan başka tek kimse olması bile, yalnız başına, Platon'un yapıtında bu gibi değinmeler aramamızı gerektirecek yeter nedendir. Platon'un yapıtındaki, ilkin Duemmler'in işaret ettiği bir dizi saldırı (özellikle, aşağıda bu bölümün 56'ncı notunda anılan *Devlet* 495d/e; *Devlet* 535e vd.; Sofist 251b/e) bu değinmeler olabilir. Bu parçalarla Aristoteles'in Antisthenes'e karşı aşağılayıcı saldırıları arasında kesin bir benzerlik vardır (ya da en azından bana öyle geliyor). Antisthenes'in adını anan Aristoteles, ondan bön biri diye söz etmekte ve "Antisthenesçiler gibi eğitilmemiş kimseler" demektedir (karş. Bölüm 11/Not 54). Platon da, yukarıda işaret ettiğimiz parçalarda buna benzeyen bir biçimde, ama daha keskin konuşur. Aklımdaki birinci parça, Aristoteles'in ilk parçasına gerçekten pek yakından karşılık olan *Sofist* 215b vd.'dır. *Devlet*'teki iki parçayla ilgili olarak da,

rivayete göre, Antisthenes'in "piç" olduğunu (anası barbar Trakya'dan gelmeymiş) ve Atina'nın "piçlere" özgü gymnasiomunda yetiştiğini hatırlatmamız gerekir. Özellikle, *Devlet* 535e vd.'nda (karş. bu bölüm/Not 52'nin sonu) öylesine belirlenmiş bir saldırı vardır ki, bununla belli bir bireyin kastedildiği açıktır. Platon burada, "kendi değersizliğinin bilinciyle felsefede çabalamaktan geri durmayan kimseler"den söz eder ve "aşağı doğmuşlar"ın böyle yapmaktan "alıkonmaları gerektiği"ni öne sürer. Dinlenme ve çalışma sevgilerinde "dengesiz" (ya da "aksak" yahut "topal") olanlardan konuşur ve saldırısını daha da kişiselleştirerek, "ruhu sakat" olan, (bir Sokratesçiden beklenebileceği gibi) gerçeği sevmekle birlikte, ona erişemeyen, çünkü (herhâlde Formlar Teorisini kabul etmediği için olacak) "bilisizliğin çamurunda yatan" birini anlatır; şehri de bu gibi topal "piçlere" güvenilmemesi için uyarır. Ben, bu kuşkusuz kişisel saldırıya olasılıkla Antisthenes'in hedef olduğunu sanıyorum; düşmanın gerçeği sevdiğinin kabul edilmesi ise, son derece şiddetli bir saldırının içinde geçmesi bakımından, bana özellikle güçlü bir kanıt gibi görünüyor. Fakat, eğer bu parça Antisthenes'e yönelmişse buna çok benzeyen bir başka parçasının da ona yönelmiş olması pek olasıdır; yani Platon'un yine kurbanını bedence de, ruhça da aksak yahut sakat diye anlattığı *Devlet* 495d/e. Platon bu parçada, nefretle baktığı kişinin, filozof olmaya özenmesine rağmen, aşağılayıcı ("âdî"; karş. Bölüm 11/Not 4) kol işi yapmaktan bile utanmayacak kadar haysiyetsiz olduğunu ısrarla belirtir. Öte yandan biz, Antisthenes'in kolla çalışmayı salık verdiğini, emeğe çok saygı gösterdiğini (Sokrates'in tutumu için, karş. Ksenophon, *Mem.*, II, 7, 10) ve öğrettiğini uyguladığını biliyoruz; bu da sakat ruhlu kimsenin Antisthenes olduğuna dair bir başka güçlü kanıttır.

Aynı parçada, yani *Devlet* 495d'de, "doğaları eksik olan" ve buna rağmen felsefeye özenen "birçokları"yla ilgili de bir söz vardır. Öyle görünüyor ki, bu söz de (bu bölüm/Not 44'te tartıştığımız) *Devlet* 473c/e'de bastırılmaları istenen "birçok doğa"yla (Aristoteles'in "Antisthenesçiler"iyle) aynı grubu kastetmektedir. – Ayrıca karş. bu bölüm/Not 59 ve 56'da anılan *Devlet* 489e.

48. *(130b)* (Cicero, *De Natura Deorum* ve Philodemus, *De Pietate*'den) Antisthenes'in tek-tanrıcı olduğunu biliyoruz; tek-tanrıcılığını anlatış biçimi de ("uylaşıma göre" birçok olmakla birlikte, "doğaya göre", yani gerçekte yalnız Bir Tanrı vardır), onun kafasında bir *doğa-uylaşım* karşıtlığı bulunduğunu göstermektedir – ki, bu ayrım Gorgias okulunun eski bir üyesi ve Alkidamas'la Lykophron'un çağdaşı (karş. Bölüm 5/Not 13) olan Antisthenes'in kafasında *eşitlikçilik* ile ilgili olmak gerekir.

Bu, besbelli, kendi içinde yarı-barbar Antisthenes'in Yunanlılarla barbarların kardeşliğine inandığını kanıtlamaya yetmez. Yine de ben, onun böyle bir kardeşliğe inanmasını kuvvetle olanaklı buluyorum.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; karş. Bölüm 5/Not 13 (2)), insanların birliği düşüncesinin en azından Büyük İskender'e değin izlenebileceğini –bence başarıyla– göstermeye çalışmıştır. Ben, buna pek benzeyen bir uslamlama çizgisiyle bu düşüncenin daha da gerilere: Diogenes'e. Antisthenes'e, hatta Sokrates'e ve Perikles çağının "Büyük Kuşak"ına değin, izlenebileceğini sanıyorum (karş. Bölüm 10/Not 27 ve metin). Bu, daha ayrıntılı kanıtlara bakmadan bile yeterince inandırıcı görünüyor; çünkü, kozmopolit bir düşüncenin, Perikles çağındaki çeşidinden emperyalist eğilimlerin sonucu olarak ortaya çıkması beklenebilir (karş. bu bölüm/Not 50 (5)'te anılan *Devlet* 494c/d ye *Birinci Alkibiades* 105b vd.; ayrıca bkz. Bölüm 10/Not 9-22, 36 ve 47'ye götüren metin). Eğer başka eşitlikçi eğilimler var olmuşsa, bu olanak özellikle ağırlık kazanır, İskender'in başarılarının bir *renaissance*'ı, yeniden-doğuşu gibi geliyor.

Ayrıntılara geçerek, önce şunu söyleyebilirim ki, Platon'un (ve Aristoteles'in) zamanında, eşitlikçilik sorununun, bir yanda *Yunanlılarla barbarlar* bir yanda da *efendiler* (ya da *özgürler*)le *köleler* arasındaki birbirlerine tastamam benzeyen iki ayrıma bağlı olduğu açıklıkla görülmüştü: Bunu karş. Bölüm 5/Not 13. Beşinci yüzyıldaki köleliğe karşı Atina hareketinin Euripides, Alkidamas, Lykophron, Antiphon, Hippias vb. gibi birkaç aydının elinde kalmadığına, uygulamada hayli başarılı olduğuna dair artık elimizde güçlü tanıtlar vardır. Bu tanıtlar, Atina demokrasisinin düşmanlarının (özellikle "Yaşlı Oligarkh", Platon, Aristoteles; karş. Bölüm 4/Not 17, 18 ve 29 ile Bölüm 10/Not 36) söz birliği eden raporlarındadır.

Şimdi, *Kozmopolitliğin* varlığına dair elde bulunan ve pek az olduğunu teslim ettiğimiz tanıtlara bu ışık altında bakarsak, kozmopolitliğin var olmuş bulunması olanağı inandırıcı bir güçle ortaya çıkar – *yeter ki, bu akımın düşmanlarının saldırılarını tanıtlar arasında sayalım.* Bir başka deyişle, insaniyetçi akımın gerçek önemini anlamak istersek, Yaşlı Oligarkh'ın, Platon'un ve Aristoteles'in bu akıma karşı saldırılarını sonuna dek kullanmamız gerekir. Örneğin, Yaşlı Oligarkh (2, 7) Atina'ya, eklektik bir kozmopolit yaşama biçimi olduğu için saldırmaktadır. Platon'un kozmopolitliğe ve benzeri eğilimlere saldırıları, sık olmamakla birlikte, özellikle değerlidir. (Böyle derken, *Devlet* 562e/563a gibi parçaları düşünüyorum: "Yurttaşlar, yerleşmiş yabancılar ve dışarıdan gelen kimseler hep eşit bir düzeydedir" – bu parça Platon'un, barbarlardan nefretteki tutarlılığından ötürü Atina'yı acı bir alayla övdüğü *Meneksenos* 245c'deki ironik tasvirle karşılaştırılmalıdır; *Devlet* 494c/d; doğal olarak *Devlet* 469b/471c de bu bağlamda göz

önüne alınmak gerekir. Bölüm 6/Not 9'un sonuna da bakiniz). Ben, Tam'ın çözümlemesini çok beğenmekle birlikte, onun bu beşinci yüzyıl akımından artakalmış sözlerin tam hakkını verdiğini sanmıyorum; örneğin, Antiphon'un (karş. onun yazısında, s. 149/Not 6) ya da Euripides veya Hippias yahut Demokritos (karş. Bölüm 10/Not 29) yahut da Diogenes (s. 150/Not 12) ve Antisthenes. Bence, Antiphon yalnızca insanlar arasında biyolojik yakınlığı belirtmek istememiştir; çünkü onun bir toplum reformcusu olduğundan kuşkulanılamaz; ve "doğadan" sözü Antiphon için "gerçekte" demektir. Bundan ötürü, onun Yunanlılarla barbarlar arasındaki ayrıma, uydurma diye saldırmış olması bana hemen kesin gibi görünüyor. Tam, Euripides'in bir kartal kanatlarıyla havayı nasıl kapsarsa soylu bir kimse de dünyayı öylece sarar fragmentine karşılık "kartalın kayadan sürekli bir yuvası olduğunu biliriz" demektedir; ama Tarn'ın bu sözü fragmentin tam hakkını vermiyor; çünkü kozmopolit olmak için, kişinin sürekli yuvasını bırakması gerekmez. Bütün bunların ışığında, Diogenes'in kendisine, "nerelisin?" diye sorulunca, bir kozmopolit, bütün dünyanın bir yurttaşı olduğu cevabını vermesinin salt "olumsuz" bir anlam taşıması gerektiğini anlayamıyorum; hele buna benzeyen cevaplar Sokrates'ten de ("Ben dünyanın insanıyım"), Demokritos'tan da ("Bilge bütün ülkelerin ortak malıdır; çünkü büyük bir ruhun yuvası bütün dünyadır"; karş. Diels3, fragment 247; Tam'la Diels bu cümlenin gerçekliğinden kuşkulanmışlardır) aktarıldığına göre.

Antisthenes'in tek-tanrıcılığı da bu tanıtların ışığında ele alınmak gerekir. Bu tek-tanrıcılığın Yahudi, yani kabileci ve tekelci tipten olmadığı kuşkusuzdur. (*Diog. Laert.*, VI, 13'te anlatıldığı gibi, "piçler" gymnasiomunu Kynosarges'te öğretmenlik ettiği doğruysa, Antisthenes kendi, karışık ve barbar cedlerini kasten ısrarla göstermek istemiş olmalıdır). Tam, İskender'in tek-tanrıcılığının insanlığın birliği fikriyle ilişkili olduğuna işaret etmekte (s. 145), besbelli haklıdır. Fakat aynı şey, benim sandığım üzere (geçen nota bakınız), Antisthenes tarafından ve dolayısıyla Sokrates tarafından etkilenmiş olan kinik fikirler için de söylenmek gerekir. (Özellikle Cicero, *Tuscul*, V, 37'nin ve Epiktetos, I, 9, 1'in verdiği tanıtları, *Diog. Laert.*, VI, 2, 63-71 ile karşılaştırınız; *Gorgias* 492e'yi de *Diog. Laert.*, VI, 105'le karşılaştırınız. Ayrıca bkz. Epiktetos, III, 22 ve 24).

Bütün bunların karşısında, (Tam'ın işaret ettiği gibi, öğretmeni Aristoteles'ten pek izlenmemiş olan) İskender'in, gerçekten de –geleneklerde aktarıldığı üzere– Diogenes'in fikirlerinden esinlenmiş olması hiç de olanaksız görünmemektedir; onu etkileyen fikirler de, eşitlikçi geleneğin ruhuna uygun olmuş bulunmak gerekir.

49. *(150b)* Karş. *Devlet* 469b/471c, özellikle 470b/d ve 469b/c. Burada gerçekten (karş. gelecek not) şehirden daha kapsamlı yeni bir ahlâkî bütünün ortaya konuşu gibi bir şeyin izi vardır; yani Hellen üstünlüğü birliğinin. Beklenebileceği üzere (bkz. gelecek not (1) (b)), Platon bu noktayı bir miktar, ayrıntılı olarak geliştirmektedir.

(Cornford, Platon'un "Hellas'ın sınırlarının ötesine uzanan herhangi bir insaniyetçi duygudaşlık açıklamadığını söyleyerek, bu parçayı doğru bir şekilde özetlemektedir; karş. *The Republic of Plato*, 1941, s. 165).*

50. *(150b)* Bu notta. *Devlet* 473e ve *Platon'un insaniyetçiliği sorunu* ile ilgili daha birtakım kanıtlar toplanacaktır. Ancak önce, eleştirileriyle benim savımı tamamlamama ve bu savı daha açık olarak koymama geniş ölçüde yardım etmiş olan Prof. H. D. Broadhead'e teşekkürlerimi açıklamak istiyorum.

(1) Platon'un standart konularından biri (karş. *Devlet* 368e, 445c, 577c va Bölüm 5/Not 32'deki metodolojik görüşler), bireyle bütünün, yani şehrin arasındaki karşıtlık ve karşılaştırmalar. Şehirden bile daha geniş kapsamlı yeni bir bütünün ortaya konması, bütüncüllük taraflısı bir kimse için son derece önemli bir' adım olurdu; bu ise, fikrin (a) hazırlanmasını ve (b) geliştirilmesini gerektirirdi. (a) Böyle bir hazırlık yerine, Yunanlılarla barbarların karşıtlığı hakkındaki yukarıda anılan (Devlet 469b/471c) parçayı buluruz, (b) Geliştirme yerine bulabildiğimiz tek şey de, bulanık "insan ırkı" deyiminin geri çekilmesinden ibarettir. Bir kez, üstünde durduğumuz kilit parçanın hemen devamında, yani filozof kral parçasında (*Devlet* 473d/e) bütün konuşmayı yeniden toplayıp özetleyen bir bölüm vardır ve bu bölüm, *şehir - insan ırkı* karşıtlığının yerine, Platon'un standart *şehir - birey* karşıtlığını geri getirmektedir, Platon'un sözleri şöyledir; "Başka hiçbir anayasa kuruluşu, özel işlerde de şehrinkilerde de bir mutluluk durumu sağlayamaz." İkinci olarak, üstünde durduğumuz kilit parçanın (yani *Devlet* 473d/e'nin) altı yerde (487e'de 499b'de, 500e'de, 501e'de, aşağıda Not 52'de tartışılan 536a/b'de ve 541b'deki sonradan eklenen düşünceyle birlikte 540d/e'nin yerdiği özette) tekrarlanışını ya da çeşitlenişini de inceleyince yine buna benzer bir sonuca erişilmektedir. Bunların ikisinde (487e, 500e) yalnız şehir anılmaktadır; bütün ötekilerde ise, Platon'un standart *şehir - birey* karşılığı, yine *şehir - insan* ırkı karşıtlığının yerini almaktadır. Hiçbir yerde de, ancak sofokrasinin [bilge egemenliğinin] yalnızca acı çeken *şehirleri* değil, fakat bütün acı çeken *insanlığı* kurtarabileceği yolundaki sözüm-ona Platoncu düşünceye başka bir dokundurma yoktur. – Bütün bunların

karşısında şurası açıkça görünüyor ki, *bütün* bu yerlerde Platon'un kafasını yalnızca (bu bağlamda ona özel bir ağırlık vermek istemeksizin) kendi standart karşıtlığı işgal etmiştir ve Platon bununla muhtemelen, herhangi bir *devlette* olduğu gibi, *yurttaşlarının ve onlardan gelenlerin* hepsinde de istikrarı ve mutluluğu –tanrılık durulmayı– yalnızca sofokrasinin sağlayabileceğini (yoksa kötülüğün –soysuzlaşma kötülüğünün– türeyeceğini) anlatmak istemiştir.

(2) "İnsan" ("anthropinos") terimini, Platon, kural olarak, ya "tanrılık"a karşıt (ve dolayısıyla, bazen –özellikle insan bilgisinin ya da insan sanatının sınırlılıklarını belirtmek isteyince– hafiften küçültücü bir anlamda; karş. *Timaios* 29c/d; 77a ya da *Sofist* 266c, 268d, yahut *Kanunlar* 691e vd., 854a) olarak ya da *zoolojik* bir anlamda ve hayvanlara, diyelim kartallara karşıt ya da ilişkin olarak kullanılır. İlk Sokratik diyalogları dışında (bir başka ayrık için, bkz. aşağıda bu not (1)) hiçbir yerde, bu terimin (yahut "adam" sözünün) insaniyetçi bir anlamda, yani ulus, ırk ya da sınıf ayrımını aşan bir şeye işaret eder bir yolda kullandığını görmedim. "İnsan" teriminin, Platon'da "zihniyet" anlamına kullanılması bile enderdir. (Bunu söylerken, *Kanunlar* 737b'deki "insan ölçülerine bile sığmayacak bir çılgınlık" kullanmasını düşünüyorum). Nitekim, Bölüm 12/ Not 79'a götüren metinde aktarılan Fichte ve Spengler'in aşırı milliyetçi görüşleri de, "insan" teriminin Platoncu kullanımının, ahlâkî olmaktan çok zoolojik bir kategoriye işaret ettiği gerçeğinin göze batan örnekleridir. Platon'daki bu ve benzeri kullanımları gösteren birtakım parçaları şöyle sıralayabiliriz: *Devlet* 365d, 486a, 459b/c, 514b, 522c, (Homeros'un insan işlerine bir kılavuz olarak, tanrılara şarkılar düzen kişiye karşı konduğu) 606e vd., 620d; *Phaidon* 82b; *Kratylos* 392b; *Parmenides* 134e; *Theaitetos* 107b; *Kriton* 46e; Protagoras 344c; *Devlet Adamı* (insan sürüsünün çobanı, adam değil, bir tanrıdır) 274d; *Kanunlar* 673d, 688d, 737b (890b de belki, küçültücü kullanımın bir başka örneğidir: "Adamlar" burada hemen neredeyse "çokluk"la eşdeğerdir).

(3) Platon'un bir *İnsan idea ya da Formu* varsaydığı besbelli doğrudur; ancak bunun bütün insanlarda ortak olanı temsil ettiğini düşünmek yanlış olur; bu daha çok, mağrur bir üstün-Yunanlının aristokratik idealidir; bunun üstüne de, insanların kardeşliği inancı değil, insan ırkının aslına, en eski atasına daha fazla ya da daha az benzemelerine göre, aristokratça yahut kölece "doğalar"ın bir hiyerarşisi inancı yerleştirilmiştir. (Yunanlılar, bu asıl-ataya bütün öteki ırklardan daha çok benzerler). Böylelikle, "zekâyı tanrılar pek az kimseyle paylaşırlar" (*Timaios* 51e; karş. Bölüm 11/Not 3'e götüren metinde, Aristoteles).

(4) "Gökyüzündeki Şehir" (*Devlet* 592b) ile yurttaşları, Adam'ın haklı olarak işaret ettiği üzere, Yunanlı değillerdir; fakat bu, onun sandığı gibi (470e30a notu ve başkaları) "insanlık"a ait oldukları anlamını içermez; onlar daha çok, üstün-seçkin, üstün-Yunanlıdırlar (470e vd.'ndaki Yunanlı şehrin "üstünde"dirler) –barbarlardan ise, pek tabiî daha da uzaktırlar. (Bu sözlerim, Gökyüzündeki Şehir fikrinin –örneğin, Gökyüzündeki Arslan ve öteki burçlarla ilgili fikirler gibi– Doğu kaynaklı olamayacağı anlamına gelmemektedir).

(5) Son olarak, 499c/d parçasının geçmiş, hâl ve gelecek ayrımını ne kadar kaldırıyorsa, Yunanlı-barbar ayrımını da ancak o kadar kaldırdığı söylenebilir: Platon burada zaman ve yer bakımından çok geniş kapsamlı bir genellemeye sivri bir anlatım vermeye çalışmaktadır: Demek istediği, "Eğer, ne zaman olursa olsun, herhangi bir anda ya da neresi olursa olsun, herhangi bir yerde" (barbar bir ülke gibi son derece olanaksız bir yerde bile, diye ekleyebiliriz) "böyle bir şey gerçekten olmuşsa, o halde..."den fazla bir şey değildir. *Devlet* 494c/d' deki sözler de, daha güçlü olmakla birlikte buna benzer, dinsizce bir saçmalık olmaya yaklaşan bir şeyle karşılaşmışlık duygusunu, burada Alkibiades'in evrensel bir Yunanlılar ve yabancılar imparatorluğu umutlarının doğurduğu bir duyguyu anlatmaktadır. (Field'in *–Plato and His Contemporaries*, 130, No. 1'de– ve Tarn'ın –karş. Bölüm 5/Not 13 (2)– açıkladıkları görüşlere katılıyorum).

Özetle, ben, Platon'da ırkı ve sınıfı aşan bir insanlığın birliği yolundaki insaniyetçi fikre karşı bir düşmanlıktan başka bir şey bulamıyorum; bunun tersini bulanlar Platon'u idealleştirmekte (karş. Bölüm 6/ Not 3 ve metin) ve onun aristokratik ve insaniyetçilik aleyhtarı, seçkin yanlısı olmasıyla İdealar teorisi arasındaki bağlantıyı görememektedirler. Ayrıca, bkz. aşağıda bu bölüm/Not 51, 52 ve 57

(6) Benim bildiğim kadarıyla tek bir gerçek ayrık, bütün bunlara apaçık bir karşıtlıkla duran bir parça vardır. Filozofun geniş görüşlülüğünü ve evrensel bakışını ortaya koymak için yazılmış olan bu parçada (*Theaitetos* 174e vd). şu sözleri görürüz: "Herkesin sayısız ataları olmuştur ve bunların arasında zenginler ve yoksullar, krallar ve köleler, barbarlar ve Yunanlılar vardır." Ben, –efendi x köle ve Yunanlı x barbar ayrımlarının paralelliği üstündeki ısrarı, Platon'un karşı olduğu bütün o teorileri anımsatan– bu ilginç ve kesinlikle insaniyetçi parçayı, Platon'un öteki görüşleriyle nasıl bağdaştırabileceğimi bilmiyorum. Belki bu parça da, *Gorgias*'taki bir sürü yer gibi Sokratiktir ve belki de *Theaitetos* (çoğucası varsayılanın tersine) *Devlet*'ten öncedir. Ayrıca bkz. aşağıda Ek II. *

51. *(150c)* Buradaki dokundurma, sanıyorum ki, Platon'un ("sizin ırkınız" diyerek) insan ırkından söz ettiği

Sayının Hikâyesindeki iki yeredir: "Sizin kendi ırkınızla ilgili olarak" (546a/b; Bölüm 5/Not 39 ve metin) ve "sizin ırklarınızdaki madenleri deneyerek" (546d/e vd.; karş. Bölüm 5/Not 39 ve 40 ile bir sonraki parça). Ayrıca karş. bu bölüm/Not 52'deki, iki parçanın, yani kilit filozof kral parçasıyla Sayının Hikâyesinin arasındaki bir "köprü"yle ilgili kanıtlar.

52. *(150c) Devlet* 546d/e vd. Burada aktarılan parça, Bölüm 5/Not 39-40'a götüren metinde aktardığımız Sayının ve İnsanının Düşüşünün Hikâyesinin (546a -547a) bir bölümüdür. – Benim, filozof kral kilit parçasındaki sözün (*Devlet* 473e; karş. bu bölüm/Not 44 ve 50) Sayının Hikâyesini önceden hazırladığı yolundaki savım (karş. geçen nota götüren metin), iki parça arasında âdeta bir köprü bulunduğu gözlemiyle güçlendirilmektedir. *Devlet* 536a/b, Sayının Hikâyesini kuşkusuz önceden haber vermektedir; öte yandan, bu parçanın filozof kral parçasını tersinden (ve dolayısıyla bir çeşitleme olarak) anlattığı söylenebilir; çünkü bu parçada özetle, eğer yanlış adamlar yönetici seçilirlerse, zorunlu olarak en kötü şeylerin olacağı açıklanmakta ve parça, hatta doğrudan doğruya büyük dalgayı anımsatan bir biçimde sona ermektedir: "Öteki türlü insanları alırsak... o zaman felsefenin üstüne bir başka kahkaha tufanı çekmiş oluruz." Bu açık anımsatma, bence, Platon'un, filozof kral parçasında verilen öğüt savsaklanırsa ne olacağını gösteren (ve âdeta 473c/e'nin sonundan gerisin geriye başa doğru ilerleyen) bu parçanın niteliğinin bilincinde olduğuna bir işarettir. İşte bu "tersinden" parçaya (536a/b), "kilit parça" (473e) ile "Sayı-parçası" (546a vd). arasında bir köprü denilebilir; çünkü, bu notun çıktığı aynı konuyla ilgili parçayı haber veren, ırkçılığa –hiç de bulanık olmayan– dokunmaları içinde taşımaktadır, (Bu da, filozof kral parçasını yazarken ırkçılığın Platon'un kafasında olduğuna ve ona dokunduğuna ek kanıt olarak yorumlanabilir). Şimdi "tersinden" parçanın (536a/b) başlangıcını aktarıyorum: "Doğru-doğumluyla piçi dikkatlice ayrımlamamız gerekir. Çünkü bir birey ya da bir şehir, bu gibi sorunlara nasıl bakacağını bilmezse, dengesiz (ya da topal) piçlerin herhangi bir sıfatla hizmetlerini masum masum kabul eder; belki dost diye, ya da hatta yönetici diye." (Ayrıca karş. bu bölüm/Not 47).

Platon'un ırk soysuzlaşması ve ırk üretmesi sorunlarıyla çok uğraşması için bir çeşit açıklama, Bölüm 5/Not 39 (3) ve 40 (2) ile bağlantılı, olarak .Bölüm 10/ Not 6, 7 ve 63'e götüren metinde bulunabilir.

Metnin bir sonraki paragrafında aktarılan martir Kodros'la ilgili parça için bkz. *Şölen* 208d, Bölüm 3/Not 4'te daha tam olarak aktarılmıştır. – R. Eisler, (*Caucasica*, 5, 1928, s; 129/Not 237), "Kodros"un "kral" sözüne Hellen-öncesi bir karşılık olduğunu söylemektedir. Bu, Atina soylularının topraktan-doğma oldukları yolundaki geleneğe daha da renk katmaktadır. (Bkz. bu bölüm/Not 11 (2); Bölüm 8/Not 52; ve *Devlet* 368a ve 580b/c).*

53. *(151b)* A. E. Taylor, *Plato* (1908, 1914), s. 122 vd. Metinde aktarıldığı kadarıyla bu ilginç parçaya katılıyorum. Ancak ben, "Atinalı"dan sonra gelen "yurtsever" sözcüğünü çıkardım, çünkü Taylor'un kullandığı anlamıyla, Platon'un böyle niteliklendirilmesine tam katılmıyorum. Platon'un "yurtseverliği" için, karş. Bölüm 4/Not 14-18. "Yurtseverlik" terimi ve "baba devlet" için, karş. Bölüm 10/Not 23-26 ve 45.

54. *(151c) Devlet* 494b: "Ama bu tipten olan, çocukluğundan beri her şeyde birinci gelmez mi?"

55. *(151c) Op. cit.* 496c: "Kendi ruh işaretimden söz etmem gerekmez."

56. *(151c)* Adam'ın kendi *Republic* basımı, 495d23'e ye 495e31'e notlarında dedikleriyle benim bu bölüm/Not 47'mi karşılaştırınız. (Ayrıca bkz. bu bölüm/ Not 59).

57. *(152a) Devlet* 496c/d; karş. *Yedinci Mektup* 321d. (Ben, Barker'in *Greek Political Theory*, I, 107, No. 2'de, aktarılan bu parça için, "Platon'un Kinikleri düşünmüş olması... olasıdır" deyişinin iyi bir tahmin olduğunu sanmıyorum. Parça, besbelli, Antisthenes'e dokunmamaktadır; Barker'in aklında olmak gereken Diogenes ise, Platon'un ona bu biçimde dokunmayacağı olgusu bir yana, bu parça yazıldığı zaman henüz ünlü de değildi).

(1) *Devlet*'in aynı parçasında daha önce, Platon'un kendisine olabilecek bir dokunma vardır. Değerli kişilerin meydana getirdiği küçük topluluktan söz ederken, Platon "soylu-doğmuş ve iyi-yetişmiş, ama ancak kaçarak kurtulmuş bir karakter"i anar (yahut "sürgünle kurtulmuş"; yani, dalkavukluğun kurbanı olan ve Sokratesçi felsefeyi bırakan Alkibiades'in âkıbetinden kurtulmuş) Adam (469b9'a notunda) "Platon'un sürgüne gittiğinin söylenemeyeceğini düşünmektedir; fakat ustalarının ölümünden sonra Sokrates'in öğrencilerinin Megara'ya kaçışları, pekâlâ Platon'un belleğinde kendi yaşamının başlıca dönüm noktalarından biri diye kalmış olabilir. Bu parçanın Dion'u kastetmesi olanaksızdır, çünkü Dion, sürgüne gittiğinde aşağı yukarı 40 yaşındaydı ve dolayısıyla, kritik gençlik çağının iyice ötesinde bulunuyordu; üstelik (Platon'un sürülmesine karşı diretmiş ve bu kararı kaldırtmaya çalışmış olması da bir yana) onun durumunda (Platon'da olduğu gibi) Sokrates'in dostu Alkibiades'le bir paralellik yoktu. Bu parçanın Platon'u kastettiğini kabul edersek, aynı şeyi 502a için de kabul etmek durumunda oluruz: "Kralların ya da aristokratların çocukları arasından bir filozofun çıkabileceği olanağından kim kuşkula-

nabilir?"; çünkü bu parçanın devamı öncekine o kadar benzemektedir ki, ikisinin de aynı "soylu-doğmuş karakter"den söz ettikleri anlaşılmaktadır,. 502a'yı böyle yorumlamanın doğruluğu kendi içinde de olasıdır, çünkü Platon'un her zaman ailesiyle iftihar ettiğini, örneğin "tanrılık" dediği, babasıyla kardeşlerini övmesinde gösterdiğini hatırlamamız gerekir. (*Devlet* 368a; ben bu sıfatı ironik sayan Adam'a katılamıyorum; ayrıca karş. güya Attika'nın kabile krallarından gelmişliğinin yanında, Platon'un da atası olduğu rivayet edilen Kodros hakkında *Şölen* 208d'deki sözler). Bu yorumu benimsersek, 499b/c'deki Platon'a yetkinlikle, uyan (zira, Platon yalnızca Kodros'tan değil, hükümdar Dropides'ten de gelmektedir) "hükümdarlar, krallar ve oğulları"na göndermeyi de aynı ışık altında, aynı 502a'ya bir hazırlık olarak ele almamız gerekir. O zaman bir başka güçlük de çözülmüş olur. 499b ile 502a'yı söylemek istiyorum. Bu parçaları, genç Dionysios'a yaranma çabaları olarak yorumlamak, olanaksız değilse bile zordur, çünkü böyle bir yorum, Platon'un yaşlı Dionysios'a karşı saldırılarının (572-580) su katılmamış şiddeti vs. apaçık (576a) kişisel temeliyle bağdaştırılamaz. Şurasına önemle dikkat etmek gerekir ki, Platon bu parçaların üçünde de (473d, 499b, 502a) –tiranlıklara kuvvetle karşı tuttuğu– kalıtımsal krallıklardan ve "hanedanlar"dan söz etmektedir; fakat biz Aristoteles, *Politika* 1292b2 (karş. Meyer, *Gesch. d. Alterturns.* V, s. 56) ve 1923a11'den, "hanedanlar"ın katılımsal oligarşik aileler olduklarını ve onun için de, Dionysios gibi tiranların ailelerine değil, Platon'un kendisindeki gibi, bizim şimdi aristokratik dediğimiz ailelere benzediklerini biliyoruz. Aristoteles'in sözlerini Thukydides, IV, 78 ve Ksenophon, *Hellenika*, V, 4, 46 desteklemektedir. (Bu kanıtlar, Adam'ın 499b13'e ikinci notuna karşı yöneltilmiştir). Ayrıca bkz. Bölüm 3/Not 4.

(2) İçinde, Platon'un açıklayıcı bir biçimde kendisinden söz ettiği bir başka önemli parça da *Devlet Adamı*'nda bulunmaktadır. Burada, kralca bir devlet adamının esas niteliği (258b, 292c) *bilgisi ya da bilimidir* denir; sonuç, sofokrasi için bir başka çağrıdır: "Tek doğru hükümet, yöneticilerisin gerçek Bilim Ustaları olduğu hükümettir." (293c). Ve Platon şunu kanıtlamaktadır ki, "Krallık Bilime sahip olan kimseye, krallık etsin etmesin, tartışmamızın gösterdiği gibi, kral adı verilmelidir." (292e/293a). Platon kuşkusuz, kendisinin Krallık Bilime sahip olduğunu iddia ediyordu; dolayısıyla, bu parça apaçık, onun kendisini "kral adı verilmesi gereken bir kimse" saydığı anlamını taşımaktadır. *Devlet*'i herhangi bir yorumlama girişiminde, bu aydınlatıcı pasaj ihmâl edilmemelidir. (Krallık Bilim, doğal olarak, yine romantik pedagogun ve 289c vd.'ında tartışılan köleler, emekçiler, yazıcılar gibi öteki sınıfları örtmek ve birarada tutmak için gerekli olan bir efendi sınıfı yetiştiricisinin bilimidir. Böylelikle, Krallık Bilimin ödevi, "krallık sanatıyla bir araya getirilmiş olan ılımlı ve gözüpek insanların karakterlerini, görüş birliğine ve dostluğa dayanacak bir topluluk yaşayışım sağlayacak biçimde dokumaktır" (katmaktır, karmaktır). Ayrıca bkz. Bölüm 5/Not 40 (2); Bölüm 4/Not 29 ve bu bölüm/Not 34). *

58. *(152a) Phaidon*'daki ünlü bir parçada (89d), Sokrates (misolojiye ya da akılcı kanıta güvensizlikle oranladığı) misantropiye ya da insanlardan nefrete karşı bir uyarma yapar. Ayrıca bkz. Bölüm 10/Not 28 ve 56 ile Bölüm 7/Not 9.

Bu paragrafta bir sonraki aktarma *Devlet* 489b/c'dendir. – 488 ve 489'un bütünü ve özellikle 498e'deki kötülükleri kaçınılmaz olan "çokluk" filozoflara, yani bastırılmalarını bu bölüm/Not 44 ve 47'de tartıştığımız aynı "çokluk" ve "eksik doğalar"a karşı saldırı ele alınırsa, bunun önceki parçalarla bağlantısı daha da açık görülür.

Platon'un bir zamanlar Atina'nın filozof kralı ve kurtarıcısı olmayı düşlediğinin bir işareti, öyle sanıyorum ki, Platon'un denizin, deniz ulaştırmasının, ticaretin ve emperyalizmin manevî tehlikelerini göstermeye çalıştığı *Kanunlar* 704a/707c'de bulunabilir. (Karş. Aristoteles, *Politika* 1326b/1327a ile benim Bölüm 10'daki 9-22, 36'ncı notlarım ve metin).

Özellikle bkz. *Kanunlar* 704d: "Eğer şehir kıyıda kurulacak ve yeterince doğal limanı olacaksa... o zaman çeşitlilikten ve soysuzlaşmadan esirgenmesi için güçlü bir kurtarıcıya, gerçekten insan-üstü bir yasamacıya gereksinimi olurdu." Bu sözler onları okuyana, sanki Platon Atina'daki başarısızlığının ora coğrafyasının yarattığı insan-üstü güçlüklerden ileri geldiğini göstermek istiyormuş gibi gelmiyor mu? (Fakat bütün hayal kırıklıklarına rağmen, –karş. Bölüm 7/Not 25–, Platon hâlâ bir tiranı kendi tarafına çekme metotunun doğruluğuna inandırmaktadır; karş. Bölüm 4/Not 24'e götüren metinde aktardığımız *Kanunlar* 710c/d).

59. *(152b) Devlet* 498d/e'de başlayan; karş. Bölüm 9/Not 12) bir parça vardır ki, Platon orada "çokluk"un gerçek-filozofla düzmece-filozofu ayırmayı (belki de *Devlet*'ten?) bir kez öğrenince, fikrini değiştirip filozofları hükümdar olarak kabul edebileceği umudunu bile açıklar.

Metindeki bu paragrafın son iki satırıyla, karş. *Devlet* 473e/474a ve 517a/b.

60. *(152c)* Bazen bu gibi düşler açıkça itiraf edilmiştir. F. Nietzsche, *İktidar İradesi*'nde [*The Will to Power*] (1911 basımı, Kitap IV, Aphor. 958; gönderme, *Theages* 125e/126a'yadır) şöyle der: "Platon, *Theages*'in-

de, *'Herbirimiz* –mümkün olsaydı– bütün insanların hâkimi ve belki en çok da Hâkim Tanrının kendisi olmak isterdik' diye yazar. Geri getirilmesi gereken ruh budur." Benim, Nietzsche'nin siyasal görüşleri üstünde yorum, yapmam gerekli değildir; fakat, iyi-bahtlı bir rastlantıyla modern bir devlette bir Platoncu iktidarı alsa, onun Platon'un İdealine doğru yürüyeceğini ve durumu hiç değilse bulduğuna oranla yetkinliğe daha çok yaklaştırmış olarak bırakacağını saf saf söyleyen başka Platoncular vardır. " Platoncu ideallerle bir 'oligarşi'nin ya da 'demokrasi'nin içinde doğan" (metnin gelişinde, bu sözler pekâlâ 1939 İngiltere'sine bir dokundurma olabilir) "ve kendilerini, koşulların bahtlı bir dönüşüyle en üstün siyasal gücü ele geçirmiş bulunan insanlar, kuşkusuz Platon'un Devletini gerçekleştirmeye çalışacaklar ve –olabilir ya– büsbütün başarılı olamasalar bile, hiç değilse devleti bulduklarına oranla o modele daha yaklaştırmış olarak bırakırlar." (A. E. Taylor, "The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII", *Mind*, Yeni Seri 48, 1939, s. 31'den aktarılmıştır). Gelecek bölümdeki tartışma, böyle romantik düşlere karşı yöneltilecektir.

Platoncu iktidar tutkusu üstüne araştırıcı bir çözümleme, H. Kelsen'in *Platonic Love* adlı parlak yazısında bulunabilir. (*The American Imago*, cilt III, 1942, s. 1 vd). *

61. *(152c) Op. cit.* 520a/521c, aktarma 520d'dendir.

62. *(153a)* Karş. G. B. Stern, *The Ugly Dachshund*, 1938.

BÖLÜM 9'UN NOTLARI

(154a) Bu bölümün epigrafi, Roger Martin du Gard'ın *Les Thibaults*'undan aktarılmıştır. (İngilizce basım: *Summer 1914*, London, 1940, s. 575).

1. *(155a)* Benim anlattığım toplumsal yapıcılık, M. Eastman'ın *Marxism: Is it Science?* adlı kitabında (bkz. özellikle s. 22 vd). savunduğu toplumsal yapıcılık çeşidine benzemektedir. Bana öyle geliyor ki, Eastman'ın görüşleri sarkacın tarihsicilik ucundan Utopyacı yapıcılık ucuna salınışını temsil etmektedir. Fakat ben yanılmış olabilirim ve belki de, Esatman'ın gerçekten kafasında olan şey, daha çok benim bölük pörçük yapıcılık dediğim yöndedir. Roscoe Pound'un "toplumsal yapıcılık" anlayışı, açıkça "bölük pörçük"tür; karş. Bölüm 3/Not 9. Ayrıca bkz. Bölüm 5/Not 18 (3).

2. *(155b)* Ahlâk açısından, ben acı çekmeyle mutlu olma ya da elemle haz arasında bir simetri bulunmadığına inanıyorum. Faydacıların en büyük mutluluk ilkesi de, Kant'ın "Başkalarının mutluluğunu arttır..." ilkesi de, bana (hiç değilse kendi formülleştirilmelerinin içinde), akılcı kanıtla büsbütün kararlaştırılamayacak olan bu noktada hatalı görünüyor. (Ahlâk inanışlarının akıldışı olan yanı için bkz. bu bölüm/Not 11, akılcı yanı için de, Bölüm 24/ayrım 55 ve özellikle III). Benim görüşümce (karş. Bölüm 5/Not 6 (2), insanın acı çekmesi doğrudan bir ahlâk çağrısına, yani yardıma çağrıya kaynak olmaktadır, oysa zaten iyi durumda olan bir insanın mutluluğunu arttırmanın buna benzer bir itmesi yoktur. (Faydacılığın "Hazzı en çoğalt" formülüne karşı bir başka eleştiri de, bu görüşün ilkede elem derecelerini olumsuz haz dereceleri gibi ele almamızı mümkün kılacak sürekli bir haz-elem skalası varsaymasıdır. Fakat ahlâk açısından elem hazla tartılamaz, ve hele birinin elemi bir başkasının hazzıyla ödenemez. En büyük sayıya en büyük mutluluk yerine, daha alçakgönüllü davranıp, herkes için kurtulunabilecek acı çekmenin en azaltılması istenmelidir; dahası, –önlenemeyecek bir kıtlığı zamanındaki açlık gibi– kurtulunamayacak acı çekmeler de, olabildiğince eşit dağıtılmalıdır). Bu ahlâk görüşüyle, ben *Logik der Forschung*'umda savunduğum bilimsel metodoloji görüşü arasında bir çeşit benzerlik buluyorum. İstemlerimizi olumsuz yoldan formülleştirmek, yani mutluluğun geliştirilmesindense acı çekmenin kaldırılmasını istemek, ahlâk alanında açıklığa hizmet etmektedir. Aynı şekilde, bilimsel metotun ödevini de, yerleşmiş gerçekleri elde etmektense, (geçici olarak önerilmiş çeşitli teorilerin arasından) yanlış teorileri eleyip ayıklama diye formülleştirmek daha yararlıdır.

3. *(156a)* Bu çeşitten bölük pörçük yapıcılığa ya da belki ona uygun olacak bölük pörçük teknolojiye pek güzel bir örnek, C. G. Simkin'in Avustralya'deki *Economic Record*'da çıkan "Budgetary Reform" üstüne iki makalesidir (1941, s. 192 vd. ve 1942, s. 16 vd).. Bu iki yazı, benim savunduğum metodolojik ilkeleri bilinçli olarak kullandığı için, onlara gönderme yapabildiğime memnunum; böylelikle, bu ilkelerin teknolojik araştırmanın uygulanmasında faydalı oldukları görülmektedir.

Bölük pörçük yapıcılığın cesaretli olamayacağını ya da "küçükçe" sorunlarla yetinmesi gerektiğini söylemek istemiyorum. Ancak, başa çıkabileceğimiz; karmaşıklık derecesini, bilinçli ve sistemli bölük pörçük yapıcılıkla kazanılmış olan deneyimlilik derecemizin yöneteceğine inanıyorum.

4. *(156b)* Bu görüşü, yakın zamanlarda, F, A. von Hayek çeşitli ilginç yazılarında ısrarla belirtmiştir (karş. örneğin *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939).

Benim deyişimle, "Ütopyacı yapıcılık" sanırım, geniş ölçüde, Hayek'in "merkezden" ya da "kolektivist" plânlama dediği şeyle üst üste çakışmaktadır. Hayek kendisi, "özgürlük için plânlama" dediği şeyi salık vermektedir. Sanıyorum ki, o da bu çeşit plânlamanın "bölük pörçük yapıcılık" niteliğinde olacağını kabul ederdi. Bana kalırsa, Hayek'in kolektivist plânlamaya karşı çıkmaları aşağı yukarı şöyle formülleştirilebilir: Toplumu bir projeye göre kurmaya kalkarsak, bireysel özgürlüğü projemize katamayacağımızı görebiliriz; yahut katarsak, gerçekleştiremeyeceğimizi. Bunun nedeni, merkezden ekonomik plânlamanın, bireyin en önemli işlevlerinden birini, yani malın seçicisi olmak, özgür bir yoğaltıcı olmak işlevini ekonomik hayattan kaldırmasıdır. Bir başka deyişle, Hayek'in eleştirisi, toplumsal teknoloji alanına girmektedir. Hayek, belirli bir teknolojik olanaksızlığa, yani toplum için, aynı zamanda hem ekonomisi merkezden ve hem de bireyci bir plân çizmenin olanaksızlığına işaret etmektedir.

Hayek'in *The Road to Serfdom*'unu (1944) okuyanlar, [bu kitabın birinci kısmı, *Esaret Yolu* adı altında Turhan Feyzioğlu tarafından Türkçeye çevrilmiş ve S.B.F. Dergisi'nde tefrika edilmiştir: Cilt II, 1947, No. 314, s. 384-409; cilt III, 1948, No. 1-2, s. 200-236; No. 3-4, s. 230-258. Kitabın yeniden baskısı Liberte Yayınları tarafından yapılmıştır. *Kölelik Yolu*, F. A. Hayek, Çev. Turhan Fevzioğlu-Yıldıray Aslan, 4. Baskı, 2006 Liberte Yayınları, Ankara] bu notu garip bulabilirler; çünkü, Hayek'in bu kitaptaki tutumu, benim notumun hayli bulanık yorumlarına yer bırakmayacak kadar açıktır. Fakat benim yazdığım not, Hayek'in kitabı yayımlamadan önce basılmıştı; ve onun bellibaşlı düşüncelerinden birçoğu, daha ilk yazılarından belli olmakla birlikte, henüz *The Road to Serfdom*'daki kadar açıklığa kavuşmamışlardı. Şimdi bizim Hayek'in adına kolayca bağladığımız birçok düşünceleri de, ben bu notu yazarken daha bilmiyordum.

Hayek'in nerede durduğuyla ilgili olarak şimdi bildiklerimin ışığında, yukarıda verdiğim özet bana yanlış görünmüyor; ama kuşkusuz, orada söylediklerim Hayek'in yerini gerçektekinden az belirlemektedir. Şu düzeltmeler, belki bu durumu doğrultmaya yarayabilir.

(a) Hayek'in kendisi, savunmaya hazır olacağı herhangi bir siyasal etkenlik için "toplumsal yapıcılık" deyimini kullanmaya yanaşmaz. Onun bu deyime itirazı, "bilimsilik" dediği genel eğilimle –doğa bilimlerinin yöntemlerinin (ya da daha doğrusu, çoğu kimselerin doğa bilimlerinin yöntemleri olduğuna inandığı şeylerin) toplum alanında da oradakilere benzer göz alıcı sonuçlar vermesi gerektiği yolundaki safdil inançla– birlikte çağrıştırılmasındandır. (Karş. Hayek' in iki yazı serisi: "Scientism and the Study of Society", *Economica*, XI-XI, 1942-44 ve "The Counter-revolution of Science", ibid., VII, 1941).

"Bilimsilik"le, toplum bilimleri alanında doğa bilimlerinin metotları sanılan şeyleri yalan-yanlış taklit etme yönelimini anlatmak istiyorsak, o zaman *tarihsiciliğin bir çeşit bilimsilik olduğu söylenebilir*. Tarihsicilik lehindeki tipik ve etkili bir bilimsilik kanıtı, kısaca şöyledir; "Ay ya da güneş tutulmalarını önceden kestirebiliyoruz; niçin devrimleri önceden kestiremeyelim?" Ben bu çeşit kanıtları hep çürütmeye çalıştım (karş. *Poverty of Historicism* [Tarihsiciliğin Yoksulluğu] adlı kitabım ve *Predicton and Prophecy, and Their Significance for Social Theory* [Öndeyi-Kehanet ve Toplum Teorisi Bakımından Önemleri] başlıklı yazım, Library of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948; bu yazı şimdi *Conjectures and Refutations* adlı kitabımdadır) ve bu anlamda, bilimsiliğe karşıyım.

Ama "bilimsilik"ten, toplum bilimlerinin metotlarının, çok geniş bir ölçüde doğa bilimlerininkilerle aynı oldukları görüşünü anlıyorsak, o zaman benim de bir "bilimsilik" yanlısı olma "suçu"mu itiraf etmem gerekir; gerçekten de, ben toplum ve doğa bilimleri arasındaki benzerliğin, doğa bilimlerinin toplum bilimlerine genellikle sanıldığından çok daha fazla benzediklerini göstererek, doğa bilimleri hakkındaki yanlış düşünceleri düzeltmeye bile yarayabileceğine inanıyorum.

Bu nedenledir ki, ben, Roscoe Pound'un "toplumsal yapıcılık" terimimi kullanmaya devam ettim – görebildiğim kadarıyla da, terimin bu anlamı, bence reddedilmesi gereken o "bilimsilik"ten uzaktır.

Terminoloji bir yana, ben yine de Hayek'in görüşlerinin benim "bölük pörçük yapıcılık" dediğim şeye uygun olarak yorumlanabileceğine inanıyorum. Öte yandan Hayek, kendi görüşlerini benim eski özetimin belirttiğinden çok daha açık olarak formülleştirmiştir. Onun görüşlerinin, (Pound'un kullandığa anlamda) benim "toplumsal yapıcılık" demeyi yeğlediğim düşünceyle üst üste çakışan yanı, özgür bir toplumda onun deyişiyle toplumun "yasal çerçevesi"ni yeniden kurmak için âcil bir ihtiyaç olduğuna işaret edişidir.*

5. *(156c)* Bryan Magee, "de Tocqueville"in *L'ancien regime*'deki haklı olarak dediği gibi, "fevkalâde güzel konmuş kanıtı"na dikkatimi çekti.

6. *(157c)* İyi bir amacın kötü araçları haklı gösterip göstermeyeceği sorunu, anlaşılan, hasta bir insana zihnini huzura kavuşturmak için yalan söylemeli mi, söylememeli mi? Bir halkı mutlu kılmak için bilisiz tutmalı mı, tutmamalı mı? Bir barış ve güzellik dünyası kurmak için uzun ve kanlı bir iç savaş başlatmalı mı, başlatmamalı mı? gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu örneklerde, düşünülen eylem, önce ("araç" denilen) kötü saydığımız daha dolaysız bir sonuç meydana getirecektir ki, sonra ("amaç" denilen) iyi sayılacak ikinci bir sonucu ortaya koyabilsin.

Bence bütün bu durumlarda üç ayrı çeşit soru ortaya çıkar:

(a) Araçların, gerçekten umulan amaca götüreceğini varsaymakta ne kadar haklıyız? Araç daha önce doğan sonuç olacağına göre, çoğu durumlarda düşünülen eylemin daha belirli olan sonucunu meydana getirecektir – daha uzak olan amaç ise, daha az belirli olanını.

Burada ortaya konan soru, ahlâk değerlendirmeleriyle ilgili olmayan olgusal bir sorudur. Bu soru, salt bir olgu işi olarak, araçlarla amaç arasında varsayılan nedensellik bağlantısına güvenilip güvenilemeyeceğidir; onun için, buna cevap olarak da, varsayılan nedensellik bağlantısı tutmazsa, düpedüz o örneğin bir araç ve amaçlar dizisi olmadığı söylenebilir.

Bu, doğru olabilir. Fakat uygulamada, burada ele alınan nokta belki de en önemli ahlâk sorununu kapsamaktadır. Çünkü, bu soru (düşünülen araçların düşünülen amacı sağlayıp sağlayamayacağı), bir olgu işi olmakla, birlikte, *bizim bu soru karşısındaki tutumumuz, en önemli ahlâk sorunlarından bazılarını ortaya koymaktadır* – bu gibi durumlarda böyle bir nedensellik bağıntısının tattuğu yolundaki kendi inancımıza güvenmeli miyiz, yahut bir başka deyişle, nedensellik bağıntılı teorilere dogmatikçe dayanmalı mıyız? Yoksa, –hele eylemimizin ön sonucu, kendi içinde kötü sayıldığına göre– onlara karşı kuşkucu bir tutum mu benimsemeliyiz? sorunu.

Bu soru, verdiğimiz üç örneğin ilkinde belki o kadar önemli değildir, ama öteki ikisinde önemlidir. Bazı kimseler bu iki örnekte varsayılan nedensellik ilişkilerinin geçerliliğine çok güvenebilirler; fakat ilişki pek uzak kalabilir; ve hatta inançlarındaki duygusal güvenin kendisi de, kuşkularını bastırma girişimlerinin bir sonucu olabilir. (Bir başka-deyişle, sorun, bağnaz bir kimseyle Sokratik anlamda akılcı bir kimsenin –kendi fikir sınırlılıklarını bilmeye çalışan bir kimsenin– arasındaki ayrımdır). "Araçlar"ın kötülüğü ne denli büyük olursa, şovun da o kadar önemli olacaktır. Bu bir yana, insanın kendisini, nedensellik bağıntılı teorilerine karşı kuşkucu bir tavır takınacak yolda eğitmeye çalışması, şüphesiz en önemli ahlâk ödevlerinden biridir.

Ama, varsayılan bağıntının geçerli olduğunu ya da bir başka deyişle, gerçekten araçlar ve amaçlardan söz edilebilecek bir durum bulunduğunu varsayalım. O zaman da, daha iki soruyu, (b) ve (c)'yi ayırmamız gerekecektir.

Bu bağlamda, söz konusu kötülükleri gerçekten doğru olarak kavrayamayışımız çok önemli olabilir. Bazı Marksistler, örneğin (karş. Bölüm 19/Not 9) şiddetli bir toplumsal devrimde, "Kapitalizm" dedikleri şeyin kronik kötülüklerinden çok daha az acı çekileceğine inanırlar. Fakat bu devrimin daha iyi bir duruma yol açacağı kabul edilse bile, bir durumdaki ve ötekindeki acı çekmeyi nasıl değerlendirebilirler? Burada yine olgusal bir soru ortaya çıkmaktadır ve yine, olgusal bilgimizi abartmamak, görevimizdir. Üstelik, düşünülen araçların, yaratacakları kötülüklere karşılık, durumu düzeltecekleri teslim edilse bile, başka araçların daha iyi sonuçları, daha düşük bir fiyatla sağlayamayacağından emin olabilir miyiz?

Fakat aynı örnek, çok önemli bir başka soruyu da ortaya çıkartmaktadır. Yine, «Kapitalizmsin birçok kuşaklar boyunca sürüp gitmesiyle yol açacağı acı çekmeler toplamının, iç savaşın yaratacağı acı çekmelere üste geleceğini varsayarsak – bir kuşağı, daha sonraki kuşakların uğruna acı çekmeye mahkûm edebilir miyim? (Bir kimsenin kendisini başkalarının uğruna feda etmesiyle başkalarını –ya da kendini ve başkalarını– bu gibi bir amaç uğruna feda etmesinin arasında büyük bir fark vardır).

(b) Nedensellik bağıntısının geçerli olduğunu ve buna makûl bir ölçüde güvenebileceğimizi varsayınca, sorun başlıca, iki kötülükten –yani, düşünülen araçların kötülüğüyle, bu araçlar kullanılmazsa ortaya çıkacak olan kötülükten– daha küçük .olanını seçme sorunu olmaktadır. Bir başka deyişle, amaçların en iyisi bile kendiliğinden, kötü araçları haklı gösteremez, fakat sonuçlarından sıyrılmaya çalışmak, kendi içlerinde kötü sonuçlar veren eylemleri haklı gösterebilir. (Çoğumuz, bir kimsenin canını kurtarmak için kolunu ya da bacağım kesmenin doğru olacağından kuşkulanmayız).

Bu bağlamda, söz konusu kötülükleri gerçekten doğru olarak kavrayamayışımız çok önemli olabilir. Bazı Marksistler, örneğin (karş. Bölüm 19/Not 9) şiddetli bir toplumsal devrimde, "Kapitalizm" dedikleri şeyin kronik kötülüklerinden çok daha az acı çekileceğine inanırlar. Fakat bu devrimin daha iyi bir duruma yol açacağı kabul edilse bile, bir durumdaki ve ötekindeki acı çekmeyi nasıl değerlendirebilirler? Burada yine olgusal bir soru ortaya çıkmaktadır ve yine, olgusal bilgimizi abartmamak, görevimizdir. Üstelik, düşünülen araçların, yaratacakları kötülüklere karşılık, durumu düzeltecekleri teslim edilse bile, başka araçların daha iyi sonuçları, daha düşük bir fiyatla sağlayamayacağından emin olabilir miyiz?

Fakat aynı örnek, çok önemli bir başka soruyu da ortaya çıkartmaktadır. Yine, "Kapitalizm"in birçok kuşaklar boyunca sürüp gitmesiyle yol açacağı acı çekmeler toplamının, iç savaşın yaratacağı acı çek-

melere üste geleceğini varsayarsak – bir kuşağı, daha sonraki kuşakların uğruna acı çekmeye mahkûm edebilir miyim? (Bir kimsenin kendisini başkalarının uğruna feda etmesiyle başkalarını –ya da kendini ve başkalarını– bu gibi bir amaç uğruna feda etmesinin arasında büyük bir fark vardır).

(c) Üçüncü önemli nokta, sonul sonuç olarak, "amaç" denilen şeyin, ara sonuçtan, "araçlar"dan daha önemli olduğunu düşünmememiz gerektiğidir "sonu iyi gelen her şey iyidir" gibi sözlerin yansıttığı bu düşünce son derece yanıltıcıdır. Bir kez, "amaç" denilen şey, çoğucası işin sonu değildir. [Bu cümlede, İngilizce "amaç" ve "son" sözcüklerinin karşılıklarının aynı ("end") olmasına dayanan bir söz oyunu vardır - Çeviren.] İkinci olarak, araçlar, amaç bir kez sağlanınca kayboluvermezler. Örneğin, "kötü" bir araç, diyelim zafer sağlamak için savaşta kullanılan yeni bir güçlü silâh, bu "amaç" gerçekleştirildikten sonra da, yeni dertler açar. Bir başka deyişle, bir şeye, doğru olarak bir aracın amacı denebilse bile, çoğucası o şey bundan fazla bir şeydir. Söz konusu amaçtan başka sonuçlar da doğurur; dolayısıyla bizim dengeleyip tartmamız gereken, (gelecekteki) amaçlara karşı (geçmişteki yahut haldeki) araçlar değil, önceden görülebildiği ölçüde bir eylem sürecinin bir başkasına karşı toptan sonuçlarıdır. Bu sonuçlar, ara sonuçları da kapsayan bir zaman parçası boyunca yayılmışlardır ve düşünülen "amaç" hesaba katılması gereken sonuçların sonuncusu olmayacaktır.

7. *(158b)* (1) Ben iç barışla uluslararası barışın kurumsal sorunları arasındaki paralelliğin çok önemli olduğuna inanıyorum. Yasama, yönetme ve yargılama kurumlarının yanısıra, *harekete geçmeye hazır, silâhlı bir yürütme organı da* bulunan herhangi bir uluslararası örgüt, uluslararası barışı korumakta, devletin içindeki benzer kurumlar kadar başarılı olmak gerekir. Fakat, bundan fazlasını ummamak bana önemli görünüyor. Devletlerin içinde, suç nispeten önemsiz bir düzeye indirilebilmiş, fakat büsbütün yok edilememiştir. Onun içindir ki, daha uzun bir süre, vurma gücünü kullanmaya hazır olan, bazen de kullanan bir polis kuvvetine ihtiyaç duyacağız. Bunun gibi, uluslararası suçu da büsbütün yok edememek olasılığına hazır olmamız gerektiğini sanıyorum. Ereğimizin savaşı birden ve büsbütün olanaksız kılmak olduğunu söylersek, o zaman çok fazla şey üstlenmiş olabiliriz – şu uğursuz sonuçla ki, bu umutlar boşa çıkınca vurucu gücünü kullanmaya hazır bir kuvvetimiz bulunmayabilir. (Milletler Cemiyeti'nin saldırganlara karşı harekete geçemeyişi, hiç değilse Manchukuo saldırısı örneğinde, geniş ölçüde, Milletler Cemiyeti'nin *her türlü* savaşı sona erdirmek ve kendisi dövüşmemek için kurulmuş olduğu yolundaki genel duygudan ileri gelmiştir. Bu da her türlü savaşı sona erdirme propagandasının kendi-kendisini-yıkıcı olduğunu göstermektedir. Uluslararası anarşiye son vermemiz ve herhangi bir uluslararası suça karşı savaşmaya da hazır olmamız gerekir. (Karş. özellikle H. Mannheim, *War and Crime*, 1941 ve A. D. Lindsay "War to End War", *Background and Issues*'da, 1940).

Fakat, iç barışla uluslararası barış arasındaki benzerliğin zayıf noktasını, yani benzerliğin sona erdiği noktayı aramak da önemlidir. Devlet tarafından sağlanan iç barış durumunda, devletin koruduğu bireysel vatandaş vardır. (Vatandaşlık koşullarında bile, belirli bir "uylaşımsal" öğe bulunmakla birlikte) Vatandaş, âdeta "doğal" bir birim, yahut atomdur, Öte yandan, uluslararası düzenimizin üyeleri; ya da birim veya atomları devletler olacaktır. Fakat devlet, vatandaş gibi "doğal" bir birim olamaz; *devletin doğal sınırları yoktur*. Devletin sınırları değişir ve ancak bir *status quo* ilkesinin uygulanmasıyla tanımlanabilir; her *status quo* da keyfî seçilmiş bir tarihe bağlanmak zorunda olduğuna göre, bir devletin sınırlarının belirlenmesi salt uylaşımsal bir iştir.

Devletler için şu ya da bu "doğal" sınırları bulmaya ve dolayısıyla devlete "doğal" bir birim diye bakmaya kalkmak, *millî devlet ilkesine* ve milliyetçilik, ırkçılık, kabilecilik gibi romantik yapıntılara yol açar. Fakat, millî devlet ilkesi "doğal" değildir; millet ya da dil veya ırk grupları gibi doğal birimlerin var olduğu fikri de tamamıyla uydurmadır. Tarihten bir şeyler öğreneceksek, burada öğrenmemiz gerekir; çünkü tarihin başından beri insanlar durmadan karışmışlar, birleşmişler, çözülmüşler ve yeniden karışmışlardır; ve istenilir bir şey olsa bile, bu durum gerisin geriye bozulamaz.

İç barışla uluslararası barış arasındaki benzerliğin çöktüğü ikinci bir nokta da vardır. Devletin bireysel vatandaşı, yani kendi birim ya da atomlarını koruması gerekir; fakat uluslararası örgütün de sonul olarak koruması gereken, kendi birim ya da atomları, yani devletler yahut milletler değil, yine insan bireyleridir.

Millî devlet ilkesinin (popülerliğini, sadece kabilecilik güdülerinin kitlelere çekici gelmesine ve adayacak daha iyi bir şeyi olmayan siyasetçi için en ucuz ve en emin ilerleme yolu olmasına borçlu bulunan bu ilkenin) tamamıyla reddedilmesi ve *bütün* devletlerin zorunlu olarak uylaşımsal bir biçimde sınırlandırıldığının kabul edilmesi, bir de *uluslararası örgütlerin bile sonul ilgisinin devletler ya da milletler değil, insan bireyleri olmak gerektiğinin sezinlenmesi*, yaptığımız temel benzetmenin çöktüğü yerlerde çıkan zorlukları açıklıkla kavramamıza ve üstesinden gelmemize yardım edecektir. (Karş. ayrıca Bölüm 12/ Not 51-64 ve metin ile Bölüm 13/Not 2).

(2) Bana öyle geliyor ki, yalnızca uluslararası örgütlerin değil, ister uluslararası, ister "millî" ya da yerel her türlü politikanın da sonul ilgisinin insan bireyleri olmak gerektiği ilkesi, uygulamada önemli sonuçlar ortaya koyar. Bireylerin bağlı oldukları saldırgan *bir devletin* ya da "millet"in *iktidar-örgütünü yıkmaya karar versek bile, bireylere dürüst davranabileceğimizi* kavramamız gerekir. Bir devlet ya da milletin askerî, siyasal, hatta iktisadî iktidarını yıkıp egemen olmanın, o devlet ya da milletin bireysel vatandaşları için yoksulluk ve boyunduruk altına girme demek olacağı yaygın bir önyargıdır. Fakat bu önyargı, tehlikeli olduğu kadar, temelsizdir de.

Temelsizdir, yeter ki uluslararası bir örgüt böylelikle zayıf düşmüş olan devletin vatandaşlarını, siyasal ve askerî zayıflıklarından ötürü sömürülmeye karşı korusun. Bireysel vatandaşın başına gelmesinin önlenemeyeceği tek zarar, millî gururunun kırılmasıdır; ancak, onun saldırgan bir ülkenin vatandaşı olduğunu kabul edersek, saldırı savuşturulduğu takdirde, bu zarar zaten kaçınılmaz bir nitelikte olacaktır.

Bir devlete karşı nasıl davranılacağıyla, o devletin bireysel vatandaşlarına karşı nasıl davranılacağının ayrımlanamayacağı yolundaki önyargı şu nedenden ötürü de çok tehlikelidir ki, saldırgan bir ülkeye karşı nasıl hareket edileceği sorununa gelince, bu anlayış karşısındakileri yenen ülkelerde zorunlu olarak iki hizip yaratır: Sert davranılmasını isteyenlerin hizbi – yumuşaklık isteyenlerinki. Kural olarak, her ikisi de, aynı zamanda, hem bir devlete karşı sert, hem de vatandaşlarına karşı yumuşak davranmayı olanaklı görmezler.

Fakat bu olanak görülmeyince, o zaman da şöyle şeylerin olma olasılığı ortaya çıkar. Zaferden hemen sonra, saldırgan devletle vatandaşlarına karşı nispeten sert davranılır. Fakat, masum bireylere karşı sert davranmaktan çekinileceği için, yani, yumuşaklık yanlısı hizbin şu ya da bu yolla etkili olmasından ötürü, devlete, yani iktidar örgütüne karşı da olasılıkla uygun olabileceği kadar sert davranılmayacaktır. Ancak bu çekingenliğe rağmen, bireylerin hak ettiklerinden fazla acı çekmeleri olasıdır. Onun için de, kısa bir süre sonra galip ülkelerde bir tepkinin doğması beklenebilir. Eşitlikçi ve insaniyetçi yönelimler, sertlik politikası değiştirilene kadar yumuşaklıktan yana hizbi güçlendireceklerdir. Fakat bu gelişme de, saldırgan devlete yeni bir saldırıya geçmesi için bir şans vermekle kalmayacak, aynı zamanda ona haksızlığa uğratılmış bir kimsenin duyacağı manevî tepki silâhını da sağlayacaktır; galip devletlere ise, haksızlık ettiklerini hissedenlerin kendine güvensizliği gelecektir.

Bu, kesinlikle istenmeyecek gelişim, sonunda yeni bir saldırıya yol açmak zorundadır. Böyle bir saldırının önlenebilmesi ise, ancak ve ancak, daha başından bir yanda saldırgan (ve yaptıklarından sorumlu olan) devletle, öte yanda da, vatandaşlar arasında açık bir ayrımın yapılmasına bağlıdır. Saldırgan devlete karşı sertlik gösterilmesi ve hatta iktidar mekanizmasının kökten yıkılması, eğer bireysel vatandaşlara karşı dürüst bir politikanın izlenmesiyle birlikte yürütülürse, karşısındakileri yenen devletlerde insaniyetçi duyguların bu ahlâkî tepkisini yaratmaz.

Fakat bir devletin siyasal iktidarını, vatandaşlarına –aralarında bir ayrım yapmadan– zarar vermeksizin, çökertmek olanaklı mıdır? Ben bunun mümkün olduğunu kanıtlayabilmek için, saldırgan bir devleti bireysel vatandaşlarının çıkarlarını zedelemeden, siyasal ve askerî iktidarını çökerten bir politika örneği kuracağım.

Saldırgan ülkenin sınır boyları, deniz kıyısı ve başlıca (hepsi değil) su gücü, kömür ve çelik kaynaklarıyla birlikte, bir daha geri verilmemek üzere, o devletten ayrılıp uluslararası bir bölge olarak yönetilebilir. Limanlar ve hammaddeler, bu kaynakların doğru kullanıldığını denetlemek üzere uluslararası komisyonlar *davet etmeleri* şartıyla o devletin vatandaşlarına, yasal iktisadî faaliyetleri için –ayrıca iktisadî kayıtlar yüklemeden– açık tutulabilir. Yeni savaş potansiyeli biriktirmeye yarayabilecek her çeşit kullanım yasaklanır ve uluslararası yönetime verilmiş olan kaynak ve hammaddelerin böyle kullanılabileceğinden kuşkulanmak için nedenler olursa, bunların kullanılması hemen durdurulur. O zaman, esaslı bir araştırmanın yapılmasını istemek ve sağlamak, kaynakların doğru kullanılacağına dair yeterli inancalar göstermek kendisinden kuşkulanılan tarafa düşer.

Böyle bir yolun uygulanması, yeni bir saldırı olanağını büsbütün ortadan kaldırmaz; ama saldırgan devleti, yeni bir savaş potansiyeli biriktirmeden önce uluslararası yönetime verilmiş bölgelere saldırmak zorunda bırakır, Dolayısıyla, böyle bir saldırı umutsuz olur – yeter ki, öteki ülkeler kendi savaş potansiyellerini korumuş ve geliştirmiş bulunsunlar. Bu durumla karşılaşınca, eski saldırgan devlet tutumunu kökten değiştirmeye ve işbirliğine yanaşmaya zorlanacaktır. Endüstrisinin uluslararası denetimini kendisi istemek ve uluslararası denetleme otoritesinin araştırmasını (engellemek yerine) kolaylaştırmak zorunda kalacaktır; çünkü ancak böyle bir tutum, endüstrilerinin gereksindiği kaynak ve kolaylıklardan yararlanmasını sağlayacaktır; ve bu gibi bir gelişim, olasılıkla, o devletin iç politikasına daha ileri bir karışma olmadan yapılabilecektir.

Bu kaynakların uluslararası yönetime bırakılmasının, yenik ülke halkını sömürmek ya da aşağılamak

amacıyla kullanılması tehlikesi ise, üst başvuru mahkemeleri vb. öngören birtakım uluslararası hukukî tedbirlerle karşılanabilir.

Bu örnek, bir devlete karşı sert, vatandaşlarına karşı ise yumuşak davranmanın olanaksız olmadığını göstermektedir.

(Bu notun 1942'de yazılmış olan (1) ve (2)'nci kısımlarını olduğu gibi bıraktım. Yalnız, günün sorunlarına ilişkin olmayan (3)'üncü kısımda, ilk iki paragraftan sonra bir ekleme yaptım). *

(3) Fakat barış sorununa böyle bir yapıcılık yaklaşımı bilimsel midir? Birçokları, eminim ki, savaş ve barış sorunlarına karşı gerçekten bilimsel bir tavrın bundan farklı olması gerekeceğini söyleyeceklerdir. Diyeceklerdir ki, *önce savaşın nedenlerini incelemeliyiz.* Savaşa yol açan güçleri ve barışa yol açabilecek olanları incelemeliyiz. Örneğin, son zamanlarda, "sürekli barış"ın, ancak toplum içinde savaş ya da barışı yaratabilecek "dinamik taban güçleri"ni tam olarak ele alırsak kurulabileceği iddia edilmiştir. Bu güçleri bulabilmemiz için doğal olarak, tarihi incelememiz gerekir. Bir başka deyişle, barış sorununa teknolojik bir metotla değil, tarihsici bir yöntemle yaklaşmalıyız. Tek bilimsel yaklaşımın bu olduğu söylenmiştir.

Tarihsici, tarihin yardımıyla gösterebilir ki, savaşın nedenleri, ekonomik çıkarların çatışmasında; ya da sınıfların çatışmasında, ya da ideolojinin, örneğin tiranlığa karşı özgürlüğün; yahut ırkların çatışmasında, ya da ulusların, ya da emperyalizmlerin ya da militarist sistemlerin; yahut nefrette; yahut korkuda; yahut kıskançlıkta; yahut intikam alma isteğinde bulunabilir. Ve böylelikle tarihsici, bu nedenleri yok etme işinin son derece güç olacağını gösterecektir. Ve şunu da gösterecektir ki, savaşın nedenlerini, örneğin ekonomik nedenleri vb. kaldırmadıkça uluslararası bir örgüt kurmanın faydası yoktur.

Bunun gibi psikolojizm de savaşın nedenlerinin "insan doğası"nda yahut daha belirli olarak insan doğasının saldırganlığında bulunacağını ve barış yolunun, saldırganlığa başka boşalma yolları bulmak olacağını öne sürebilir. (Heyecanlı romanların okunması ciddî ciddî önerilmiştlr – son diktatörlerimizden bazılarının bunlara müptelâ oldukları gerçeğine rağmen!)

Ben bu önemli sorunun üstesinden gelmede, bu yöntemlerin pek umut verici olduklarını sanmıyorum. Daha belirlenmiş olarak, barışı sağlayabilmek için, savaşın nedenini ya da nedenlerini anlamamız gerektiği yolundaki ilk bakışta akla gelen iddiaya da inanmıyorum.

Teslim etmek gerekir ki, herhangi bir kötülüğün nedenini arayıp onu kaldırmak yönteminin başarılı olabileceği durumlar vardır. Ayağımda bir acı duyarsam, bunun nedeninin küçük bir taş parçası olduğunu bulabilir ve onu atabilirim. Fakat bundan genelleme yapmamak gerekir. Küçük taş parçalarını çıkarıp atma yöntemi, ayağımdaki bütün acı örneklerini bile kapsamaz. Bu gibi bazı durumlarda "neden"i bulamayabilir, bazı durumlarda da çıkarıp atmayabilirim.

Genel olarak, istenmeyen bir olayın nedenlerini yok etme yöntemi, ancak kısa bir liste tutan zorunlu koşulları (yani, söz konusu olayın, listedeki koşullardan en az biri bulunmadıkça olamayacağı gibi bir koşullar listesini) biliyorsak ve bütün bu koşullar denetlenebilir ya da daha kesin söyleyeyim, önlenebilir nitelikteyseler, o zaman uygulanabilir. (Zorunlu koşulların, pek öyle, bulanık "nedenler" terimiyle betimlediğimiz şeyler olmadığı söylenebilir; bunlar, daha çok, genellikle "katkı yapan nedenler" diye andığımız şeylerdir; bir kural olarak, "nedenler"den söz ettiğimiz zaman, anlatmak istediğimiz ise, bir yeterli koşullar dizisidir). Fakat ben, savaşın böyle bir zorunlu koşulları listesini kurmayı umabileceğimizi sanmıyorum. Savaşlar son derece çeşitli durumlarda patlak vermişlerdir. Savaşlar, diyelim belki fırtınalar gbi, basit olgular değildir. Çok çeşitli olgulara "savaş" demekle, onların hep aynı yolla "nedenlendikler"ini garantiye aldığımıza inanmak için de sebep yoktur.

Bütün bunlar ortaya koymaktadır ki, ilk bakışta önyargısız ve bilimsel olduğuna inandırıcı görünen "savaşın nedenleri"ni inceleme yaklaşımı, aslında yalnızca önyargılı değildir, aynı zamanda akla yakın bir çözümün yolunu da tıkamaya elverişlidir; kısacası, sözde-bilimseldir.

Yasalar koymak ve bir polis kuvveti kurmak yerine, suçluluk sorununa "bilimsel" olarak, yani suçun nedenlerinin tam neler olduğunu bulmaya çalışarak yaklaşsaydık, nereye ulaşırdık? Şurada burada, suça ya da savaşa yol açan önemli faktörleri keşfedemeyeceğimiz ve böylelikle bir sürü zarardan kurtulamayacağımızı söylemek istemiyorum; ama bu, pekâlâ biz suçu denetim altına aldıktan sonra, yani polis kuvvetimizi kurduktan sonra yapılabilir. Öte yandan, suçun ekonomik, psikolojik, ırsî, ahlâkî vb. "nedenleri"ni incelemek ve bu nedenleri yok etmeye kalkmak, bizi (nedeni ortadan kaldırmayan) bir polis kuvvetinin suçluluğu denetim altına alabileceği bulgusuna zor götürürdü. "Savaşın nedeni" gibi sözlerin bulanıklığı bir yana, bu yaklaşım bütünüyle bilimsel olmaktan başka her şeydir. Bir kimsenin çıkıp da, hava soğuyunca palto giymenin bilimsel olmadığını, soğuk havanın nedenlerini incelememiz ve bu nedenleri yok etmemiz gerektiğini söylemesi gibi bir şey. Yahut belki de, yağlamanın bilimsel olmadığı ve sürtünmenin nedenlerini bulup kaldırmamız gerektiği gibi bir şey. Bu ikinci örnek, bence,

görünüşte-bilimsel eleştirinin saçmalığını göstermektedir; çünkü, tıpkı yağlamanın sürtünme "nedenler"ini azaltması gibi, uluslararası bir polis kuvveti (ya da bu çeşit bir silâhlı örgüt) de, savaşın önemli bir "neden"ini azaltabilir; yani, "yanına kâr kalması" umudunu.

8. *(159c)* Bunu, Logik der Forschung'umda göstermeye çalışmıştım. Özetlenen metodoloji uyarınca, sistemli bölük pörçük yapıcılığın, deneme ve yanılma metotuyla ulaşılan ampirik bir toplumsal teknoloji kurmakta bize yardım edeceğine inanıyorum. Bence, ancak bu yoldan ampirik bir toplum bilimini kurmaya başlayabiliriz. Böyle bir toplum biliminin bugüne değin pek var olmamış bulunması ve tarih metotunun da onu fazla ileriye götürmeye yeteneksiz olması, geniş-çaplı ya da Ütopyacı toplumsal yapıcılığın olasılığına karşı en güçlü kanıtlardan biridir. *Poverty of Historicism* adlı kitabıma da bakınız.

9. *(161a)* Buna çok benzeyen bir formülleştirme için bkz. John. Carruthers' in *Socialism and Radicalism* konulu konferansı ("Hammersmith Socialist Society" tarafından bir kitapçık halinde yayımlanmıştır: London, 1894). Carruthers, bölük pörçük reforma karşı tipik bir tavırla şöyle demektedir: "Her uyuşturucu (palyatif) tedbir, kendi kötülüğünü de birlikte getirir ve genellikle bu kötülük, o tedbirlerle düzeltmek istenen kötülükten daha büyüktür. Yepyeni bir elbise giymeyi aklımıza koymadıkça, paçavralar içinde gezmeye hazır olmamız gerekir, çünkü yamalamak, eskisini düzeltmeyecektir." (Şurasına dikkat etmek gerekir ki, Carruthers'in konferansının başlığında kullanılan "radikalizm" sözü, burada anlatılanın tam karşıtı anlamdadır. Carruthers, uzlaşma-tanımaz bir tuval-temizleme programını savunmakta ve "radikalizm"e, yani "radikal liberaller"in tuttuğu "ilerici" reform programına çatmaktadır. Radikal teriminin böyle kullanılışı, tabiî, benim kullanışımdan daha olağandır; bununla birlikte, radikallik terimi aslında –örneğin, kötülüğün– "köküne gitmek" yahut "kötülüğün kökünü kazımak" anlamına gelir ve bunun için tam uygun bir karşılık yoktur).

Metnin gelecek paragrafındaki aktarmalar (sanatçı-politikacının "kopya" etmesi gereken "tanrılık asıl") için bkz. *Devlet* 500e/501a. Ayrıca bkz. Bölüm 8/ Not 25 ve 26.

Platon'un Formlar Teorisinde, sanatın anlaşılması ve sanat teorisi için büyük önem taşıyan öğeler olduğunu sanıyorum. Platonculuğun bu yanını, J. A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas* adlı kitabında (1909, s. 128 vd). işlemiştir. Ancak bana kalırsa, Stewart (sanatçının gözünün önünde canlandırmaya çalışmakla kalmayıp, tuvalinin üstünde de yeniden-yaratmaya uğraştığı "kalıp"a karşın) salt düşüncenin konusu üstünde çok fazla durmaktadır.

10. *(161b) Devlet* 520c. "Krallık Sanat" için bkz. özellikle *Devlet Adamı*; karş. Bölüm 8/Not 57 (2).

11. *(161c)* Ahlâkın estetiğin bir bölümünden ibaret olduğu, çünkü ahlâk sorunlarının önünde sonunda bir zevk meselesi olduğu sık sık söylenmiştir. (Karş. örneğin G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics*, 315 vd). Böyle demekle, ahlâk sorunlarının, bilimin akılcı metotlarıyla çözülemeyeceğinden fazla bir şey kastedilmiyorsa, bu görüşe ben de katılırım. Fakat, ahlâkî "zevk meseleleri" ile estetikteki "zevk meseleleri" arasındaki büyük farkı görmezlikten gelmememiz gerekir. Bir romanı, bir müzik parçasını ya da belki bir resmi sevmezsem, onu okumam, dinlemem ya da oha bakmam gerekmez. Estetik sorunları (mimarî, bir ayrık olabilir) geniş ölçüde özel karakterlidir; ahlâk sorunları ise insanlarla ve onların yaşamlarıyla ilgilidir. Bu bakımdan aralarında temel bir fark vardır.

12. *(162a)* Bu ve bundan önceki aktarmalar için, karş. *Devlet* 500d/501a italikler benimdir); ayrıca karş. Bölüm 4/Not 39 (son) ve Bölüm 8/Not 25, 26, 27, 38 (özellikle 25 ve 38).

Gelecek paragraftaki iki aktarma, *Devlet* 514a ve *Devlet Adamı* 293c/e'dendir.

Devlet'in her iki –500d vd.'nın tuval-temizlemesi ve 541a'nın temizliği– parçasından da önce filozofların tanrı-gibiliklerinden söz edilmesi, (bu *hybris*'i –tanrı-gibilik hevesinin tutkulu küstahlığı– ile romantik radikalizm *hysteria*'sının karakteristiği olduğuna inandığım için) çok ilginçtir; karş. 500c/d, "filozofun kendisi... tanrı-gibi olur" ve 540c/d (karş. Bölüm 8/Not 39 ve metin), "Devlet de onları anmak için, kamu kesesinden anıtlar dikecek; ve onlara yarı-tanrılar gibi... ya da en azından inayetle kutsanmışlar, tanrısal insanlar diye adaklar sunulacak."

Bu parçaların ilkinden önce (498d/e vd.; bkz. Bölüm 8/Not 59), Platon'un filozofların hükümdar sıfatıyla "çokluk" için bile kabul edilebilir olacakları umudunu açıkladığı pasajın gelmesi de, aynı nedenlerden ötürü ilginçtir.

"Tasfiye" terimiyle ilgili olarak, radikalliğin şu modern patlayışımnı aktarabiliriz: "Sosyalizmimiz olacaksa –gerçek ve sürekli bir sosyalizmimiz–, bütün muhalefet temelinin "tasfiye" edilmesi (yani, oy haklarının kaldırılmasıyla ve gerekirse hapse atılmalarıyla siyasal etkinlikten yoksun kılınmaları) gerektiği apaçık değil midir?" Bu dikkate değer rhetorik sorusu, kendisi daha da dikkate değer bir kitapçık olan Gilbert Cope'un *Christians in the Class Struggle*'ının, s. 18'inde yazılıdır (1942, Bradford Piskoposunun önsözüyle; bu kitapçığın tarihsiciliği için, bkz. Bölüm I/Not 3). Piskopos, önsözünde, "şimdiki ekonomik

sistemimiz"i "ahlâka ve Hıristiyanlığa aykırı" olmakla suçlamakta ve "bir şey bu kadar açıklıkla şeytanın işi olunca... hiçbir şey, Kilisenin bir papazını, onu yıkmaya çalışmamaktan özürlü gösteremez" demektedir. Buna uygun olarak da, kitapçığı, "berrak ve içine işleyici bir çözümleme" diye salık vermektedir.

Bu kitapçıktan birkaç cümle daha aktarılabilir: "İki parti, kısmî bir demokrasi sağlayabilir, ama tam bir demokrasi ancak tek bir parti tarafından kurulabilir..." (s. 17). – "Geçiş döneminde... işlere... kendisine temelden karşıt bir partinin var olmasını hoşgörmeyen bir tek-parti önderlik etmeli ve onları örgütlemelidir..." (s. 19). – "Sosyalist devlette özgürlük, hiç kimsenin ortak mülkiyet ilkesine saldırmasına izin verilmemesi, fakat herkesin onu daha etkili bir biçimde gerçekleştirmesi için teşvik edilmesi anlamına gelir... Muhalefetin nasıl bertaraf edileceği hakkındaki önemli mesele ise, bizzat muhalefetin kullanacağı metotlara bağlı olacaktır." (s. 18).

Ama belki de hepsinden önemlisi (yine s. 18'de), dikkatle okunmaya değecek olan şu kanıtlamadır: "Sosyalist bir devlette kapitalist bir parti bulunması mümkün olmuyor da, kapitalist bir ülkede sosyalist bir parti bulunması niçin mümkün oluyor? Cevap, basitçe odur ki, bunlardan biri küçük bir azınlığa karşı büyük bir çoğunluğun bütün üretim güçleriyle ilgilidir, öteki ise bir azınlığın, çoğunluğu yeniden sömürme yoluyla kendi erk ve ayrıcalık düzenini geri getirmeye kalkışmasıdır." Başka bir deyişle, yönetimi elinde tutan "küçük azınlık" hoşgörülü olabilmektedir, "büyük bir çoğunluk"un ise "küçük bir azınlık"! hoşgörmek elinden gelmez. Bu basit cevap, gerçekten de Piskopos'un deyişiyle, "berrak ve içine işleyen bir çözümleme" örneğidir. *

13. *(162c)* Bu gelişim için ayrıca karş. Bölüm 13/özellikle not ve metin.

14. *(163c)* Romantiklik, anlaşılan, felsefede olduğu gibi edebiyatta da Platon'a kadar geriye izlenebilir. Rousseau'nun doğrudan Platon etkisinde kaldığı pek iyi bilinmektedir (karş. Bölüm 6/Not 1). Rousseau, Platon'un, eski dağ-çobanlarına övgüler düzdüğü *Devlet Adamı*'nı da biliyordu (karş. *Toplum Anlaşması*, Kitap II, bölüm VII ve Kitap III, bölüm VI). Fakat bu doğrudan etkinin yanısıra, Rousseau'nun kır romantikliğini ve ilkellik sevgisini de dolaylı olarak Platon'dan almış olması olasıdır; çünkü Rousseau, kuşkusuz İtalyan *Renaissance*'ından etkilenmiştir; İtalyan *Renaissance*'ı ise, Platon'u, özellikle onun naturalizmini ve ilkel çobanlarını yetkin toplumu rüyalarını yeniden gün ışığına çıkarmıştır (karş. Bölüm 4/Not 11 (3) ve 32 ile Bölüm 6/Not 1). – Voltaire'in Rousseau'daki romantik karanlıkçılık (*obscurantism*) tehlikelerini hemen görmüş olması ilginçtir; tıpkı Kant'ın Rousseau hayranlığına rağmen, aynı şeyle Herder' in "İdealar"ında karşılaştığı zaman, bu tehlikeyi görmüş olması gibi (ayrıca karş. Bölüm 12/Not 56 ve metin).

BÖLÜM 10'UN NOTLARI

(164a) Bu bölümün epigrafı, *Şölen* 192d'den alınmıştır.

1. *(164b)* Karş. *Devlet* 419a vd., 421b, 465c vd. ve 519e; ayrıca bkz. Bölüm 6/özellikle aynm II ve IV.

2. *(165a)* Bunu söylerken aklımda olan, yalnızca Orta Çağda kalmış toplumu durdurma girişimleri değildir: Yöneticilerin yönetilenlerin ruhlarından ve manevî selâmetlerinden de sorumlu oldukları yolundaki Platoncu teoriye (ve Platon'un *Devlet*'le *Kanunlar*'da geliştirdiği birçok pratik fikre) dayanan bu girişimlerden başka, çok daha yeni gelişmeleri de düşünüyorum.

3. *(165a)* Bir başka deyişle, *Logik der Forschung*'da anlattığım metotu olabildiğince uygulamaya *çalıştım.*

4. *(165b)* Karş. özellikle *Devlet* 566e; ayrıca bkz. aşağıda bu bölüm/Not 63.

5. *(165c)* Hikâyemde "kara yürekli kişiler" olmamalıdır; " Suç ilginç bulunmayıp... gerçekten ilgilendiğimiz... insanların en iyi hallerinde, iyi niyetle yaptıklarıdır." Bu metodolojik ilkeyi, Platon'u yorumlayışımda elimden geldiğince uygulamaya çalıştım. (Bu ilkenin şimdi aktardığım formülleştirilmesini, G. B. Shaw'un *Saint Joan*'a yazdığı Önsöz'den aldım; "Melodram değil, Tragedya" başlığı altındaki ilk cümlelere bakınız.

6. *(167c)* Herakleitos için bkz. Bölüm 2. Alkmaeon'un ve Herodotos'un *isonomia* teorileri için bkz. Bölüm 6/ Not 13, 14 ve 17. Khalkedonlu [Kadıköylü] Phaleas'ın ekonomik eşitlikçiliği için, bkz. Aristoteles, *Politika* 1266a ve Diels5, Bölüm 39 (aynı zamanda Hippodamos'la ilgilidir). Miletoslu Hippodamos için bkz. Aristoteles, *Politika* 1267b22 ve Bölüm 3/Not 9. İlk siyasal teoriciler arasında, doğal olarak Protagoras, Antiphon, Hippias, Alkidamas, Lykophron adlı Sofistleri; ayrıca Kritias'ı (karş. Diels5, fragment 6, 30-38 ve Bölüm 8/Not 17), (iki ayrı kişiyseler) Yaşlı Oligarkh'i ve Demokritos'u da saymamız gerekir.

"Kapalı toplum" "açık toplum" terimleri ve Bergson tarafından benimkine bir miktar benzeyen bir anlamda kullanılmaları için, bkz. Giriş'e Not. Benim, kapalı toplumu sihirci, açık toplumu da akılcı ve eleştirici diye nitelen-dirişim, doğal olarak, söz konusu olan toplumu idealleştirmeden bu terimleri uy-

gulamamızı olanaksız kılmaktadır. Sihirci tutum, bugüne değin gerçekleştirilmiş en "açık" toplumda bile, yaşantımızdan hiç de silinmiş olmadığı gibi, bana kalırsa, büsbütün silinebilmesi olası da değildir. Buna rağmen, kapalı toplumdan açığına geçişin yararlı bir ayracını vermek olanaklı görünmektedir. Toplum kurumlarının insan-yapısı oldukları bilinçle kavranmaya ve bilinçli olarak değiştirilmeleri, insan amaç ve ereklerinin gerçekleştirilmesi bakımından uygunlukları terimleri içinde tartışılmaya başlayınca, geçiş olmaktadır. Ya da sorun daha az soyut bir biçimde konulmak gerekirse, toplum düzenine doğaüstü bir huşuyla bakmak yerine, etkin bir karışma ve birey ya da grup çıkarlarını bilinçli olarak izleme başlayınca, kapalı toplum çökmektedir. Uygarlık yoluyla kültürel temasın, bu gibi bir çöküşü ve dahası, yönetici sınıfın yoksullaşmış, yani topraksız bir bölümünün gelişmesini ortaya çıkarabileceği açıktır.

Burada, benim genel bir anlamda "toplumsal çöküş"ten söz etmeyi sevmediğimi belirtmem gerekir. Burada betimlendiği gibi, kapalı toplumun çöküşünün hayli açık bir olay olduğunu sanıyorum; fakat genel olarak, "toplumsal çöküş" deyimi, bana öyle geliyor ki, gözlemcinin anlattığı gelişim sürecinden hoşlanmadığını belirtmenin ötesinde pek bir anlam taşımamaktadır. Bence, bu terim çok kötüye kullanılmıştır. Fakat, belirli bir toplumun üyesinin, haklı ya da haksız olarak "her şeyin çöktüğü" duygusuna kapılmış olabileceğini kabul ediyorum. *Ancien régime* üyelerine ya da Rus soylularına Fransız ya da Rus devriminin tam bir toplumsal çöküş diye görünmüş olacağından kuşkulanılamaz; fakat yeni yöneticilere, bu olaylar pek farklı gelmiştir.

Toynbee (karş. *A Study of History*, V, 23-35; 338), "Toplumsal bedende ikiliğin ortaya çıkışı"nı çökmüş bir toplumun ayracı olarak anlatmaktadır. Yunan toplumunda ikilik, sınıf birliksizliği biçiminde, kuşkusuz, Peloponnesos savaşından çok daha önce doğmuş olduğu için, Toynbee'nin neden (kabileciliğin çöküşünü değil de) bu savaşı Hellen uygarlığının çöküş noktası saydığı pek açık değildir. (Ayrıca karş. Bölüm 4/Not 45 (2) ve bu bölüm/Not 8).

Yunanlılarla Maorilerin benzerliği üstüne birtakım görüşler, Burnet, *Early Greek Philosophy*², özellikle s, 2 ve 9'da bulunabilir.

7. *(168c)* Devletin organik teorisi üstüne bu eleştiriyi (ve daha birçok esinlemeyi) J. Popper-Lykeus'a borçluyum *(Die allgemeine Naehrpflicht*, 2'nci basım, 1923, s. 71 vd).: "Üstün-erdemli Menenius Agrippa... başkaldırmış pleplere, karma karşı ayaklanan vücudun organları teşbihini anlatarak, onları" (Roma'ya) "dönmeye kandırdı... Birisi demesin mi ki: 'Tamam, Agrippa! Bir karın olacaksa, biz plebler bundan böyle karın olmak istiyoruz; sizler de... kollar-bacaklar rolünü oynayabilirsiniz'!" (Bu benzetme için, bkz. Livy, II, 32 ve Shakespeare, *Coriolanus*, Perde I, Sahne I). "Kitle-Gözlemi" [*Mass-Observation*] gibi modern ve ilerici görünüşlü bir akımın bile yayınladıkları kitapçığın kapağında; *First-Year's Work*, 1937-38) toplumun organik teorisinin propagandasını yaptığını görmek, ilginç sayılabilir. Ayrıca bkz. Bölüm 5/Not 31.

Öte yandan, kabileci "kapalı toplum"un, toplumsal gerilimin yokluğundan ötürü, "organik" olmaya benzeyen bir niteliği bulunduğu teslim edilmelidir. Böyle bir toplumun, (Yunanlılardaki gibi) köleliğe dayanıyor olabilmesi, kendi içinde bir toplumsal gerilim yaratmaz; çünkü bazen köleler, toplumun sığırlarından fazla parçası olamazlar, onların özlemleri ve sorunları, yöneticilerin toplumun içinde sorun diye hissedecekleri bir şey yaratmaz. Fakat, nüfus artışı böyle bir sorun yaratır. Koloniler çıkartmayan Sparta'da, nüfus artışı, önce arazilerini ele geçirmek için komşu kabilelerin boyunduruk altına alınmasına yol açmıştır; sonra da bebek öldürme, doğum kontrolü ve homoseksüellik gibi görenekleri yerleştirerek nüfus artışının denetlenmesini öngören tedbirlerle her türlü değişimi durdurmak için bilinçli bir çaba harcanmasına. Bütün bunları, Platon apaçık görmüş ve her zaman (belki de Hippodamos'un etkisiyle) sabit bir vatandaş sayısı gereği üstünde ısrar etmiş, daha önce nüfusu sabit tutmanın bir yolu olarak homoseksüelliği salık verdiği gibi (Aristoteles, *Politika* 1272a23'te aynı biçimde açıklanmaktadır), *Kanunlar*'da da kolonileştirmeyi ve doğum kontrolünü öğütlemiştir; bkz. *Kanunlar* 740d/741a ve 838e. (Platon'un *Devlet*'te bebek öldürmeyi salık verişi ve buna benzer sorunlar için, bkz. özellikle Bölüm 4/Not 34; ayrıca Bölüm 10/Not 22 ve 63 ile Bölüm 5/Not 39 (3).)

Doğal olarak, bu uygulamaların hepsi, akılcı terimlerle büsbütün açıklanabilir olmaktan uzaktır; ve özellikle, Doria homoseksüelliği, savaşçılıkla ve bir savaş sürüsünün yaşantısı içinde, kabileciliğin çöküşü sonucunda geniş ölçüde kaybedilmiş olan duygusal bir doyumu yeniden ele geçirme girişimiyle ilgilidir; özellikle bkz. Platon'un *Şölen* 178e'de görkemleştirdiği "sevgililerden meydana gelen savaş sürüsü" *Kanunlar*'da (636b vd., 836b/c) Platon, homoseksüelliği kötüler (ancak karş. 838e).

8. *(171a)* Sanıyorum ki, benim "uygarlık bunalımı" dediğim şey, Freud'un *Uygarlık ve İçindeki Bozukluklar*'ı [*Civilisation and its Discontents*] yazarken aklında olan fenomene benzemektedir. Toynbee, bir Sürüklenme Duygusundan söz eder (*A Study of History*, V, 412 vd)., fakat bunu "çözülme çağları"yla sınırlandırır; oysa ben, kendi bunalımımı, Toynbee'ye göre "Hellenik toplum"unun "Çözülme"ye başladığı zamandan çok daha önce, Herakleitos'un apaçık anlattığını görüyorum (hatta bunun izleri Hesiodos'ta da buluna-

bilir). Meyer, "Herkesin geçimini kazanma güvenliğiyle birlikte, yaşamdaki yerini, uygar ve toplumsal hak ve ödevlerini saptamış olan doğum statüsü"nün kaybolmasından söz eder (*Geschichte des Altertums*, III, 542). Bu, M.Ö. beşinci yüzyıl Yunan toplumundaki bunalımın iyi bir anlatımıdır.

9. *(171b)* Göreli bir düşünce bağımsızlığına yol açan bu türden bir başka meslek de, gezgin ozanlıktır. Burada başlıca ilerici Ksenophanes'i düşünüyorum; karş. Bölüm 5/Not 7'deki "Protagorasçılık" üstüne paragraf. (Bir örnek de Homeros olabilir). Bu mesleğe çok az kimsenin girebildiği anlaşılmaktadır.

Benim, ticaret işleriyle ya da tüccar kafalı kimselerle kişisel bir ilgim yoktur. Fakat, ticaret girişkenliğinin etkisi bana hayli önemli görünüyor. Bilinen uygarlıklardan en eskisi olan Sümer uygarlığının, bildiğimiz kadarıyla, kuvvetli demokratik nitelikler taşıyan tir ticaret uygarlığı olması, yazma ve aritmetik sanatları ile bilimin başlangıçlarının da ticaret yaşamıyla bağlantılı bulunması rastlantı sayılamaz. (Ayrıca karş. bu bölüm/Not 24'e götüren metin).

10. *(172a) Thukydides*, 1, 93 (çoğu Jowett'in çevirisini izliyorum). Thukydides'in taraflılığı sorunu için, karş. bu bölüm/Not 14 (1).

11. *(172b)* Bu ve bundan sonra aktarılan parça: *Op. cit.* I, 107. Thukydides'in anlattığı ihanetçi oligarkhlar hikâyesi, elinde daha iyi kaynaklar bulunmamasına rağmen, Meyer'in onları savunucu tutumunda tanınmaz hale gelmiştir (*Geschichte des Altertums*, III, 594); bu, düpedüz tahriftir. (Meyer'in tarafgirliği için bkz. bu bölüm/Not 15 (2). – M.Ö. 479'da, (Plataea'nın arifesinde) benzer bir ihanet için de karş. Plutarkhos, *Aristides*, 13.

12. *(173b) Thukydides*, III, 82-84. Bu parçanın şöyle sonuçlandırılması, Büyük Kuşağın bir üyesi (aşağıya ve bu bölüm/Not 27'ye bakınız) ve önce söylendiği gibi, ılımlılardan olan Thukydides'teki bireycilik ve insaniyetçilik öğelerine tanıklık etmektedir: "İnsanlar intikam alırken, düşüncesiz olurlar; geleceği hesaplamazlar ve her bireyin kendi başına bir felâket gelirse sığınmak zorunda kalacağı, insanlığın o ortaklaşa yasalarını kaldırmaktan çekinmezler; kendileri için gerekli olunca bu yasaları boşu boşuna arayacaklarını unuturlar." Thukydides'in taraflılığı üstüne, daha fazla bilgi için bkz. bu bölüm/Not 15 (1).

13. *(173b)* Aristoteles, *Politika*, VIII, (V), 9, 10/11; 1310a. Aristoteles böyle açık düşmanlık gösterilmesine katılmaz; onca, "gerçek oligarkhların halkın yararının savunucuları gibi durmaları" daha bilgecedir; ve onlara iyi öğüt vermek ister: "Yeminlerinde, Halka kötülük etmeyeceğim diyerek, karşıt çizgiyi seçmeli ya da en azından seçmiş görünmelidirler."

13. *(173c) Thukydides*, II, 9.

14. *(173c)* Karş. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV (1915), 368.

(1) Thukydides'in sözde yansızlığını ya da daha doğrusu, bilerek yan tutmayışını yargılamak için, onun Peloponnesos savaşının birinci bölümünün (Meyer, Lysias'ı izleyerek bu bölüme Arkhidamos savaşı diyor; karş. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 307, ve V, s. VII) patlak vermesine yol açan Plataea olayını nasıl ele aldığıyla, Atina'nın savaşın ikinci bölümündeki (Alkibiades savaşı) ilk saldırgan hamlesi olan Melos olayını nasıl ele aldığını karşılaştırmalıdır. Arkhidamos savaşı, demokrat Plataea'ya karşı bir saldırıya başlamıştır – totaliter Sparta'nın ortağı olan Thebai, savaş ilân etmeden bir yıldırım saldırısı yapmış; Plataea'daki dostları, oligarşik beşinci kol da, Plataea kapılarını geceleyin düşmana açmıştır. Savaşın görünür nedeni olarak çok büyük önem taşımasına rağmen, Thukydides (II, 1-7) bu olayı kısaca geçiştirmekte; ve "Plataea olayı otuz yıl bırakışmasının apaçık bir çiğnenmesiydi" demekten başka, işin ahlâkî yönüyle ilgili bir yorum yapmamaktadır; fakat Plataea demokratlarını, şehirlerini basanlara karşı sert davranmış olmakla kınamakta ve hatta andlarını bozmuş olabileceklerinden kuşkulandığını açıklamaktadır. Bu anlatım metotu, Thukydides'in Atina emperyalizmini göz önüne sermeye çalıştığı, ünlü ve inceden inceye işlenmiş, ama tabiî uydurma olan Melos Diyaloguyla (*Thukydides*, V, 85-113) karşılaştırılma aradaki büyük fark ortaya çıkar. Melos olayı, her ne kadar utanılacak bir şey olarak görünse de, (Alkibiades sorumlu olabilir; karş. Plutarkhos, *Alkibiades*, 16), Atinalılar uyarmadan *saldırmamışlar* ve zor kullanmadan önce, görüşme yoluna gitmek istemişlerdir.

Thukydides'in tutumuyla ilgili bir başka örnek nokta da, (Platon, *Meneksenos* 236a'da, Sokrates'in öğretmeni diye anılan; karş. Bölüm 6/Not 19'un sonu) oligarşik parti önderi hatip Antiphon'u (VIII, 68'de) övmesidir.

(2) E. Meyer, bu dönem üstüne en büyük modern, otoritelerden biridir. Fakat onun bakış açısını değerlendirmek için, demokratik hükümetler hakkındaki şu aşağılayıcı sözlerini okumak gerekir (Meyer'de bu çeşitten daha pek çok parça vardır): "Çok daha önemlisi" (yani, silâhlanmaktan çok daha önemlisi) "eğlendirici parti kavgaları oyununu sürdürmek ve herkesin kendi özel çıkarma göre yorumladığı sınırsız özgürlüğü sağlamaktı." (V, 61). Fakat, sorarım, Meyer, "Demokrasinin ve önderlerinin olağanüstü özgürlüğü, etkisizliklerini açıkça kanıtlamıştır" derken (V, 69), yaptığı "kendi özel çıkarına göre yorumla-

maktan başka bir şey midir? M.Ö. 403'te Sparta'ya teslim olmayı reddeden (ve bu reddedişleri –böyle bir destek-kanıt gerekmemekle birlikte– üstelik kazandıkları başarıyla haklı da çıkan) Atina'nın demokrat önderleri üstüne, Meyer şöyle demektedir: "Bu önderlerden kimileri herhâlde dürüst bağnazlardı..., başka herhangi bir doğru yargıya varabilmekten öylesine yeteneksizlerdi ki, gerçekten" (dedikleri gibi) "'Atina asla boyun eğmemeli'ye inanmışlardı." (IV, 659). Meyer, yan tutmalarından ötürü öteki tarihçileri en sert biçimde kınamaktadır. (Karş. örneğin, yaşlı tiran Dionysios'u güya tarafgirce saldırılara karşı savunduğu V, 89 ve 102'deki notlarla Dionysios aleyhtarı bazı "papağan tarihçiler"e öfkelendiği 113'ün dibinden 114'ün tepesine kadar). Grote'ye "bir İngiliz radikal önderi" dedikten ve onun eserinin de "bir tarih değil, Atina'nın avukatlığı" olduğunu söyledikten sonra, kendisinin bu gibi kimselerle farkını gururla belirtmektedir: "Bizim siyasal sorunlarda daha yansız olduğumuz ve böylelikle de, daha doğru ve daha geniş kapsamlı bir tarih yargısına ulaştığımız zor inkâr edilir." (Bütün bunlar III, 239'dadır).

Meyer'in görüş açısının gerisinde – Hegel durmaktadır. Bu, (Bölüm 12'yi okuyacaklar için, belli olacağını umduğum üzere) her şeyi açıklar. Meyer'in Hegelciliği, bilinçsiz olmakla birlikte, hemen kelime kelime Hegel'i yineleyen şu sözüyle besbelli anlaşılmaktadır; III, 256'da Meyer, "devletin ve tarihî sorumlulukların daha derin ve gerçekten ahlâkî faktörlerine gözlerini kapayarak, büyük siyasal girişimleri uygar ahlâkın ölçütüyle yargılayan düz ve ukalâca bir değerlendirme"den söz eder. (Hegel de, "özel erdemler âyini" der. Bu sözler, aşağıda Bölüm 12'de Hegel'den aktarılan parçalara tastamam uymaktadır; karş. Bölüm 12/Not 75). Bu fırsattan yararlanarak, bir kez daha, benim kendi tarih yargılamamda yansızlık özentisi taşımadığımı açıklamak isterim. Tabiî, ilgili olguların doğrusunu anlamak için elimden geleni yapıyorum. Fakat, yaptığım değerlendirmenin (başka herkesinki gibi) tamamıyla kendi görüş açıma dayandığının farkındayım. Görüş açımın, yani değerlendirmelerimin haklı olduğuna tamamıyla inanmakla birlikte, bunu kabul ederim.

16. *(174a)* Karş. Meyer, *op. cit.*, IV, 367.

17. *(174b)* Karş. Meyer, *op. cit.*, IV, 464.

18. *(174c)* Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, gericilerin yakındıkları gibi, kölelik Atina'da kaldırılmanın eşiğindeydi. Karş. Bölüm 4/Not 17, 18 ve 19'da verilen kanıtlar; ayrıca, Bölüm 5/Not 13, Bölüm 8/Not 48 ve bu bölüm/Not 27-37

19. (174c) Karş. Meyer, *op. cit.*, IV, 659.

Meyer, Atina demokratlarının bu hareketiyle ilgili olarak şöyle demektedir: "Artık çok geç olduğu bu anda, daha sonra Roma'ya... büyüklüğünün temelini kurmakta yardımcı olan bir siyasal anayasa düzenine doğru atıldılar." Bir başka deyişle, Meyer, Atinalıları birinci sınıf bir anayasal buluştan ötürü kutlayacağı yerde, kınamaktadır; buluşun şerefi de, tutuculuğu ona daha uygun gelen Roma' ya gitmektedir.

Roma tarihinde Meyer'in dokunduğu olay, Roma'nın Gabii ile bağlaşma ya da federasyonudur. Fakat, bundan hemen önce ve Meyer'in bu federasyonu anlattığı aynı sayfada (V, 135) şu sözleri de okuyoruz: "Bütün bu şehirler Roma' ya katılınca varlıkları sona ererdi... Attika'nın 'deme'leri tipinde bir siyasal örgütlenmeleri bile olmazdı." Biraz sonra, V, 147'de Gabii'ye yine değinmekte ve Roma yine cömert "liberalliği" bakımından Atina'yla karşı karşıya konmaktadır; fakat aynı sayfanın arkasında, Meyer kendi eleştirmesini katmadan, Roma'nın, Etrüsk uygarlığının sonu demek olan Veii'yi yağmalayıp toptan yıkışı hikâyesini aktarmaktadır.

Bütün bu Roma yıkıcılıklarının belki en kötüsü Kartaca'dır. Bu olay, Kartaca'nın Roma için artık bir tehlike olmaktan çıktığı bir zamanda olmuş ve Roma'yı ve bizi, Kartaca'nın uygarlığa yapabileceği çok değerli katkılardan yoksun bırakmıştır. Orada yok edilen büyük coğrafya bilgisi hazinelerini anmakla yetiniyorum. (Kartaca'nın çöküşü hikâyesi, bu bölümde daha sonra tartışılan, Atina'nın M.Ö. 404'teki düşüşünden farklı değildir; bkz. Not 48. Kartaca oligarkhları, şehirlerinin düşmesini, demokrasinin zafer kazanmasına yeğlemişlerdir).

Daha sonra, Antisthenes'ten dolaylı olarak gelen Stoacılığın etkisiyle Roma'da çok liberal bir insaniyetçi bir görüş gelişmeye başlamıştır. Bu akım, Augustus'tan sonraki barış yüzyıllarında gelişiminin en yüksek noktalarına erişmiştir (karş. örneğin, Toynbee, *A Study of History*, V, 343-346), fakat bazı romantik tarihçiler Roma'nın gerileyişinin başlangıcını tam bu çağda görürler.

Bu gerilemenin kendisine gelince, birçoklarının hâlâ yaptıkları gibi, gerileyişi uzun süren başarının yarattığı yozlaşmaya, yahut moral düşüklüğüne veya genç barbar halklarının üstünlüğüne, kısacası fazla beslenmeye bağlamak, besbelli safça ve romantikçedir. (Karş, Bölüm 4/Not 45 (3).) Şiddetli salgınların yıkıcılığı (karş. O. Zinsser, *Fareler, Bitler ve Tarih* [*Rats, Lice and History*], 1937, 131 vd). toprağın denetsiz bir yoldan ve gitgide daha çok tüketilmesi ve onunla birlikte, Roma ekonomik ssteminin tarımsal temelinin çöküşü (karş. V. G. Simkhovitch, "Hay and History", [Saman ve Tarih] ve 'Rome's Fall Reconsidered'

[Roma'nın Düşüşünün Yeniden-Düşünülmesi], *Towards the Understanding of Jesus*'da [İsa'nın Anlaşılmasına Doğru], 1927) başlıca nedenlerden bir kısmı gibi görünmektedir. Ayrıca karş. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

20. *(175a) Thukydides*, VII, 28; karş. Meyer, *op. cit.*, IV, 535. Bu pek önemli, "daha çok hasılat sağlayacağı" sözü, kuşkusuz, eskiden konulmuş vergilerle ticaret hacmi arasındaki oranti için yaklaşık bir yukarı sınır saptayabilmemizi olanaklı kılar.

21. (175a) Bu söz, P. Milford'a borçlu olduğum küçük bir buruk nükteye dayanmaktadır: "Plutokrasi, Lütokrasiye [*Lootocracy* = yağmacılar egemenliği] yeğdir."

22. *(175b)* Platon, *Devlet* 423b. Nüfusun büyüklüğünü sabit tutma sorunu için, karş. yukarıda Not 7

23. *(177a)* Karş. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 577

24. *(177b) Op. cit.*, V, 27. Ayrıca karş. bu bölüm/Not 9 ve Bölüm 4/Not 30'a götüren metin.

***** *Kanunlar*'daki parça için bkz. 742a/c. Platon burada Sparta tutumunu işleyip geliştirmektedir. "Özel vatandaşlara altın ya da gümüş sahibi olmayı yasaklayan bir yasa" koyar. " Vatandaşlarımıza ancak bizim, aramızda yasal olarak geçen, ama dışarıda değersiz olan paralar verilir... Yurt dışına bir sefer kuvveti ya da elçilikler yahut başka gerekli heyetler gibi bir resmî gidiş için... devletin elinde her zaman (altın) Hellen parası bulunması gereklidir. Ve özel bir vatandaş yurt dışına gitmek zorunda olursa, usûlüne uygun olarak, yöneticilerden izin aldıktan sonra gidebilir. Ve dönüşünde, üstünde kalmış bütün yabancı paralarını devlete teslim edip, karşılığını yerli para cinsinden kabul etmek zorundadır. Ve bir kimsenin yabancı parası sakladığı ortaya çıkarsa, elinden alınmalı ve onu getirenle, elinde olduğunu bilip de haber vermeyene hakaret ve mahkûmluklardan başka, en azından söz konusu paranın miktarınca bir para cezası da yükletilmelidir." Bu parçayı okuyunca, insan acaba Platon'a, totaliter Sparta kasabasının yasalarını taklit eden gericinin biri demekle haksızlık mı ediyoruz? diye sormaktan kendini alamıyor; çünkü, Platon burada, bugünler çoğu ilerici Batı Avrupa demokrat ülkelerinin sağlam politika diye hemen neredeyse evrensellikle kabul ettikleri ilke ve uygulamaları 2000 yıldan fazla bir zaman farkıyla önceden haber vermektedir. (Bu ilerici hükümetler de, tıpkı Platon gibi, bir başka hükümetin, "Evrensel altın Hellen parası"na bakacağını umut ederler).

Mamafih daha sonraki bir parça (*Kanunlar* 950d), liberal Batı havasından daha uzaktır: "Önce, kırk yaşından küçük bir kimseye, neresi olursa olsun, yurt dışına gitmesi için izin verilmez. Sonra da, özel bir sıfatla hiç kimse böyle bir izin alamaz; kamusal bir sıfatla da ancak habercilere, elçilere ve belli gözlemleme heyetlerine... bu izin verilebilir... Ve *bu kimseler, döndükten sonra, gençlere öteki ülkelerin siyasal kurumlarının kendilerininkinden daha aşağı olduğunu öğretecektir.*"

Yabancıların kabul edilmeleri için de buna benzeyen yasalar konmuştur. Çünkü "devletler arasında karşılıklı haberleşme, zorunlu olarak karakterlerin karışmasına... ve yeni göreneklerin yurda girmesine yol açar; bu durum ise... doğru yasalarla yönetilmek mutluluğu içinde yaşayanlara en büyük zararları verir." (949e/950a). *****

25. (177b) Bunu, Meyer kabul etmekte (*op. cit.*, IV, 433 vd). ve çok ilginç bir pasajda şöyle demektedir: "Her biri kendisinin baba devleti savunduğunu... ve karşısındakine modern bencillik ve devrimci şiddet ruhunun bulaşmış olduğunu iddia eder. Aslında, ikisine de bulaşmıştır; eski zamanların geri getirilmesi bayrağı altında dövüşen aristokratik düşmanları ise... tamamıyla modernleşmişlerdir." Karş. ayrıca *op. cit.*, V, 4 vd., 14 ve gelecek not.

26. *(177b)* Aristoteles'in *Atinalıların Anayasası*, bölüm 34 § 3'ten öğreniyoruz ki, Otuz Tiranlar önceleri, Aristoteles'e "ılımlı" bir program, –yani "baba devlet" programı gibi görünen bir tutumla ortaya çıkmışlardır. – Kritias'ın nihilistliği ve modernliği için, karş. Bölüm 8'de tartışılan din teorisi (özellikle bkz. Bölüm 8/ Not 17) ve bu bölüm/Not 48.

27. *(177c)* Sophokles'in yeni inanca karşı takındığı tavırla Euripides'inkini karşılaştırmak son derece ilginçtir. Sophokles şöyle yakınır (karş. Meyer, *op. cit.*, IV, III): "Gözüpek ve soylu doğanlar bahtsız olurken, aşağı doğmuş olanların ilerlemesi... yanlıştır." Euripides ise (Antiphon'la birlikte; karş. Bölüm 5/Not 13) soylu ve aşağı (özellikle köle) doğma arasındaki farkın salt sözde olduğu karşılığını verir: "Yalnızca adı, köleye utanç getirir." – Thukydides'teki insaniyetçi öğe için, karş. bu bölüm/Not 12'de ondan aktarılan sözler. Büyük Kuşağın kozmopolitlik eğilimleriyle ne denli ilişkili olduğu sorunu için, Bölüm 8/Not 48'de sıralanan –özellikle hasım tanıkların, yani Yaşlı Oligarkh'ın, Platon'un Aristoteles'in sağladıkları– kanıtlara bakınız.

28. *(178a)* "Misologlar"ı, yani akılcı kanıtlamadan nefret edenleri, Sokrates "misantroplar"a, yani insandan nefret edenlere oranlar; karş. *Phaidon* 89c. Buna karşın, Platon'un *Devlet* 496c/d'deki misantropça sözüne bakınız (karş. Bölüm 8/ Not 57 ve 58).

29. *(178b)* Bu paragraftaki aktarmalar, Demokritos'un fragmentlerindendir. Diels, *Vorsokratiker*[5], fragment numaralan 41; 179; 34; 261; 62; 65; 251; 247 (Diels ve Tam, bunun gerçekliğinden kuşkulanmalardır; karş. Bölüm 8/Not 48); 118.

30. *(178c)* Karş. Bölüm 6/Not 16'ya götüren metin.

31. *(179b)* Karş. *Thukydides*, II, 37-41. Ayrıca karş. Bölüm 6/Not 16'daki görüşler.

32. *(179c)* Karş. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Kitap V, bölüm 13, 3 (Almanca basım, II, 407).

33. *(179c)* Herodotos'un demokrasiden yana eğilimli eseri (karş. örneğin, III, 80), Perikles'in söylevinden bir ya da iki yıl sonra çıkmıştır (karş. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 369).

34. *(179c)* Buna, örneğin T. Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 13, 2 (Almanca basım, II, 460 vd). işaret etmiştir; onun *Devlet*'te dikkati çektiği parçalar, 557d ve 561c vd.'dir. Benzerlik, şüphesiz kasıtlıdır. Ayrıca, karş. Adam'ın *Republic* basımı, cilt II, 2345'inci sayfadaki 557d26'ya notu. Ayrıca bkz. *Kanunlar* 699e vd. ve 704d/707d. Herodotos III, 30'la ilgili bir gözlem için bkz. Bölüm 6/Not 17

35. *(179c)* Bazıları *Meneksenos*'un düzmece olduğunu söylemişlerdir; fakat bence bu, yalnızca onların Platon'u idealleştirme eğilimlerini göstermektedir. *Meneksenos*'a Aristoteles de tanıktır; ondan "Cenaze Diyalogunun Sokrates'i"ne ait diye bir söz aktarır. (*Rhetorik*, I, 9, 30 = 1367b8; ve III, 14, 11 = 1415b30). Ayrıca bkz. özellikle Bölüm 6/Not 19'un sonu; ayrıca Bölüm 8/Not 48 ve bu bölüm/Not 15 (1) ve 61.

36. *(179c)* Yaşlı Oligarkh'ın (ya da Düzmece - Ksenophon'un) *Atina Anayasası* (Gomperz'in *Greek Thinkers*, Almanca basımı, I, 477'de aktardığı Kirchhoff'a göre) M.Ö. 424'te yayımlanmıştır. [Türkçesi: Mete Tuncay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1* (Ankara: Teori Yay., 1985), s. 9-20.] Kritias'a atfedilmesi hakkında karş. J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Giriş IX, özellikle Not 3. Ayrıca bkz. bu bölüm/Not 18 ve 48. Bu eserin Thukydides üstündeki etkisi öyle sanıyorum ki, bu bölüm/Not 10 ve 11'de aktarılan parçalarda göze çarpmaktadır. Platon'a etkisi için, bkz. özellikle Bölüm 8/Not 59 ve *Kanunlar* 704a/707d. (Karş. Aristoteles, *Politika* 132b/1327a; Cicero, *De Republics*, II, 3 ve 4).

37. (180a) M. M. Rader'in, faşist ideoloji üstüne enfes bir eleştiri olan kitabının başlığına değiniyorum: *No Compromise - The Conflict between Two Worlds* [Uzlaşmama - İki Dünya Arasındaki Çatışma], (1939).

Bu paragrafta' daha sonra gelecek olan, Sokrates'in misantropiye ve misolojiye karşı uyarısına değinme ile karş. yukarıda Not 28.

38. *(180b)* * (1) Yeni bir geleneğin –geleneksel mithos ve teorileri eleştirici bir tutumla tartışma geleneğinin– kurulması alanında, "eleştirici düşünüşün bulunması" denebilecek olan teori için, şimdi bkz. *Rationalist Annual*'da (1949) yayımlanan "Towards a Rational Theory of Tradition" [Geleneğin Akılcı Bir Teorisine Doğru] başlıklı konuşmam. (Ancak böyle bir yeni gelenek, Ionia Okulunda, ilk üç kuşağın üç ayrı felsefe ortaya koymuş olması gerçeğini açıklayabilir). *

(2) Okullar (özellikle Üniversiteler) kabileciliğin birtakım yanlarını, o zamandan beri korumuşlardır. Fakat yalnızca, kast vb. gibi bütün toplumsal içerikleriyle birlikte rozetlerini ya da Eski Okul Kravatlarını değil, birçok okulların ataerkil ve otoriter karakterini de düşünmemiz gerekir. Platon'un kabileciliği yeniden-kurmayı başaramayınca, onun yerine bir okul kurmuş olması, sadece bir rastlantı değildir; onun gibi, okulların çoğucası gericilik, kaleleri ve öğretmenlerin cep kitabı boyunca diktatör basımları olmaları da bir rastlantı değildir.

Bu ilk Yunan okullarının kabileci niteliklerine bir örnek olarak, burada ilk Pythagorasçıların tabularından bazılarının bir listesini veriyorum. Liste, Burnet, *Early Greek Philosophy*[2], 106'dan alınmıştır – o da bunları Diels'ten aktarır; karş. *Vorsokratiker*[5], cilt I, s. 97 vd.; ama ayrıca bkz. Aristoksenos'un *op. cit.*, s. 101'de verilen tanıklığı). Burnet bunlar için, "İyice ilkel bir tipten gerçek tabular" diyor. – Fasulye yememek. – Düşeni kaldırmamak. – Beyaz horoza el sürmemek. – Ekmeği koparmamak. – Eşiğe basmamak. – Ateşi demirle karıştırmamak. – Tüm bir somundan yememek. – Çiçekten tacı koparmamak. – Ölçeğin üstüne oturmamak. – Yürek yememek – Kara yolundan yürümemek. – Kırlangıçların bir kimseyle aynı çatıyı paylaşmasına izin vermemek. – Güğümü ateşten kaldırınca, ateşi karıştırıp küllerde izini bırakmamak. – Işığın yanında aynaya bakmamak. – Yataktan kalkınca, çarşafları bir araya dürüp üstlerinde vücut izini bırakmamak.

39. *(180c)* Bu gelişmeye ilginç bir paralellik, Pers fetihleri sonucunda kabileciliğin yıkılmasıdır. Bu toplumsal devrim, Meyer'in işaret ettiği gibi (*op. cit.*, cilt III, 167 vd). birçok sayıda kâhinlik, (yani, bizim terminolojimizle, tarihsîci) kader, soysuzlaşma ve kurtuluş dinlerinin türemesine yol açmıştır – "Seçilmiş Halk" dini, Yahudilik de bunların arasındadır (karş. Bölüm 1).

Bu dinlerden bazıları, dünyanın yaratılışının henüz tamamlanmamış olduğu, sürüp gittiği doktriniyle de niteliklenmiştir. Bu, dünyayı bir yapı olarak gören eski Yunan anlayışıyla ve Herakleitos'un, Bölüm 2'de

gösterildiği gibi (bks. Bölüm 2/Not 1) bu anlayışı yıkmasıyla karşılaştırılmalıdır. Burada, Anaksimandros'un bile, yapı hakkında rahatsızlık duyduğunu ekleyebiliriz. Onun, yapı malzemesinin sınırlılığı ya da belirsizliği yahut saptanmazlığı üstündeki ısrarı, yapının belirli bir çerçevesi olmayabileceği, akış halinde bulunabileceği yolundaki bir duygunun anlatımı olabilir.

Yunan'da Dionysios ve Orpheus sırlarının gelişmesi, olasılıkla Doğu'daki dinsel gelişmeyle bağlantılı olmuştur (karş. Herodotos, II, 81). Pek iyi bilindiği üzere, Pythagorasçılığın orphik öğretiyle, özellikle ruh teorisi bakımından birçok ortaklaşa yanı vardır (ayrıca bkz. aşağıda Not 44). Fakat, bu akımın bir çeşit "proletercesi" olan orphik öğretiye karşın, Pythagorasçılığın havası kesinlikle "aristokratik"ti. Meyer (*op. cit.*, III, s. 428, § 246), felsefenin başlangıcını, sır akımlarına tepki olarak akılcı bir karşı-akım diye anlatmakta olasılıkla haklıdır; karş. Herakleitos'un bu sorunlardaki tutumu (parça, 5, 14, 15; ve 40, 129 Diels[5]; 124-129; ve 16-17, Bywater). Herakleitos, sırlardan ve Pythagoras'tan nefret etmiştir; Pythagorasçı Platon da sırları aşağı görmüştür. (*Devlet* 364e vd.; ancak karş. Adam'ın *Devlet* basımının cilt II, 378 vd.'daki Kitap IX'a Ek IV'ü).

40. *(181a)* Anaksimandros için (karş. önceki not), bkz. Diels[5], fragment 9: "Nesnelerin başlangıcı... belirsiz (ya da sınırsız) bir şeydir; var olanlar nelerden türemişlerse, zorunlu olarak çözülüp yine onlara dönerler. Çünkü birbirlerine, zamanın düzenleyişine göre kusurlarının (ya da adâletsizliklerinin) kefaretini öderler." Bireysel varoluşun Anaksimandros'a adâletsizlik olarak görünmesi, Gomperz'in yorumudur (*Greek Thinkers*; Almanca basımı, cilt I, s. 46; Platon'un adâlet teorisiyle benzerliğine dikkat ediniz); fakat bu yorumlama şiddetle eleştirilmiştir.

41. *(181a)* Parmenides, bu bunalımdan kurtuluşunu, durdurulmuş dünya rüyasını, asıl gerçekliğin bir vahyi ve içinde yaşadığı akış dünyasını da bir rüya olarak yorumlamakta ilk arayan olmuştur. "Gerçek varlık bölünemez. Her zaman tam bir bütündür, hiçbir zaman düzeninden ayrılamaz; hiç çözülemez ve dolayısıyla, yeniden-birleşmesi gerekmez." (Diels[5] fragment 4). Parmenides için, ayrıca, karş. Bölüm 3/Not 22 ve metin.

42. *(181b)* Karş. bu bölüm/Not 9 (ve Bölüm 5/Not 7).

43. *(182a)* Karş. Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, 443 ve IV, 120 vd.

44. *(182a)* J. Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, VIII (1915/16), 235 vd. Burnet'le öteki teorilerinin çoğunda anlaşamadığım için, bu kısmî anlaşmayı ısrarla belirtmek istiyorum; anlaşamadığım teorileri özellikle, Sokrates'in Platon'la ilişkileri üstüne olanlarıdır; hele bu ikisi arasında Sokrates'in siyasetçe daha gerici olduğu görüşü (*Greek Philosophy*, I, 210) bana kesinlikle tutulamaz geliyor. Karş. bu bölüm/Not 56.

Sokratik ruh doktrinine gelince, Burnet'in "ruhlarınıza iyi bakın!" sözünün Sokratik olduğu üstünde ısrar edişini haklı buluyorum; çünkü bu söz, Sokrates'in ahlâkçı ilgilerine anlatım kazandırmaktadır. Fakat bence, Sokrates'in herhangi bir metafizik ruh teorisini tutmuş olması olası değildir. *Phaidon*'daki, *Devlet*'teki vb. teoriler, bana kuşkusuz Pythagorasçı görünüyor. (Bedenin ruhun mezarı olduğu yolundaki Orphik-Pythagorasçı teori için, karş. Adam, *Republic*, Kitap IX'a Ek IV; ayrıca bkz. bu bölüm/Not 39). Sokrates'in *Savunma* 19c'deki "bu gibi şeylerle" (yani, doğa üstüne kurgularla) "hiçbir ilgisi olmadığı" hakkındaki apaçık sözü (bkz. bu bölüm/Not 56 (5)) karşısında da, Burnet'in Sokrates, Pythagorasçıydı görüşüne, kuvvetle itiraz ediyorum; Sokrates'in, ruhun "doğa"sı üstüne herhangi bir belirli metafizik doktrini bulunduğu görüşüne de.

Bence, Sokrates'in "ruhlarınıza iyi bakın!" sözü, ahlâkça (ve fikirce) bireyciliğinin bir anlatımıdır. Erdemli insanın ahlâkça kendi kendine yeterliği hakkındaki bireyci teorisinin olduğu kadar, gerçekten ona ait görünen çok az doktrini vardır. (Bölüm 5/Not 25 ve Bölüm 6/Not 36'da anılan kanıtlara bakınız). Fakat bu teori de, "ruhlarınıza iyi bakın!" cümlesinin anlattığı fikirle çok yakından ilgilidir. Kendi kendine yeterlik üstünde ısrar etmekle, Sokrates şunları söylemek istemiştir: Vücudunuzu yok edebilirler, ama ahlâkça bütünlüğünüzü bozamazlar. Eğer başlıca çabanız ahlâk bütünlüğünüzü korumak olursa, size gerçekten ciddî bir zarar gelemez.

Öyle anlaşılıyor ki, Platon, Pythagorasçı ruhun metafizik teorisini tanıyınca, Sokrates'in ahlâk tutumuna metafizik bir temel, özellikle bir beka (ölümsüzlük) teorisi vermek gerektiğini hissetmiştir. Onun için de, "ahlâkça bütünlüğünüzü bozamazlar" yerine, ruhun yok edilmezliği fikrini koymuştur. (Ayrıca karş. Bölüm .7/Not 9 vd).

Benim yorumuma karşı, hem metafizikçiler hem de pozitivistler, ruhtan ne türlü söz edilirse edilsin, bu söz edişin mutlaka metafizikçe olmak gerektiğini söyleyerek, Sokrates'e yakıştırdığım gibi ahlâkî olan, ama metafizik olmayan bir ruh fikrinin bulunamayacağını öne sürebilirler. Platon'u izleyen metafizikçileri ikna etmekten pek umudum yok; ama pozitivistlere (yahut materyalistlere vb). göstermeye

çalışacağını ki, onlar da, benim Sokrates'e atfettiğime pek benzeyen bir anlamda bir "ruh"a inanırlar ve çoğu, bu "ruh"a bedenden çok değer verirler.

Bir kez, "fizik" ve "psişik" hastalıklar arasında, bazen biraz bulanık da olsa, mükemmelen ampirik ve "anlamlı" bir ayrım yapabileceğimizi, pozitivistler bile kabul edebilirler. Gerçekten de, bu ayrım, hastanelerin örgütlenmesi vb. bakımından hayli pratik önem taşımaktadır. (Günün birinde bunun yerine daha pekin bir ayrım yapılması olasıdır, ama ona, bir başka sorun demek doğru olur). Şimdi çoğumuz, pozitivist olanlarımız bile, seçebilseydik, herhâlde hafif bir fiziksel hastalığı, hafif bir deliliğe yeğlerdik. Üstelik, pozitivistler bile, olasıdır ki, uzun ve sonunda düzelmeyecek bir fiziksel hastalığı (çok ıstıraplı vb. olmaması koşuluyla), eşit derecede uzun ve sonunda düzelemeyecek bir deliliğe, belki hatta iyileşebilir nitelikte uzun bir deliliğe yeğlerlerdi. Böylelikle, onların "vücutlar"ından çok "ruhlar"ına özen gösterdiklerini, metafizik terimler kullanmadan söyleyebileceğimizi sanıyorum. (Karş. *Phaidon* 82d: "Ruhlarına özen gösterirler ve vücutlarının uşağı olmazlar"; ayrıca bkz. *Savunma* 29d/30b). Bu konuşma biçimi, onların "ruh" hakkında sahip olabilecekleri herhangi bir teoriden tamamıyla bağımsızdır; hatta son çözümlemede, ruhun sadece bedenin bir bölümü ve her türlü deliliğin de sadece fiziksel bir bozukluk olduğunu öne sürseler bile, bizim vardığımız yargı yine geçerli olurdu. (Olsa olsa, şöyle bir biçim alırdı: Beyinlerine, vücutlarının öteki bölümlerinden daha yüksek bir değer veriyorlar).

Şimdi de, Sokratik anlayışa daha yakın olan bir "ruh" düşüncesini, buna benzeyen bir tutumla incelemeye geçebiliriz. Birçoklarımız, salt düşünce amaçları uğruna bir hayli fizik zorluk çekmeye hazırızdır. Örneğin, bilimsel bilginin ilerlemesi için acı çekmeye hazırızdır; kendi düşünsel (entellektüel) gelişimimizi ilerletmek için, yani "bilgeliğe" erişmek için de öyle. (Sokrates'in entellektüalizmiyle ilgili olarak, karş. örneğin *Kriton* 44d/e ve 47b.) Ahlâk amaçlarının, örneğin eşitlikçi adâletin, barışın vb. gerçekleştirilmesi için de buna benzer şeyler söylenebilir. (Karş. Sokrates'in "ruh" sözüyle "adâletin düzelttiği, adâletsizliğin bozduğu" yanımızı anlatmak istediğini açıkladığı *Kriton* 47e/48a). Birçoklarımız da, Sokrates'le birlikte –sağlıklı olmayı ne kadar istersek isteyelim– bu şeylerin, bizim için sağlık gibi şeylerden daha önemli olduğunu söyleriz. Hatta birçoklarımız, bize hayvan değil de insan olma gururunu veren şeyin, bu gibi bir tutumu benimseme imkânımız olduğunda Sokrates'le anlaşabiliriz.

Bütün bunlar, bana kalırsa, "ruhun doğası" üstüne metafizik bir teoriye herhangi bir başvurma gereği olmadan söylenebilir. Ve ben, bu çeşit kurgularla ilişkisi olmadığını apaçık ifade edişi karşısında, Sokrates'e de böyle bir teori yakıştırmak için neden göremiyorum.

45. *(182c)* (Bence, Gomperz'in işaret ettiği Pythagorasçılık öğeleri, geniş ölçüde Platonik olduğunu göstermekle birlikte; karş. bu bölüm/Not 56), yer yer Sokratik olduğuna inandığım *Gorgias*'ta, Platon, Sokrates'in ağzından, Atina'nın "limanları, gemi tezgâhları ve surları"yla Müttefiklerine zorladığı haraç ya da vergilere karşı saldırıya geçer. Bu saldırılar, yapıldıkları biçimle, besbelli Platon'undur – oligarkhların saldırılarına o denli benzemeleri de, bununla açıklanabilir. Fakat ben, Sokrates'in de, kendi gözünde en değerli olan şeyleri belirginleştirmek için buna benzer sözler etmiş olmasına olanak vermiyorum. Ama ne var ki, sanırım, Sokrates kendi ahlâkçı eleştirilerinin, açık topluma ve özellikle, açık toplumu temsil eden Atina'ya karşı hainçe oligarşik propagandaya çevrildiğini görmekten tiksinirdi. (Sokrates'in sadakati sorunu için, karş. özellikle bu bölüm/Not 53 ve metin).

46. *(183a)* Platon'un eserlerindeki, bu bakımdan tipik kişiler Kallikles'le Thrasymakhos'tur. Tarih gerçeği içinde bu tipe en çok yaklaşanlar ise, belki Theramenes ile Kritias olmuşlardır – bir de, karakterini ve yaptıklarını yargılamak çok güç olmakla birlikte, Alkibiades.

47. *(183b)* Aşağıdaki düşünceler, geniş ölçüde kurgusal olup, asıl savlarına ilişkin değildir.

Ben, Birinci Alkibiades'in esasının Platon'un Sokrates'le kendi konuşması olabileceğini, yani Platon'un bu diyalogda, kendini saklamak için Alkibiades'in kişiliğini seçmiş olabileceğini mümkün görmüyorum. Platon, Sokrates'e bağlanışının hikâyesini anlatmak için, kendi içinde kuvvetli bir dürtü hissetmiş olabilir; çünkü Sokrates, Alkibiades, Kritias ve Kharmides'in (aşağıya bakınız) kötü hareketlerinden sorumlu olmakla suçlanınca, mahkemedeki savunmasında, verdiği gerçek eğitimin etkisinin canlı bir örneği ve tanığı olarak Platon'u göstermişti. Platon'un edebî bir tanıklık belgesi yaratma dürtüsüyle, Sokrates'in kendisiyle olan ilişkilerinin hikâyesini, mahkemede anlatamadığı bu hikâyeyi, anlatmak zorunda olduğunu hissetmesi olmayacak şey değildir (karş. Taylor, *Socrates*, s. 105/Not 1). Alkibiades'in adını ve içinde bulunduğu özel koşulları (örneğin, Platon'un Sokrates'e bağlanışından önceki durumuna pekâlâ benzeyebilecek olan, tutkulu siyaset düşlerini) kullanarak, Sokrates'in hem genel plândaki hem de özellikle Alkibiades üstündeki ahlâkî etkisinin, onu suçlayanların iddia ettiklerinden çok farklı olduğunu göstermekle, savunma amacını sağlayabilecektir (karş. Not 49-50'ye götüren metin). *Kharmides*'in de, sanıyorum, geniş ölçüde bir benlik-portresi olması düşünülemeyecek bir olasılık taşımaz. (Platon'un kendisine de buna benzeyen bağlanmalar olması hayli ilginçtir; ancak, yargılayabildiğimiz kadarıyla, bunlar bir başka

yolla gelmiştir; doğrudan kişisel ahlâk çekiciliğiyle olmaktan çok, İyi İdeasını diyalektikle seçebilmenin bir öngereği olarak, Pythagorasçı matematiğin kurumsallaştırılmış öğretimi aracılığıyla. Karş. genç Dionysios'u kendisine bağlama girişimlerinin hikâyeleri). *Birinci Alkibiades* ve onunla ilgili sorunlar için, ayrıca bkz. Grote, *Plato*, I, özellikle s. 351-355.

48. *(184a)* Karş. Meyer, *Geschichte des Altertums*, V, 38 (ve Ksenophon, Hellenika, II, 4, 22). Metinde yapılan yorumu desteklemek için gereken bütün kanıtlar, aynı cilt, s. 19-23 ve 36-44 (özellikle s. 36)da bulunabilir. *Cambridge Ancient History* (1927, cilt V; karş. özellikle s. 369 vd). de, olayları bizimkine pek benzeyen bir biçimde yorumlamaktadır.

Şurası da eklenebilir ki, Otuzların sekiz aylık terörleri boyunca öldürdükleri tam vatandaşların sayısı, olasılıkla 1500'e yaklaşmıştır; bu bildiğimiz kadarıyla, savaştan sonra kalan tam vatandaşlar sayısı toplamının onda birinden çok az değildir (% 8 civarında olacak) ya da ay başına % 1 etmektedir ki, böyle bir başarı günümüzde bile kolay kolay aşılamaz.

Taylor, Otuzlar hakkında şöyle yazmaktadır (*Socrates*, Kısa biyografiler, 1937 s. 100/Not 1): "Bu insanların herhâlde içinde bulundukları koşulların zoruyla 'kafalarını kaybettiklerini hatırlamak, hakgözetirliğin gereğidir. Kritias önceden, siyasal eğilimleri kesinlikle demokratik olan geniş kültürlü bir adam diye tanınmıştı." Bense, bu, kukla hükümetin ve özellikle Platon'un sevgili dayısı Kritias'ın sorumluluğunu küçük gösterme girişiminin doğru olamayacağına inanıyorum. O günler, genç aristokratların uygun fırsatlarda sahip çıktıklara kısa ömürlü demokratik duygular hakkında ne düşünmek gerektiğini yeterince iyi biliyoruz. Üstelik, Kritias'ın babası (karş. Meyer, *op. cit.*, IV, s. 578 ve *Lys.*, 12 43 ve 12, 66) ve olasılıkla kendisi, Dört Yüzler oligarşisindeydiler; Kritias'tan kalma yazılar da, onun oligarşik tutumunu (karş. örneğin Diels[5], 45). katı nihilizmini (karş. Bölüm 8/Not 17) ve tutkululuğunu (karş. D[5], 15; ayrıca karş. Ksenophon, *Memorabilia*, I, 2, 24 ve *Hellenika*, II, 3, 36 ve 47) olduğu gibi, Sparta -yanlısı hainceğilimlerini de göstermektedir. Fakat, asıl önemli nokta, onur düpedüz, Düzmece-Ksenophon diye bilinen *Atina Anayasası* yazarı (karş. bu bölüm/Not 36) "Yaşlı Oligarkh"ın demokrasinin kökünü kazıma programına tutarlı bir etkinlik vermeye ve Atina yenilirse, bunu Sparta'nın yardımıyla gerçekleştirmek için kararlı bir girişime kalkışmış olmasıdır. Kullanılan şiddetin derecesi ise, durumun mantıklı sonucudur. Bu da, Kritias'ın kafasını kaybettiğini değil güçlüklerin –yani, demokratların hâlâ bir hayli direnme güçleri bulunduğunun– iyice farkında olduğunu gösterir.

Dionysios I için duyduğu büyük sempati, hiç değilse tiranlara karşı önyargılı olmadığını kanıtlayan Meyer, Kritias hakkında, onun şaşılacak kadar fırsatçılıklarla dolu olan siyasal yaşamının hikâyesini verdikten sonra (*op. cit.*, V, s. 17). Spartalı fâtih "Lysandros kadar vicdansız" ve dolayısıyla, Lysandros'un kukla hükümetine de uygun bir baş olduğunu söylemektedir.

Bana öyle geliyor ki, asker, estet, ozan ve Sokrates'in kuşkucu dostu Kritias'la, modern tarihin en kötü tiranlarından ve en merhametsiz zorbalarından biri olmasının yanısıra, o da asker, estet, ozan ve Voltaire'in kuşkucu bir öğrencisi olan, "Büyük" diye andıkları Prusya Kralı II. Friedrich'in karakterleri arasında göze çarpan bir benzerlik vardır. (Friedrich üstüne, karş. W. Hegemann *Entlarvte Geschichte*, 1934; özellikle bkz. dine karşı Kritias'ı anımsatan tutumu için s. 90).

49. *(184b)* Bu nokta, burada Burnet'in Platon, *Euthypron* 4c, 4'e notum izleyen Taylor tarafından (*Socrates*, Kısa Biyografiler, 1937, 3. 103'te) çok iyi açıklanmıştır. Taylor'un Sokrates'in yargılanmasını enfes bir ustalıkla ele alışından (*op. cit.*, 103, 120) hafifçe ayrılmak isteğini duyduğum tek nokta, suçlamanın eğilimlerini, özellikle "yeni din uygulamaları" getirme suçlamasınla ardındaki eğilimi yorumlayışındadır (*op. cit.*, 109 ve 111 vd)..

50. (184c) Bunu destekleyecek kanıtlar, Taylor, *Socrates*, 113-113'te bulunabilir; karş. özellikle, *Aeschines*, I, 173'ten "Sofist Sokrates', Kritias'ı eğittiği gösterildiği için ölüme mahkûm ettiniz" sözünün aktarıldığı 113/Not 1

51. *(184c)* Teröristlik eylemlerine, ellerinden geldiği kadar çok kişiyi, ortal etmek, Otuzların politikasıydı; karş. Taylor'm Socrates, 101 vd.'ndaki (özellikle s. 101/Not 3) ustaca görüşleri. Khairephon için, bkz. bu bölüm/Not 57 (5) eB.

52. *(184c)* Crossman'la ötekilerin tersine. Karş. Grossman, *Plato To-Day* 91-92. Bu noktada, Taylor'a katılıyorum: *Socrates*, 116; aynı sayfadaki l'inci ve 2'nci notlarına da bakınız.

Suçlama plânının Sokrates'i bir martir yapmak olmadığı, Sokrates uzlaşmaya yanaşsaydı, yani Atina'dan ayrılmayı yahut hatta bundan böyle sesini çıkarmamayı kabul etseydi, mahkemeye gidilmeyebileceği ya da işlerin başka türlü yürütülebileceği, bütün bunlar Platon'un (yahut "Sokrates"in) hem *Savunma*'daki, hem de *Kriton*'daki dokundurmaları karşısında hayli açık görünmektedir. (Karş. *Kriton* 45e ve özellikle 52b/e: Burada, Sokrates, mahkemede yurt dışına göçmeyi önerseydi, kendisine izin

verileceğini söylemektedir).

53. *(185a)* Karş. özellikle *Kriton* 53b/c: Sokrates, kaçma fırsatını kabul ederse, yargıçlarının inançlarında haklı olduğunu göstereceğini söyler; çünkü yasaları bozanın, gençleri de bozması akla yakındır.

Savunma ile *Kriton*, olasılıkla, Sokrates'in ölümünün üstünden çok geçmeden yazılmıştır. (İki diyalogdan ilki olabilecek) *Kriton*, belki de Sokrates'in kaçmaya yanaşmama nedenlerinin bilinmesini isteyişi üzerine yazılmıştır. Gerçekten de, Sokratik diyalogların ilk esinlenme kaynağı, böyle bir dilek olabilir. T. Gomperz (*Greek Thinkers*, V, 11, 1; Almanca basımı, II, 358) *Kriton*'un daha sonraki bir tarihte yazıldığına inanmakta ve diyalogun eğilimini de, Platon'un kendi sadıklığını ısrarla belirtmek istediğini varsayarak açıklamaktadır. Gomperz, "Bu küçük diyalogun varlığını borçlu olduğu koşulları bilmiyoruz" demektedir. "Fakat Platon'un burada en çok, kendisini ve kendi grubunu devrimci görüşler besledikleri kuşkusuna karşı savunmakla ilgilendiği izlenimi önünde direnmek zordur." Gomperz'in önerisi, benim Platon'un görüşleri üstüne genel yorumuma kolaylıkla uyabilirse de, ben, Kriton'un Platon'un savunması olmaktan çok daha fazla, Sokrates'in savunması olduğunu hissediyorum. Fakat, diyalogun eğilimi hakkındaki yorumunda Gomperz'e katılırım. Sokrates, kendisini, bütün ömrünün eserini tehlikeye atabilecek bir şüpheye karşı savunmakla, besbelli çok büyük bir ilgi duyuyordu. Kriton'un içeriğini böyle yorumlamak bakımından, yine tamamen Taylor'la anlaşıyorum (*Socrates*, 124 vd).. Fakat, *Kriton*'un sadıklığı ve Atina'ya karşı Sparta'nın tarafını tutmakla besbelli sadık-olmayan *Devlet*'le karşıtlığı, Burnet'in ve Taylor'ın *Devlet*'i Sokratik sayan ve Sokrates'in demokrasiye Platon'dan daha kuvvetle karşı olduğunu öneren görüşlerini yalanlamaktadır. (Karş. bu bölüm/Not 56).

Sokrates'in demokrasiye sadakatini belirtmesiyle ilgili olarak, karş. özellikle *Kriton*'un şu parçaları – 51d/e; Yasaların demokratik niteliklerinin üstünde durulması, yani vatandaşın şiddete başvurmadan, akılcı tartışma yoluyla yasaları değiştirebileceği (Sokrates'in dediği gibi, "vatandaş, yasaları ikna etmeye çalışabilir"); – 52b vd.: Sokrates'in Atina anayasa düzeniyle bir kavgası olmadığı üstünde ısrar edişi; – 53c/d: İnsanlar arasında en iyi şeylerin, yalnızca erdem ve adâlet değil, özellikle kurumlar ve yasalar (Atina yasaları) olduğunu söylemesi; – 54c: Sokrates'in kendisinin insanların kurbanı olabileceğini söylemesi, ama yasaların kurbanı olmadığında ısrar etmesi.

Ben, bütün bu parçaların (ve özellikle, *Savunma* 32c'nin; karş. Bölüm 7/Not 8) karşısında, çok farklı görünen bir tek parçayı, Sokrates'in içerme yoluyla Sparta ve Girit anayasalarını övdüğü 52e'yi hesaptan çıkarmamız gerektiğine inanıyorum. Özellikle, Sokrates'in başka devletleri ya da *onların yasalarını* tanımaya hevesli olmadığını söylediği 52b/c'yi düşününce, insanın, 52e'deki Sparta ve Girit'le ilgili sözün, *Kriton*'u sonraki yazılarla, özellikle *Devlet*'le uylaştırmaya kalkan biri tarafından araya sokuşturulmuş olduğunu öneresi geliyor. İster böyle, ister Platon'un yaptığı bir ekleme olsun, parçanın Sokratikliği son derece olanaksızdır. Sokrates'in, Sparta yanlısı diye yorumlanacak herhangi bir şey yapmamaya özen gösterdiğini hatırlamak yeter; onun bu titizliğini, Ksenophon'un *Anabasis*'inden (III, 1, 5) biliyoruz. Orada, Sokrates'in (kara kuzulardan bir başkası olan, arkadaşı genç Ksenophon'u) "onu sadakatsiz olmakla suçlayacaklarından korktuğu"nu okuyoruz, "çünkü, Kyros'un Atina'ya karşı savaşta Spartalılara yardım ettiği biliniyordu." (Bu parça, besbelli ki *Memorabilia*'dan çok daha az şüphelidir; burada Platon'un bir etkisi yoktur ve Ksenophon düpedüz, içerme yoluyla, ülkesine karşı yükümlülüklerini hafife almakla ve *op. cit.*, V, 3, 7 ve VII, 7, 57'de anılan sürgünlüğüne müstahak olmakla kendisini suçlamaktadır).

54. *(185b) Savunma* 30e/31a.

55. *(185c)* Platoncular, doğaldır ki, *Socrates*'inin son cümlesinde, "Sokrates'in bir tek 'ardılı' vardı - Platon" diyen Taylor'a hep katılacaklardır. Yalnız, Grote'nin bazen, metinde önerilenlere benzer görüşleri olmuştur; örneğin. Bölüm 7/Not 21'de ondan aktarılan parça (Bölüm 8/Not 15'e de bakınız), hiç değilse, Platon'un Sokrates'e ihanet edip etmediğinden bir kuşkulanmanın ifadesi olarak yorumlanabilir. Grote, (yalnızca *Kanunlar*'ın değil) *Devlet*'in de, *Savunma*'daki Sokrates'i mahkûm etmenin teorik temelini getirdiğini ve bu Sokrates'in Platon'un en iyi devletinde asla hoş görülmeyeceğini yetkinlikle açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Hatta Platon'un teorisinin, Otuzların, Sokrates'e reva gördükleri muameleye de uygun olduğuna işaret etmektedir. (Bir ustanın öğretisinin, bir öğrencisi tarafından, daha ustası sağken, ünlüyken ve kamuoyu önünde itiraz ederken, saptırılmasının başarılı olabileceğini eösteren bir örnek, Bölüm 12/Not 58'de bulunabilir).

Bu paragrafta daha sonra gelen, *Kanunlar* üstüne görüşler için, bkz. özellikle *Kanunlar*'ın Bölüm 8/Not 19-23'te anılan parçaları. Bu sorunlar üstüne görüşleri, burada sunulanlara diyametrik bir biçimde karşıt olan (gelecek nota da bakınız) Taylor bile kabul etmektedir ki, "Teolojide yanlış görüş sahibi olmanın, devlete karşı bir suç sayılmasını ilk öneren kimse, *Kanunlar*'ın Onuncu Kitabında Platon'un kendisidir." (Taylor, *op. cit.*, 108/Not 1).

Metinde, Platon'un *Savunma* ve *Kriton*'u ile *Kanunlar*'ını bilhassa karşı karşıya koyuyorum. Bu seçimin

nedeni, hemen herkesin, hatta Burnet'le Taylor' in bile (bkz. gelecek not), *Savunma* ve *Kriton*'un Sokratik doktrini temsil ettiğinde, *Kanunlar*'ı ise Platonik diye tanımlamakta anlaşmalarıdır. Onun için, Burnet'le Taylor'ın nasıl olup da Sokrates'in demokrasiye karşı tutumunun Platon'unkinden daha düşmanca olduğu görüşünü savunabildiklerini anlamak bana çok güç geliyor. (Bu kanı, Burnet, *Greek Philosophy*, I, 209 vd. ile; Taylor, *Socrates*, 150 vd. ve 170 vd.'nda öne sürülmüştür). Özgürlük için dövüşen (karş. özellikle bu bölüm/Not 53) ve onun uğrunda ölen Sokrates'le, *Kanunlar*'ı yazan Platon üstüne bu görüşün savunulmaya kalkışıldığını hiç görmedim.

Burnet ve Taylor, *Devlet*'in Platonik değil, Sokratik olduğu kamama bağlandıkları ve *Devlet*'in de, Platonik *Devlet Adamı* ile *Kanunlar*'dan hafifçe daha anti-demokratik olduğu söylenebileceği için, bu acayip görüşü tutmaktadırlar. Fakat, *Devlet*'le *Devlet Adamı* ve *Kanunlar*'ın arasındaki farklar, gerçekten pek hafiftir – hele *Kanunlar*'ın yalnızca ilk kitapları değil, sonuncuları da göz önünde tutulursa; aslında, doktrince anlaşma, en azından on, belki de otuz ya da daha çok yılın ayırdığı, mizaç ve üslupça da birbirlerine hiç benzemeyen iki kitap arasında bulunması beklenebileceğinden çok daha sıkıdır (*Kanunlar*'ın ve *Devlet*'in doktrinleri arasındaki özdeşliği değilse bile, benzerliği gösteren Bölüm 4/Not 6'ya ve bu kitaptaki daha birçok yere bakınız). *Devlet*'le *Kanunlar*'ın her ikisinin de Platonik olduklarını kabul etmekte en küçük bir iç güçlük yoktur; fakat Burnet'in ve Taylor'ın, kendileri kabul ettikleri gibi, teorilerinin Platon'dan daha büyük bir düşmanı olduğu sonucuna götürmesi, yalnızca *Savunma* ve Kriton'un değil, *Devlet*'in de Sokratik olduğu görüşlerinin saçmalığını değilse de, güçlüğünü ortaya koymaktadır. Bütün bu sorunlar için, ayrıca bkz. gelecek not ve aşağıda Ek III, B (2).

56. *(186c)* Bu cümleyle, Platon'un adâlet teorisinin tarihî rolü (Otuzların ahlâkça başarısızlıkları için, karş. Ksenophon, Hellenika, II, 4, 40-42) ve özellikle, *Devlet*'in başlıca siyasal doktrinleri üstüne yaptığım yorumu özetlemeye çalıştığımı söylemem gerekmez bile; bu yorum, ilk diyaloglar, özellikle *Gorgias* ve *Devlet* arasında görülen çelişkileri, Sokrates'in ve Platon'un sonraki görüşlerinin arasındaki temel farktan ileri geldiğini önererek açıklamaya uğraşmaktadır. Çoğucası *Sokrates Sorunu* denilen bu sorunun büyük önemi, benim burada uzun ve kısmen metodolojik bir tartışmaya girmemi bağışlatabilir.

(1) Sokrates Sorununun eski çözümü, Platon diyaloglarının –Sokrates'in baş konuşmacılık ettiği, *Phaidon ve Devlet* gibi birçoklarını da içine alan– çoğunluğunun Platonik olmalarına karşılık, bu diyaloglardan bir grubun da, özellikle *Savunma ve Kriton*'un Sokratik (yani, esas itibariyle tarihteki gerçeklere uygun ve zaten o niyetle yazılmış) olduğunu varsayıyordu. Eski otoriteler bu görüşü, sık sık bir "bağımsız tanık"a, Ksenophon'a başvurarak ve bir yandan Ksenophon'un Sokrates'iyle "Sokratik" diyaloglar grubunun Sokrates'i arasındaki benzerliklere, bir yandan da Ksenophon'un Sokrates'iyle Platonik diyaloglar grubunun Sokrates'i arasmdaki benzemezliklere işaret ederek destekliyorlardı. Daha özellikle, metafizik Formlar ya da İdealar teorisi çoğucası Platonik sayılıyordu.

(2) Bu görüşe, (A. E. Taylor'ın desteklediği J. Burnet'ten bir saldın geldi. Burnet, –benim taktığım adla– "eski çözüm"ün dayandığı kanıtlamaya, inandırıcı-değil ve kısırdöngüsel diye karşı çıkıyordu. Onca, salt içlerinde Formlar Teorisi daha az belirgin diye bir grup diyalogu seçmek; sonra da, Formlar Teorisinin Sokrates'in değil, Platon'un bulgusu olduğunu söylemek, sağlam bir şey değildir. Ksenophon'un bağımsız bir tanık olduğunu iddia etmek de, sağlam bir şey değildir; çünkü, onun bağımsızlığına inanmak için elimizde hiçbir neden bulunmadığı gibi, *Memorabilia*'yı yazmaya başladığı zaman, Platon'un birçok diyalogunu okumuş olduğuna inanmak için de iyi nedenlerimiz vardır. Burnet, *Platon'un ne yazmışsa, gerçekten onu kastetmiş olacağı* ve Sokrates'e belli bir doktrini açıklatınca da, bu doktrinin Sokrates'in öğretisi bakımından karakteristik olduğuna hem kendi inanmış hem de okuyucularının inanmalarını istemiş olmak gerekeceği varsayımından hareket etmeliyiz, demektedir.

(3) Burnet'in Sokrates Sorunu hakkındaki görüşleri, bana tutulmaz görünmekle birlikte, son derece değerli ve uyarıcı olmuşlardır. Bu çeşitten cesurca bir teori, yanlış olsa bile, her zaman ilerleme demektir ve Burnet'in kitapları, ilgilendiği konu üstüne cesurca ve hep uylaşıma-aykırı görüşlerle doludur. Tarih konuları her zaman bir basmakalıplaşma eğilimi gösterdikleri için, Burnet'in tutumunun değeri daha da büyüktür. Fakat, parlak ve cesur teorilerinden ötürü Burnet'e ne denli hayran olsam ve yararlı etkilerini de ne denli beğensem, elimdeki belgelere bakarak, bu teorilerin tutulabileceğine kendimi bir türlü inandıramıyorum. O çok değerli heyecanı içinde, Burnet, sanıyorum ki, kendi düşüncelerine karşı yeterince eleştirici olamamıştır. Başkalarının bu düşünceleri eleştirmeyi gerekli bulmaları, ondandır.

Sokrates Sorunuyla ilgili olarak, ben başka birçoklarıyla birlikte, "eski çözüm" dediğim şeyin temelinde doğruluğuna inanıyorum. Bu görüş son zamanlarda, Burnet ve Taylor'a karşı özellikle G. C. Field (*Plato and His Contemporaries*, 1930) ve A. K. Rogers (*The Socratic Problem*, 1933) tarafından pek güzel savunulmuş olup, daha birçok bilginler de, buna bağlanmış görünmektedirler. Şimdiye değin önerilmemiş kanıtlar bana inandırıcı görünmekle birlikte, bu kitabın bazı sonuçlarını kullanarak onlara birtakım ekle-

meler yapabilirim, sanıyorum. Fakat, Burnet'i eleştirmeye girişmeden önce, belirtmeliyiz ki, metotla ilgili şu ilkeyi sezinlememizi borçlu olduğumuz kaynak, Burnet'tir: *Platon'un hme sağladığı kanıtlar, elimizdeki yegâne birinci sınıf kanıtlardır*, bütün ötekiler ikinci derecede kalırlar. (Burnet, bu ilkeyi Ksenophon'a uygulamıştır; ama biz, Sokrates'in *Savunma*'da kanıtlarını reddettiği Aristophanes'e de uygulamalıyız; aşağıda (5)'e bakınız).

(4) Burnet, kendi metotunu, "Platon ne söylemişse, gerçekten onu demek istemiş olacağı"nı varsaymak diye açıklamaktadır. Bu metodolojik ilkeye göre, Platon'un "Sokrates"i, *tarihteki Sokrates'in bir portresi* olmak niyetiyle çizilmiştir. (Karş. *Greek Philosophy*, I, 128, 212 vd. ve s. 349-350'deki not; ayrıca karş. Taylor, *Socrates*, 14 vd., 32 vd., 153). Burnet'in metodolojik ilkesinin, sağlam bir çıkış noktası olduğunu kabul ederim. Fakat (5)'te göstermeye çalışacağım ki, olaylar, Burnet'le Taylor da dâhil *herkesi* çok geçmeden teslim olmaya zorlayacak biçimdedir. Burnet'le Taylor da, bütün ötekiler gibi, Platon'un söylediklerini *yorumlamak* zorunda kalmışlardır. Fakat, başkalarının bunun bilincine varıp, kendi yorumlarında dikkatli ve eleştirici olmalarına karşılık; Platon'u yorumlamadıkları, yalnızca o ne diyorsa kabul ettikleri inancına sarılıp kalanların, yaptıkları yorumları eleştirici gözlerle incelemeyi kendileri için olanaksız kılmaları kaçınılmaz bir şeydir.

(5) Burnet'in metodolojisini uygulatmayan, onu ve bütün başkalarım Platon'un ne dediğini yorumlamaya zorlayan olgular, doğaldır ki, Platon'un yaptığı sözümona Sokrates portresindeki çelişkilerdir. Elimizde Platon'un gösterdiği kanıtlardan daha iyisinin bulunmadığı ilkesini kabul etsek bile onun yazılarındaki iç çelişkiler yüzünden, sözlerini olduğu gibi almamaya va "gerçekten kastettiğini söyledi" varsayımından vazgeçmeye zorlanırız. Bir tanık, kendi kendisiyle çelişkiye düşerse, elimizdeki en iyi tanık o olsa bile, onun tanıklığını yorumlamadan kabul edemeyiz. Önce, bu gibi çelişkilerden yalnız üç örnek vereceğim:

(a) *Savunma*'nın Sokrates'i, doğa felsefesiyle ilgilenmediğini (ve dolayısıyla bir Pythagorasçı olmadığını), çok izleyici bir biçimde üç kes: (18b/c; 19c/d; 23d) yineler: "Ben, bu gibi şeyler hakkında, ne çok ne az, hiçbir şey bilmem" der (19c). "Atinalılar, benim böyle şeylerle" (yani, doğa üstüne kurgularla) "hiçbir ilgim yoktur." Sokrates, mahkemede hazır bulunan birçoklarının, bu sözünün doğruluğuna tanıklık edebileceklerini öne sürmektedir; onu konuşurken dinlemişlerdir, fakat doğa felsefesi sorunları üstünde –ne az ne çok– konuştuğunu işiten olmamıştır. (*Savunma* 19c/d). Öte yandan, elimizde- (a) *Phaidon* (karş. özellikle, *Savunma*'dan pasajlara değinen 108d vd). ile *Devlet* vardır. Bu diyaloglarda, *Sokrates*, Pythagorasçı bir "doğa" filozofu olarak görünür; o kadar ki, Burnet'le Taylor, Sokrates'in aslında, Pythagorasçı düşünce okulunun ileri gelen bir üyesi olduğunu söyleyebilirler. (Karş. Pythagorasçılar için "tartışmaları... hep doğa üstünedir" diyen Aristoteles, bkz. *Metafizik*, 989b'nin sonu).

Şimdi ben (a) ile (a)'nın birbiriyle apaçık çeliştiklerini ve *Devlet*'teki olayların geçtiği tarihin, *Savunma*'nınkinden önce, *Phaidon*'unkinin de sonra oluşunun bu durumu büsbütün kötüleştirdiğini söylüyorum. Öyle ki, *Sokrates*'in ya ömrünün son yıllarında (*Devlet*'le *Savunma* arasında) Pythagorasçılıktan caydığını ya da ömrünün son ayında Pythagorasçı olduğunu varsaymak bile, (a) ile (a')'yı bağdaştırmaya yetmemektedir.

Ben, herhangi bir varsayım ya da yorumla bu çelişkiden kurtulma yolu bulunamazmış gibi bir izlenim yaratmak istemiyorum. Burnet ve Taylor'ın *Savunma*'dan çok *Phaidon*'la *Devlet*'e güvenmek için nedenleri, hatta belki iyi nedenleri olabilir. (Fakat şurasını iyice kavramaları gerekir ki, Platon'un çizdiği portreyi gerçek varsaydıktan sonra, Sokrates'in Savunma'daki doğru-sözlülüğünden kuşkulanmak, onu kellesini kurtarmak için yalan söyleyen biri haline getirmektir). Böyle olmakla birlikte, bu gibi sorunlar, şu anda beni ilgilendirmiyor. Göstermek istediğim nokta, (a)'ya karşı (a')'nın kanıtını kabul etmekle, Burnet ve Taylor'ın "Platon gerçekten söylediğini demek istemiştir" yolundaki temel varsayımlarını terketmek zorunda kaldıkları, yorum yapmaları gerektiğidir.

Fakat bilinçsiz yapılan yorumlar, zorunlu olarak eleştirisizdir; Bürnet ve Taylor'ın Aristophanes'in kanıtını nasıl kullandıkları, bu söze örnek gösterilebilir. Burnet'le Taylor, Sokrates bir doğa filozofu olmasaydı, Aristophanes'in sataşmalarının anlamsız olacağını düşünmüşlerdir. Fakat, gerçek şudur ki, Sokrates (ben her zaman, Burnet ve Taylor'la birlikte, Savunma'nın tarihteki gerçeğe uygunluğunu kabul ediyorum) tam bu itirazın yapılacağını önceden görmüştür. Savunmasında, yargıçlarını Aristophanes'i tam böyle yorumlamaya karşı uyarmış ve gayet ciddî olarak (*Savunma* 19c vd.; ayrıca bkz: 20c/e) doğa felsefesiyle ne az ne çok, düpedüz hiçbir ilgisi olmadığında ısrar etmiştir. Sokrates bu meselede kendisini gölgelere karşı savaşıyormuş gibi hissetmiştir, geçmişin gölgelerine karşı (*Savunma* 18d/e); fakat biz şimdi, onun geleceğin de gölgelerine karşı savaştığını söyleyebiliriz. Çünkü, hemşehrilerine meydan okuyup, Aristophanes'e inanan ve Sokrates'e yalancı demeye cüret edecek bir kimsenin ortaya çıkmasını isteyince – bir kişi bile gelmemişti. Ve bu olay, birkaç Platoncunun, onun meydan okumasına karşılık vermeyi akıllarına koymalarından 2.300 yıl önceydi.

Bu bağlamda, ilimli bir antî-demokrat olan Aristophanes'in Sokrates'e bir "sofist" diye saldırdığı ye sofistlerden çoğunun demokrat olduğu söylenebilir.

(b) *Savunma*'da (40c vd)., Sokrates kalım (beka) sorununa karşı bir bilinemezcilik tavrı takınır; (b') *Phaidon* ise, başlıca, ruhun ölmezliği üstüne inceden inceye işlenmiş kanıtlardan ibarettir. Bu güçlüğü, Burnet (hazırladığı Phaeda basımı, 1911, s. xiviii vd.'nda) benim için hiç de inandırıcı olmayan. Bir biçimde tartışır. (Karş. Bölüm 7/Not 9 ve bu bölüm/Not 44). Fakat, haklı olsun olmasın, giriştiği bu tartışma, metodolojik ilkesini bir yana atmak ve Platon'un ne dediğini *yorumlamak* zorunda kaldığım kanıtlamaktadır.

(c) *Savunma*'nın Sokrates'i, en bilge kişinin bile bilgeliğinin ne denli az bildiğini kavramaktan ibaret olduğuna ve dolayısıyla, Delphi'deki "kendini bil" sözünün, "sınırlılıklarını bil" diye yorumlanması gerektiğine inanmakta ve içerme yoluyla da, yöneticilerin, başka herkesten çok, kendi sınırlılıklarını bilmeleri gereğini belirtmektedir. Buna benzeyen görüşler, Platon'un öteki gençlik diyaloglarında da bulunabilir. Fakat, *Devtet Adamı*'nın ve *Kanunlar*'ın başlıca konuşucuları, güçlünün bilge olması gerektiği doktrinini açıklamaktadırlar; bilgelikten de, artık kişinin kendi sınırlılıklarını bilmesini değil, diyalektik felsefenin derin sırlarına agâh edilmeyi – Formlar ya da İdealar dünyasının sezilmesin; veya Krallık Siyaset Biliminde eğitilmeyi anlar olmuşlardır. Aynı doktrin, Philebos'ta da, hatta Delphi'deki sözün tartışılmasının bir parçası olarak açıklanmaktadır. (Karş. Bölüm 7/Not 26).

(d) Bu üç açık çelişkiden başka, öyle iki çelişki daha gösterebilirim ki, *Yedinci Mektup*'un sahici olmadığına inananlar tarafından kolaylıkla ihmâl edilebilir, fakat *Yedinci Mektup*'un otantikliğini kabul eden Burnet için, bana kalırsa, yıkıcı niteliktedir. Burnet'in (bu mektuba bakmasak bile tutulamayacak olan; bütün bu soru için karş. Bölüm 3/Not 26 (5)) Formlar Teorisinin Platan'a *değil de* Sokrates'e ait olduğu görüşü, bu mektup 342a vd.'yla çelişmektedir; daha özellikle, *Devlet*'in Sokratik olduğu görüşü de 326a'yla (Karş. Bölüm 7/Not 14). Doğal olarak, bütün bu güçlüklerden kurtulunabilir, fakat ancak yorum yaparak.

(e) Önceki bölümlerde, özellikle Bölüm 6, 7 ve 8'de bir miktar tartıştığımız, bunlara benzeyen, ama aynı zamanda daha ince ve daha önemli birtakım çelişkiler de vardır. Bunların en önemlilerini şöyle özetleyebilirim:

(e_1) İnsanlara, özellikle gençlere karşı tutum, Platon'un çizdiği portrede, Sokrates'in olamayacak bir biçimde değişmektedir. Sokrates, sevdiği, gençlerle özgürce konuşma hakkı uğrunda can vermiştir. Fakat, *Devlet*'te onun, (tıpkı *Kanunlar*'daki –Platon'un kendisi olduğu pek de saklanmayan– Atinalı Yabancı'nın şikâyetçi tutumunu ve bu eserde sık sık ifade edilen insanlığa karşı genel bir güvensizliği andıran) bir yukandan-alma ve güvensizlik tavrı takındığını görüyoruz. (Karş. Bölüm 4/Not 17-18'e götüren metin; Bölüm 7/Not 18-21; ve Bölüm 8/Not 57-58).

(e_2) Sokrates'in doğruluğa ve özgür konuşmaya karşı tavrı hakkında da, böyle şeyler söylenebilir. Sokrates, bunlar için ölmüştür. Ama *Devlet*'te, "Sokrates" yalan söylemeyi savunur; Platonik olduğu kabul edilen *Devlet Adamı*'nda, bir yalan doğru diye savunulur ve *Kanunlar*'da düşünce özgürlüğü, bir Engizisyon kurmakla bastırılır. (Karş. önceki yerler; ayrıca, Bölüm 8/Not 1-23 ve bu bölüm/Not 55).

(e_3) *Savunma*'nın ve daha başka birtakım diyalogların Sokrates'i, entellektüel bakımdan alçakgönüllü bir kişidir; *Phaidon*'da, metafizik kurgularının doğruluğundan emin bir kimseye döner. *Devlet*'te ise, *Devlet Adamı*'nın ve *Kanunlar*'ın taşlaşmış otoriterliğine hayli yakın bir tavır takman dogmacının biridir. (Karş. Bölüm 7/Not 8-14 ve 26'ya götüren metin; Bölüm 8/Nat 15 ve 33; ve bu notta (c)).

(e_4) *Savunma*'nın Sokrates'i bireycidir; insan bireyinin kendi kendine yeterliğine inanır. *Gorgias*'ta da hâlâ bireycidir. *Devlet*'te ise, Platon'un *Kanunlar*'daki durumuna pek benzeyen bir radikal kolektivist olur. (Karş. Bölüm 5/Not 25 ve 35; Bölüm 6/Not 26, 32, 36 ve 48-54'e götüren metin; Bölüm 8/Not 15 ve 33; ve bu notta (c)).

(e_5) Sokrates'in eşitlikçiliği için de, yine benzer şeyler söyleyebiliriz. *Menon*'da bir kölenin bütün insanların genel zekâsından pay aldığını ve salt matematik bile öğrenebileceğini kabul eder. *Gorgias*'ta eşitlikçi adâlet teorisini savunur. Fakat, *Devlet*'te işçileri ve köleleri hakir görür, eşitlikçiliğe de, Platon'un *Timaios* ve *Kanunlar*'da olduğu kadar karşıdır. (Karş. (e4)'te işaret edilen parçalar; ayrıca, Bölüm 4/Not 18 ve 29; Bölüm 7/Not 10; ve *Timaios* 51 e'nin aktarıldığı Bölüm 8/Not 50 (3)).

(e_6) *Savunma*'nın ve *Kriton*'un *Sokrates*'i Atina demokrasisine sadıktır. *Menon*'da ve *Gorgias*'ta (karş. bu bölüm/Not 45) hasımca bir eleştirinin belirtileri vardır; *Devlet*'te (ve sanırım, *Meneksenos*'ta) demokrasinin açık bir düşmanıdır; Platon, *Devlet Adamı*'nda ve *Kanunlar*'ın baş taraflarında daha çekingen konuşmakla birlikte, Kanunlar'ın son "bölümlerindeki siyasal eğilimleri, teslim etmek gerekir ki, (karş. Bölüm 6/Not 32'ye götüren metin) *Devlet*'in Sokrates'inin siyasal eğilimleriyle özdeştir. (Karş. bu bö-

lüm/Not 53 ve 55 ve Bölüm 4/Not 7 ve 14-18).

Bu son noktayı, üstelik şunlarla da destekleyebiliriz: Öyle görünüyor ki, Sokrates, *Savunma*'da yalnızca Atina demokrasisine sadık olmakla kalmamakta, en ateşli öğrencilerinden biri olmuş bulunan Khairephon'un kendilerinden biri olduğuna işaret ederek, doğrudan doğruya demokratik partiye de seslenmektedir. Khairephon'un *Savunma*'da önemli bir yeri vardır; çünkü Kâhine gitmekle, Sokrates'in yaşamının görevini bulmasına ve böylelikle de, sonunda Sokrates'in Demos'la uzlaşmayı kabul etmemesine o aracılık etmiştir. Sokrates, Khairephon'un yalnızca kendi dostu değil, halkın da dostu olduğunu, onunla sürgünlüğünü paylaştığını ve birlikte geri döndüğünü (olasılıkla, Otuzlara karşı savaşa katılmıştı) ısrarla belirterek bu önemli kişiyi sözüne ortak eder (*Savunma* 20e/21a); yani, Sokrates savunmasının baş tanığı olarak coşkun bir demokratı seçmektedir. (Khairephon'un eğilimleri hakkında, Aristophanes, *Bulutlar*, 104, 501 vd.'nda olduğu gibi bağımsız birtakım belgelemeler de bulunabilir. Khairephon'un *Kharmides*'te ortaya çıkarılması da, bir çeşit denge yaratmak amacıyla yapılmış olabilir; aksi takdirde Kritias'la Kharmides'in ağır basmaları, diyalogun Otuzlar yanlısı bir bildiri olduğu izlenimini yaratabilirdi). Sokrates demokratik partinin etkin bir üyesiyle yakınlığı üstünde niçin ısrar etmiştir? Bunun yalnızca, yargıçlarını daha insaflı olmaya çekmek için başvurulmuş özel bir yaltaklanma olabileceğini kabul edemeyiz: Savunmasının bütün ruhu, böyle bir varsayıma karşı koyar. En akla yakın varsayım, Sokrates'in demokratların kampında öğrencileri olduğuna işaret ederek, (zaten dolaylı yoldan yapılan) aristokratik partinin bir izleyicisi ve tiranların bir öğretmeni olduğu suçlamasını, içerme yoluyla reddetmek istemiş olmasıdır. Sokrates'in demokratların davasına karşı gerçekten sempati duymadan, demokratların bir önderiyle dostluk etmesi varsayımı, *Savunma*'nın ruhuna aykırı düşmektedir. Demokratik yasallığa inancını belirttiği ve Otuzları hiç de bulanık olmayan terimlerle kınadığı parçadan (*Savunma* 32b/d) da, aynı sonuç çıkarılmak gerekir.

(6) Bizi Platon diyaloglarının tarihî gerçeğe büsbütün uygun olmadıklarını varsaymaya zorlayan, yine düpedüz bu diyalogların iç kanıtıdır. Onun içindir ki, deneme ve yanılma metotunu kullanmakla, belgelerle eleştirili olarak karşılaşılabileceğimiz teorileri öne sürerek, bu kanıtı yorumlamaya çalışmamız gerekir. Şimdi, *Savunma*'nın esas itibariyle tarihî gerçeğe uygunluğuna inanmak için, birçok kimsenin pek iyi bildiği hayli önemli bir kamusal olayı anlatan tek diyalog olması gibi çok sağlam bir nedenimiz vardır. Öte yandan, Kanunlar'ın (kuşkulu *Epinomis* bir yana) Platon'un en son eseri ve özdenlikle Platonik olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla, diyalogların *Savunma*'nın eğilimlerine uygun oldukları ölçüde tarihî gerçeğe uygun ya da Sokratik ve bu eğilimlerle çeliştikleri ölçüde de Platonik olduklarını varsaymak, en basit yolu seçmektir. (Bu varsayım, bizi hemen hemen, yukarıda Sokrates Sorununun "eski çözüm"ü dediğim duruma geri getirir).

Yukarıda (e1)'den (e6)'ya kadar saydığımız eğilimleri göz önünde tutarsak, diyaloglardan en önemlilerini kolayca öyle bir sıraya koyabiliriz ki, bir uçtan ötekine bu eğilimlerden herhangi biri açısından, Sokratik Savunma'yla olan benzerlikleri azalırken, Platonik *Kanunlar*'la olan benzerlikleri artar. Dizi şöyledir:

Savunma ve *Kriton* - *Menon* - *Gorgias* - *Phaidon* - *Devlet* - *Devlet Adamı* - *Timaios* - *Kanunlar*.

Şimdi bu dizinin, diyalogları (e1)'den (e6)'ya kadar sayıları bütün eğilimlere göre sıralanmış olması, kendi içinde, bizim burada Platon'un düşünceleri bakımından bir gelişmeyle karşı karşıya olduğumuz teorisinin bir sağlamasıdır. Fakat, biz bu diziyi tamamıyla bağımsız olarak da belgeleyebiliriz. "Stylometrik" araştırmalar, dizimizin Platon'un bu diyalogları yazdığı kronolojik sıraya uygun olduğunu göstermektedir. Son olarak, bu dizi –hiç değilse, *Timaios*'a kadar– Pythagorasçılıkla (ve Eleacılıkla) gittikçe çoğalan bir ilgi artışını ortaya koymaktadır. Onun için, bu da, Platon'un düşüncesinin gelişiminde bir başka eğilim olmalıdır.

Çok farklı bir kanıt da şudur: Platon'un *Phaidon*'daki tanıklığından biliyoruz ki, Antisthenes, Sokrates'in en samimî arkadaşlarından biriydi ve yine biliyoruz ki, Antisthenes gerçek Sokratik öğretiyi kendisinin sürdürdüğü iddiasındaydı. Antisthenes'in *Devlet*'teki Sokrates'in bir dostu olabileceğine inanmak zordur. Dolayısıyla, Antisthenes ile Platon'un öğretileri için ortak bir çıkış noktası bulmamız gerekir; nitekim bu ortak noktayı da, *Savunma* ile *Kriton*'daki Sokrates'ten ve *Menon*, *Gorgias* ve *Phaidon*'daki "Sokrates"in ağzından açıklanan bazı doktrinlerde buluyoruz.

Bu kanıtlar, Platon'un (*Alkibiades I* ya da *Theages* veya *Mektuplar* gibi) ciddî bir şekilde şüphe edilmiş olan herhangi bir eserinden tamamıyla bağımsızdır..Ksenophon'un tanıklığından da bağımsızdır. Sadece, Platon'un en ünlü diyaloglarından bazılarındaki iç kanıtlara dayanmaktadır. Fakat, bu gibi ikinci dereceden kanıtlara da uygundur – özellikle, Platon'un kendi zihin gelişmesinin bir tablosunu çizerken (325 vd)., *Devlet*'in kilit parçasını, apaçık kendisinin esas buluşu diye andığı *Yedinci Mektup*'taki şu sözlerine: "... ya tam ve gerçek filozoflar soyu siyasal iktidarı almazsa, ya da şehirlerin hükümdarları, Tanrı'nın lütfuyla gerçekten filozof olmazsa... insan ırkının başına çöken belâdan kurtulamayacağını belirtmek

zorunda kalmıştım." (326a; karş. Bölüm 7/Not 14 ve bu notta yukarıda (d).) Ben, Burnet gibi, *Devlet*'in esas doktrininin Sokrates'in değil de, Platon'un olduğunu kabul etmeden, yani, Platon'un *Devlet*'te çizdiği Sokrates portresinin tarihî gerçeğe uygunluğu hayalini terketmeden, bu mektubun nasıl sahici sayılabileceğini bir türlü anlayamıyorum. (Daha fazla kanıt için, karş. örneğin Aristoteles, *Sophis. El.*, 183b7: "Sokrates soru sorar, ama cevap vermezdi; çünkü bilmediğini itiraf ederdi." Bu sözler, *Savunma*'ya uygundur, *Gorgias*'a zor uyar, *Phaidon*'la *Devlet*'e ise kesinlikle uymaz. Ayrıca bkz., Aristoteles'in, Field, (*op. cit*). tarafından pek güzel tartışılan, İdealar teorisinin tarihî üstüne ünlü açıklaması; karş. Bölüm 3/Not 26).

(7) Bu nitelikteki kanıtlara karşı,. Burnet'le Taylor'ın kullandıkları tip kanıtın pek ağırlığı olamaz. Şu, bir örnektir: Platon'un siyasette Sokrates'ten daha ılımlı, Platon'un ailesinin de bir hayli liberalimsi ["Whiggish"] olduğu görüşünü desteklemek için, Burnet, Platon'un ailesinde "Demos" [Halk] adını taşıyan biri bulunduğu kanıtını kullanmaktadır. (Karş. *Gorgias* 481d, 513b. – Ancak burada adı geçen Demos'un babası Pyrilampes'in, gerçekten de –*Kharmides* 158a ve *Parmenides* 126b'de anılan Platon'un amcası veya dayısı ve üvey babası Pyrilampes' le özdeşliği, yani Demos'un Platon'la hısımlığı mümkün olmakla birlikte kesin değildir). Hem sorarım: Platon'un iki tiran dayısının tarihte kayıtlı işleri karşısında; Kritias'ın (Burnet dedesine yakıştırmakta haklıysa bile, –değil ya– yine de aile içinde kalan) elimizdeki siyasal fragmentleri karşısında (Burnet, *Greek Philosophy*, I, 338/Not 1'i, tiran Kritias'ın ozanlık yeteneklerinin söz konusu edildiği *Kharmides* 157e ve 162d ile karşılaştırınız); Kritias'ın babasının Dört Yüzler Oligarşisinde olması karşısında (*Lys.*, 12, 66); ve Platon'un ailesiyle gurur duymasını yalnızca demokrasi-aleyhtarı değil, aynı zamanda Atina-aleyhtarı eğilimlerle de birleştiren kendi yazdıkları karşısında, bunun ne ağırlığı olabilir ki? (Karş. *Timaios* 20a'da yaşlı Dionysios'un kayınbabası Sicilyalı Hermokrates gibi bir Atina düşmanının övülüşü). Burnet'nin önerdiği kanıtın amacı, doğal olarak, *Devlet*'in Sokratikliği teorisine güç kazandırmaktadır. Kötü metotun bir başka örneği de, *Phaidon*'un Sokratik olduğu görüşünü savunan Taylor'dan alınabilir (*Socrates*, s. 148 vd., Not 1, ayrıca karş. 162; karş. bu kitapta Bölüm 7/ Not 9): "*Phaidon*'da [72e]... 'öğrenme yalnızca tanımdır' doktrini için, Simmias" (Taylor'ın kalem sürçmesi, 'konuşan Kebes'tir) "açıkça Sokrates'e bu, *senin* hep tekrarladığın doktrin" der. *Phaidon*'u koskocaman ve affedilmez bir mistifikasyon saymaya yanaşmadıkça, bu söz bana teorinin gerçekten Sokrates'e ait olduğunu kanıtlar gibi geliyor." (Benzer bir kanıtlama için, bkz. Burnet'in *Phaedo* basımı, s. xii, bölüm ii'nin sonu). Taylor'ın iddiası üstüne şunları söylemek istiyorum: (a) Platon'un bu cümleyi yazarken kendisini bir tarihçi diye gördüğü varsayılmaktadır, aksi takdirde bu sözü "koskocaman ve affedilmez bir mistifikasyon" sayılmazdı; bir başka deyişle, Taylor'ın teorisinin en kuşkulu ve en özlü noktası bir varsayımdan ibarettir, (b) Fakat (sanmıyorum ya), Platon kendisini bir tarihçi diye görmüş olsa bile, "koskocaman... vb." ifadesi çok ağırdır. "Senin"i italik harflerle yazan, Platon değil, Taylor'dır. Platon, sadece diyalogun okuyucularının bu teoriye aşina olduklarını varsayacağına işaret etmek istemiş olabilir. Yahut da niyeti, *Menon*'a ve dolayısıyla kendisine gönderme yapmaktır. (*Phaidon* 73a vd.'ndaki geometri şekillerine değinme karşısında, bu son açıklama, hemen kesinlikle doğrudur sanıyorum). Veya şu ya da bu nedenden ötürü, kalemi sürçmüş olabilir. Bu gibi şeyler olur, tarihçilere bile olur. Burnet, örneğin, Sokrates'in Pythagorasçılığını açıklayacaktır; bunun için Parmenides'i Ksenophanes'in öğrencisi olmak yerine, Pythagorasçı yapar ve Ksenophanes için şöyle der (*Greek Philosophy*, I, 64): "Onun Elea okulunu kurduğu hikâyesi, anlaşılıyor ki, Platon'un –Homeros'un da Herakleitosçu olduğunu kanıtlayacak– sakalı bir sözünden çıkmıştır." Bu cümleye şu dipnotunu da ekler: "Platon, *Sofist* 242d. Bkz. *Early Greek Philosophy*², s. 140." Şimdi ben, bir tarihçinin kaleminden çıkmış olan bu önermenin, şu üç şeyi açıkça içerdiğini sanıyorum: (1) Platon'un Ksenophanes'e değindiği parça sakalıdır, yani ciddî değildir; (2) bu şakanın sakalığı, Homeros'a yapılan göndermeden anlaşılmaktadır; (3) çünkü Homeros, Herakleitos'tan çok daha önce yaşadığı için, Homeros'un Herakleitosçu olduğunu söylemek, besbelli açık bir şakadır. Fakat, gelgelelim, içerilen bu yargılardan hiçbiri doğru değildir. Çünkü (1) *Sofist*'teki Ksenophanes'e değinen parça (242d) sakalı falan değildir. Burnet kendisi, *Early Greek Philosophy*'sinin metodolojik ekinde bu parçayı, içinde önemli ve değerli tarihî bilgiler taşıyor diye salık verir; (2) burada, Homeros'un adı geçmez bile; (3) Homeros'a değinen ve Burnet'in *Greek Philosophy*, I'de *Sofist* 242'ye karıştırdığı (yanlışlık *Early Greek Philosophy*²'de değildir) bir başka parça da (*Theaitetos* 179d/e; karş. 152d/e, 160d) Ksenophanes'ten söz etmediği gibi, Homeros'a da Herakleitosçu demez, tersini söyler – yani, Herakleitos'un bazı düşüncelerinin Homeros kadar eski olduğunu (bu da, doğal olarak, pek şaka sayılmaz). Bu yanlış anlamalar, yanlış yorumlamalar, yanlış aktarmalar yığını, Burnet gibi gerçekten büyük bir tarihçinin tarih üstüne bir tek sözünde bulunmaktadır. Bundan, böyle şeylerin olabileceğini, en iyi tarihçilerde bile olabileceğini öğrenmemiz gerekir: Bütün insanlar yanılabilirler. (Bu çeşit yanılabilirliğin daha ciddî bir örneği, Bölüm 3/Not 26 (5)'te tartışılan hatadır). Fakat gerçek böyleyse, sorarım o zaman, (edebi diyaloglarının günün birinde tarih belgesi diye ele alınacağını belki de hiç düşünmemiz olan) Platon'un bir sözünde nispeten küçük bir yanlışlık bulunabileceğine olasılık tanımamak ya da böyle bir yanlışlığın

"koskocaman ve affedilmez bir mistifikasyon" sayılacağını iddia etmek doğru olur mu?

(8) Bu tartışmalarda rol oynayan Platon diyaloglarının kronolojik sırası, burada, Lutoslawski'nin (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897) stylo-metrik dizisindekiyle hemen aynı kabul edilmiştir. Bu kitabın metninde rol oynayan diyalogların bir listesi de, Bölüm 3/Not 5'te bulunabilir. Bu liste öyle düzenlenmiştir ki, tarih belirsizliği, gruplar arasında olmaktan çok, her grubun içinde vardır. Stylometrik sıradan küçük bir sapma, içeriği dolayısıyla bana olasılıkla Kriton'dan daha sonra yazılmış gibi görünen (bu bölüm/Not 60'a götüren metinde tartıştığımız) Euthyphron'un yeriyle ilgilidir; fakat bu noktanın da önemi küçüktür. (Karş. ayrıca bu bölüm/Not 47).

57. *(187a) İkinci Mektup*'ta ünlü ve hayli şaşırtıcı bir parça vardır (314c): "Platon'un hiçbir yazısı olmamıştır, olmayacaktır da. Onun adıyla bilinen şeyler, gençleştirilmiş ve güzelleştirilmiş olarak Sokrates'e aittir." Bu şaşırtıcı sözün en akla yakın çözümü, bütün mektubun değilse bile bu parçanın düzmece olmasıdır. (Karş. Field, *Plato and His Contemporaries*, 200 vd.: Burada, mektuptan ve özellikle "312d/313c arasında ve olasılıkla 314c'ye kadar" olan parçalardan kuşkulanmak için ne gibi nedenler bulunduğunun iyi bir özeti yapılmaktadır; 314c'yle ilgili olarak bir başka neden de, belki düzmecinin Bölüm 8/Not 32'de aktarılan *Yedinci Mektup* 341b/c'deki buna bir miktar benzeyen bir söze değinmek ya da onun bir yorumunu vermek istemiş olabileceğidir. Fakat, bir an için Burnet'le birlikte (*Greek Philosophy*, I, 212) bu parçanın sahici olduğunu varsayarsak, o zaman "gençleştirilmiş ve güzelleştirilmiş olarak" sözü, besbelli zor bir soran olur – hele, Sokrates bütün Platon diyaloglarında yaşlı ve çirkin olarak sunulduğu için (tek) ayrık *Parmenides*'tir, ama orada da genç olmakla birlikte, pek yakışıklı sayılamaz) bu söz mecazî olmayan bir anlamda da alınamayacağına göre. Sahici ise, olsa olsa, Platon'un Sokrates'i tarihî gerçeğe uygun olarak değil de, kasten idealleştirilmiş bir biçimde anlattığı anlamına gelebilir: Böylelikle, Platon'un Sokrates'i genç ve yakışıklı bir aristokrat (besbelli Platon'un kendisi) olarak yeniden yorumladığının bilincinde olması ise, bizim yorumumuza pek güzel uyar. (Ayrıca karş. Bölüm 4/Not 11 (2), Bölüm 6/Not 20 (1) ve Bölüm 8/Not 50 (3).)

58. *(187b)* Bu sözleri, Davies ile Vaughan'ın İngilizce *Devlet* çevirilerine yazdıkları girişin ilk paragrafından aktarıyorum. Karş. Grossman, *Plato To-Day*, 96.

59. *(187c)* (1) Platon'un ruhundaki "bölünme" ya da "ikilik", onun eserlerinin, özellikle *Devlet*'in insanda bıraktığı en derin izlenimlerden biridir. Ancak hayvanlık güdüleri üstünde aklının hükümranlığını ya da kendi özdenetimini sağlamak için ağır bir mücadele geçiren bir kimse, bu noktayı Platon'un yaptığı gibi belirgin olarak koyabilirdi; karş. Bölüm 5/Not 34'te değinilen, özellikle –olasılıkla Orphik. kaynaklı olan– insanın içindeki hayvan hikâyesi (*Devlet* 588c) ve Bölüm 3/Not 15 (1) – (4), 17 ve 19'da anılan parçalar – bütün bunlarla, psikanalitik doktrinler arasında şaşırtıcı bir benzerlik olduğu göze çarptıktan başka, bunların aynı zamanda güçlü içe-atma [*repression*] belirtileri oldukları da söylenebilir. (Ayrıca, bkz. âdeta Oedipos Kompleksi doktrininin serimlenmesi gibi görünen Kitap IX'un başlan: 571d ve 575a. *Devlet* 548e/549d, Platon'un annesine karşı tavrını belki biraz aydınlatmaktadır; hele söz konusu oğul; 548e'de kardeşi Glaukon'la özdeşleştirilince.

Platon'un içindeki çatışmaların yetkin bir anlatımı ve onun iktidar iradesi üstüne psikolojik bir çözümleme girişimi, H. Kelsen (*The American Imago*, cilt 3, 1942, s. 1-110) ile Werner Fite (*The Platonic Legend*, 1939) tarafından yapılmıştır.*

Platon'un birlik, uyum ve birliktelik için duyduğu özlem ve tutkulardan, onun kendisinin birliksiz ve uyumsuz olduğuna hükmedebileceğimiz! kabule yanaşmayan Platonculara, bu tartışma biçimini Platon'un icat ettiği hatırlatılmalıdır. (Karş. Sokrates'in, seven ya da tutkuyla isteyen hakkında, sevdiğine ve tutkuyla istediğine sahip olmadığı çıkarsamasını yapmanın olası değil, zorunlu olduğunu söylediği *Şölen* 200a vd).

Benim, Platon'un *ruh üstüne siyasal teorisi* dediğim şey (Bölüm 5/Not 32'ye götüren metine de bakınız), yani ruhun sınıf-ayrımlı topluma göre bölünmesi, uzun süre psikolojilerin temeli olarak kalmıştır. Psikanalizin de temeli budur. Freud'un teorisine göre, Platon'un ruhun egemen bölümü dediği şey tiranlığını bir "sansür"le yürütmeye çalışır, toplumdaki alt-dünyaya karşılık olan proleterce âsi hayvanlık güdüleri ise, gerçekte gizli bir diktatörlük sürdürürler, çünkü sözde yöneticinin güdeceği politikayı onlar belirlerler. – Herakleitos'un "akış" ve "savaş"ından beri, çevremizdeki fizik dünyayı (ve kendimizi) kavramak için yorumlamakta kullandığımız teoriler, benzetmeler ve semboller, toplumsal yaşantı alanından kuvvetle etkilenmişlerdir. Yalnızca, Darwin'in, Malthus'un etkisi altında, toplumsal yarışma teorisini benimsediğini anmakla yetineceğim.

(2) Burada, kapalı ve açık toplumla ilişkisi açısından, mistiklik ve uygarlığın bunalımı üstüne birkaç söz eklemek faydalı olabilir.

McTaggart'ın, ustalıklı *Mysticism* incelemesinde gösterdiği gibi (karş. *Philosophical Studies*, derleyen: S. V. Keeling, 1934, özellikle s. 47 vd)., mistikliğin temel düşünceleri ikidir; (a) mistik birlik doktrini, yani gerçeklikler dünyasında bizim alelâde yaşantı dünyasında gördüğümüzden daha büyük bir birlik olduğunun kabul edilmesi ve (b) *mistik sezgi* doktrini, yani, "bileni bilinenle", alelâde,bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkiden "daha yakın ve daha doğrudan bir ilişki içine sokan" bir bilme yolu olduğunun kabul edilmesi, McTaggart (s. 48'de) haklı olarak demektedir ki, mistik sezgi "mistik birliğin bir örneği" olduğu için, "bu iki nitelikten daha temel olanı, mistik birliktir." Biz daha az temel olan üçüncü bir nitelik ekleyebiliriz: (c) mistik sevgi, bu da mistik birlik ile mistik sezginin bir örneğidir.

Şurası ilginçtir ki (McTaggart bunu görmemiştir), Yunan Felsefesinin tarihinde mistiklik doktrini i önce bütüncül "bir" doktriniyle açıkça Parmenides bulmuştur (karş. bu bölüm/Not 41); sonra, (Parmenides'te hemen ilk başlangıçlar halinde olan) tanrılık şeyin mistik sezgisi ve paylaşılması yolunda inceden inceye işlenmiş bir doktrin (karş. Bölüm 8) ekleyen Platon gelir; sonra da Aristoteles, örneğin *De Anima* 425b30 vd.: "Etken işitme ve etken ses, birleşirler"; 430a20 ve 431a1: "Etken bilgi konusuyla özdeştir" (ayrıca, bkz. *De Anima* 404bl6 ve *Metafizik* 1072b20 ve 1075a2; karş. Platon, *Timaios* 45b/c, 47a/d; *Menon* 81a vd; *Phaidon* 79d); en sonunda da, Platon'da (örneğin, bütüncüllük ve filozofun tanrılık gerçeği paylaşması doktrinleriyle yakından ilişkili olan, *Devlet* 47S vd.'ndaki filozofun gerçeği *sevdiği* doktrininde) ancak bir başlangıcın bulunabileceği, mistik sevgi doktrinini işleyip geliştiren Yeni-Platoncular vardır.

Bu olguların ve yaptığımız tarih çözümlemesinin ışığı altında, mistikliği kapalı toplumun çöküşünün doğurduğu tipik tepkilerden biri olarak yorumluyoruz – *kaynağında*, açık topluma karşı yönelen ve kabileci birliğin içinde kendisini değişmez bir gerçekçilik gibi gösterdiği, bir cennet rüyasına kaçış diye tanımlanabilecek bir tepki.

Bu yorum, Bergson'un *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı kitabındaki görüşle taban tabana çatışır; çünkü, Bergson kapalı toplumdan açığına sıçrayışı, mistikliğin yaptığını söylemektedir.

Fakat (Jacob Viner'in bana bir mektubunda büyük bir nezaketle işaret ettiği gibi) şurasını da, doğallıkla kabul etmek gerekir ki, mistiklik herhangi bir siyasal yönde işleyecek yetenektedir; açık toplumun havarileri arasında bile, mistiklerin ve mistikliğin temsilcileri vardır. Kuşkusuz, yalnızca Platon'u değil, Sokrates'i de esinleyen, daha iyi, daha az bölünmüş bir dünyanın mistik ilhamı olmuştur. *

Ondokuzuncu yüzyılda, özellikle Hegel'de ve Bergson'da, değişimi göklere çıkarmasıyla, Parmenides'in ve Platon'un değişimden nefretiyle tam bir karşıtlık içinde görünen, *evrimci bir mistiklik* buluyoruz. Böyle olmakla birlikte, mistikliğin bu iki türünün ardındaki yaşantı, her ikisinde de değişim üstünde fazlasıyla ısrar edilmesinin gösterdiği gibi, aynıdır. Her ikisi de, ürkütücü toplumsal değişim yaşantısının yarattığı tepkilerdir; biri, değişimin durdurulabileceği umuduyla birliktedir; ötekiyse, değişimin gerçek, öz ve iyi bir şey diye hayli histerik (ve kuşkusuz, ikircikli) bir biçimde kabulüyle birliktedir. – Karş, ayrıca Bölüm 11/ Not 32-33, Bölüm 12/Not 36, Bölüm 24/Not 4, 6, 29, 32 ve 58.

60. *(187c)* İlk diyaloglardan olan *Euthyphron*, çoğucası, Sokrates'in dinliliği tanımlama yolunda başarısız bir girişimi diye yorumlanır. *Euthyphron*'un kendisi, tanrıların ne istediğini kesinlikle bilen, yaygın "dindar" tipinin bir karikatürüdür. Sokrates'in "Dinlilik nedir, dinsizlik nedir?" sorusuna şöyle karşılık verir: "Dinlilik, benim yaptığım gibi davranmaktır. Yani, herhangi bir suç işleyeni, baban yahut anan bile olsa, dava etmektir... etmemek ise, dinsizlik olur" (5d/e). *Euthyphron*, kendi babasını bir serfi öldürmekle suçlayarak dava ediyor diye anlatılır. (Grote'nin, *Plato*, I, s. 312'deki notunda aktardığı kanıtlara göre, Attika yasası, bu gibi durumlarda her vatandaşı mahkemeye başvurmaya zorlamaktadır).

61. *(188b) Meneksenos* 235b. Karş. bu bölüm/Not 35 ve Bölüm 6/Not 19'un sonu.

62. *(188c)* Güvenlik istiyorsanız, özgürlüğünüzden vazgeçmeniz gerekeceği savı, özgürlüğe karşı ayaklanmanın demirbaş bir aracı olmuştur. Fakat, bundan daha az doğru bir şey bulunamaz. Doğaldır ki, hayatta mutlak bir güvenlik yoktur. Fakat sağlanabilecek olan güvenlik de, kendi gözümüzü açmamıza ve bu dikkatimizi, bize yardım edecek kurumlarla –yani, (Platoncu dili kullanarak söyleyeyim), sürünün kendi bekçi köpeklerini göz altında bulundurması ve yargılaması için kurulmuş *demokratik kurumlarla* desteklememize bağlıdır.

63. *(189a)* "Çeşitlemeler" ve "düzensizlikler"le, karş. Bölüm 5/Not 39 ve 40'a götüren metinde aktardığımız *Devlet* 547a. Platon'un çoğalma ve doğum kontrolü sorunlarına aklını takması, nüfus artışının etkilerini anlamış olmasıyla belki kısmen açıklanabilir. Gerçekten de (karş. bu bölüm/Not 7'ye götüren metin), "Düşüş", kabile cennetinin yitirilmesi, âdeta insanın "doğal" ya da "aslî" bir kusurundan ileri gelmiştir; yani, doğal üreme oranındaki bir ayar bozukluğundan. Ayrıca karş. Bölüm 5/Not 39 (3) ye Bölüm 4/Not. 34. Bu paragrafta aktarılan bir sonraki parçayla da, karş. *Devlet* 566e ve Bölüm 4/Not 20'ye götüren metin. – Yunan tarihindeki tiranlık dönemini ele alışı çok ustaca olan Crossman (karş. *Plato To-Day*,

27-30) şöyle demektedir: "Böylelikle, Yunan *Devletini* gerçekten yaratan tiranlar olmuştur. Onlar, ilkel aristokrasinin eski kabile örgütünü yıkmışlardır..." (*op. cit.*, 29). Bu nokta, Platon'un tiranlıktan niçin –belki özgürlükten bile daha çok– nefret ettiğini açıklar: Karş. *Devlet* 577c. – (Ancak, bkz. bu bölüm/Not 69). *Devlet*'teki tiranlık üstüne parçalar, özellikle 565-568, tutarlı bir iktidar-politikasının parlak bir çözümlemesidir. Ben, buna, bir *iktidar mantığı*'na doğru ilk girişim demek istiyorum. (Bu terimi, F. A. von Hayek'in salt iktisat teorisindeki *tercih mantığı* deyimine benzeterek seçtim). – İktidar mantığı hayli basittir ve çoğucası, ustalıkla uygulanmıştır. Bunun karşıtı olan siyaset çeşidi ise, kısmen, iktidar-karşıtı siyaset mantığı'nın, yani *özgürlük mantığı*'nın henüz pek anlaşılmış olmaması yüzünden çok daha zordur.

64. *(189b)* Platon'un kadın ve çocukların ortaklaşa olması önerisi de dâhil, siyasal önerileri'nden çoğunun, Perikles çağında "havada" olduğu iyice bilinmektedir. Karş. Adam'ın *Republic* basımı, cilt I, s. 354 vd.'ndaki enfes özeti.

Ve A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940. *

65. *(189b)* Karş. V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, § 1843 (İngilizce çevirisi: *The Mind and Society*, 1935, cilt III, s. 1281); karş. bu parçanın daha tam olarak aktarıldığı, Bölüm 13/Not 1.

66. *(189c)* Karş. Glaukon'un Lykophron'un teorisini anlatışının Karneades (karş. Bölüm 6/Not 54) ve daha sonra, Hobbes üstündeki etkisi. Birçok Marksistin kendilerini "ahlâk-dışı" saymaları da, göz önüne alınacak bir noktadır. Solcular, çoğucası kendi ahlâksızlıklarına inanırlar. (Bu gerçeğe pek uygun olmamakla birlikte, bazen, birçok geri kafalı ahlâkçının dogmatik bir biçimde kendi doğruluklarıyla böbürlenmelerinden daha alçakgönüllü ve daha hoştur).

67. *(190a)* Para, açık toplumun sembollerinden biri olduğu gibi, zorluklarından da biridir. Kuşkusuz, paranın kullanılmasını akıllıca denetlemeyi daha beceremiyoruz; en büyük kötüye-kullanışı da, siyasal iktidar satın alabilmesidir. (Bu gibi kötüye-kullanışların en doğrudan biçimi, köle-pazarı kurumudur; fakat *Devlet* 563b'de tam bu kurum savunulur; karş. Bölüm 4/Not 17; ve Platon, *Kanunlar*'da servetin siyasal etkisine karşı durmaz, karş. Bölüm 6/Not 20 (1).) Bireyci bir toplum bakımından, para hayli, önemlidir. Tüketiciye üretimi bir miktar denetleme olanağı sağlayan, (kısmen) *serbest piyasa* kurumunun bir parçasıdır. Böyle bir kurum bulunmazsa, üreten piyasaya o kadar hâkim olabilir ki, artık tüketim için üretmekten çıkar, tüketici de geniş ölçüde üretim için tüketmeye başlar. – Paranın bazen göze batacak kadar sivri kötüye-kullanımı, bizi hayli duyarlı etmiştir; Platon'un parayla dostluğu karşı karşıya koyması da, birçok kereler yapılan, bu duygulan bilinçli ya da bilinçsiz siyasal propaganda amacıyla kullanmalarından sadece ilkidir.

68. *(190a)* Kabileciliğin grup-ruhu, besbelli, büsbütün ortadan kalkmamıştır. Bu ruh, örneğin *arkadaşlık ve yoldaşlık* gibi son derece değerli yaşantılarda; ya da izcilik (yahut Alman Gençlik Hareketi) gibi kabileci gençlik örgütlerinde ve diyelim, Sinclair Lewis'in *Babbitt*'inde anlattığı gibi, yetişkin derneklerinde ve belirli kulüplerde kendisini ortaya koyar. Belki bütün duygusal ve estetik yaşantıların en evrenseli olan bu ruh azımsanmamalıdır. İster totaliter, ister insaniyetçi, hemen bütün toplumsal akımlar, bundan etkilenirler. Bu ruh, savaşta da önemli bir rol oynar ve özgürlüğe karşı ayaklanmanın en güçlü silâhlarından biridir; doğal olarak barışta da ve tiranlığa karşı ayaklanmalarda da – ama bu gibi durumlarda, çoğucası romantiklik eğilimleri insaniyetçiliğini tehdit eder. – İngiliz Özel Okul [*Public School*] sistemi, toplumu durdurmak ve bir sınıf egemenliğini sürdürmek amacıyla, bu ruhu bilinçli olarak ve başarısız olmayarak bir canlandırma girişimi gibi görünmektedir. (Sistemin rehber -ilkesi de, *Devlet* 558b'deki "çocukluğunu soylu oyunlarla geçirmedikçe, hiç kimse büyüyüp iyi bir adam olamaz" sözüdür).

Kabileci grup-ruhunu yitirmiş olmanın bir başka ürünü ve belirtisi, doğal olarak, Platon'un siyasetle tıp arasındaki benzerlik üstünde ısrarıdır (karş. Bölüm 8/özellikle Not 4); bu ısrar, toplumun bedeninin hasta olduğu duygusunu, yani bunalım, sürüklenme duygusunu anlatmaktadır. G. E. G. Catlin, "Platon'un zamanından beri, tıpla siyaset arasındaki bu benzetmenin, siyaset filozoflarının zihinlerinde sürekli olarak tekrarlandığı anlaşılıyor." demektedir (*A Study of the Principles of Politics*, 1930, 458'e not; Catlin, bu yargısını desteklemek için Aquinumlu Thomas'tan, G. Santayana'dan ve Dean Inge'den sözler aktarmaktadır; ayrıca karş. *op. cit.*, 37'ye notta Mill'in *Logic*'inden aktarılan parçalar). Catlin, son derece karakteristik olarak (*op. cit.*, 459) "uyum"dan ve "ister anne, ister toplum sağlasın, korunma tutkusu"ndan da söz etmektedir. Ayrıca karş. Bölüm 5/Not 18).

69. *(190c)* Platon'un (genç Dionysios ve Dion da dâhil) böyle dokuz tane öğrencisinin adı için, karş. Bölüm 7 (Not 24 ve metin; bkz. *Athen.*, XI, 508). Sanıyorum ki, Platon'un yalnızca zor değil, "*inandırma* ve zor" kullanılması (karş. *Kanunlar* 722b ve Bölüm 8/Not 5, 10 ve 18) üstünde tekrar tekrar ısrarı, propagandaları gerçekten ilkel olan Otuzların taktiğine karşı bir eleştiridir. Fakat bu, Pareto'nun duygulara karşı savaşmak yerine onlardan yararlanmak reçetesini, Platon'un da pekâlâ bildiği anlamına gelir. Platon'un dostu Dion'un (karş. Bölüm 7/Not 25) Syrakusa'yı bir tiran olarak yönettiği Meyer tarafından bile kabul

edilmektedir; bu yazar, Platon'a bir siyasetçi olarak hayranlığına rağmen, Dion'u savunurken onun kaderini, Platoncu "teori ve uygulama alanındaki uçurum"a işaret ederek (*op. cit.*, V, 999) açıklar. Meyer, Dion hakkında (*loc. cit*). "ideal kral, dışarıdan bakılınca menfur tirandan ayırt edilmez olmuştu" demektedir. Fakat, Dion'un âdeta içinden, idealist kaldığına ve siyaset zorunluklarının, onu cinayete (özellikle, müttefiki Heraklides'i öldürmeye) ve buna benzeyen önlemlere başvurmaya itmesinden derin bir acı çektiğine de inanmaktadır. Ancak, ben, Dion'un Platon'un teorisi uyarınca hareket ettiğine inanıyorum; bu teori, iktidar mantığıyla Platon'u da *Kanunlar*'da tiranlığın iyiliğini bile kabule sürüklemiştir (709e vd.; aynı yerde, Otuzların başarısızlığının sayılarının çokluğundan ileri geldiğine işaret eden bir önerme de olabilir: Kritias tek başına, başarıya ulaşabilirdi).

70. *(190c)* (Bazı ilkel haklar, en çok da Eskimolar, yeterince mutlu görünmekle birlikte) kabile cenneti bir mithostur, besbelli. Kapalı toplumda bir sürükleme duygusu bulunmayabilir, ama –doğanın gerisindeki demonyak güçlerin korkusu gibi– başka korkular olduğuna dair pek çok kanıt vardır. Bu korkuyu diriltmek ve aydınlara, bilginlere vb. karşı kullanmak isteği, özgürlüğe karşı ayaklanmanın yeni çıkışlarından birçoğunu niteliklendirmektedir. Düşmanlarını, karanlığın kötü şeytanlarının çocukları diye göstermenin hiçbir zaman aklına gelmemiş olması, Sokrates'in öğrencisi Platon'un lehine kaydedilmek gerekir. O, bu konuda aydın kalmıştır. Platon, kendisine sadece iyiliğin bozulmuşuya da yozlaşmışı yahut yoksullaşmışı diye görünen kötülüğü idealleştirmekten kaçınmıştır. (Yalnız, *Kanunlar* 896e ve 898c'deki bir parçada, kötülüğün soyutça idealleştirilmesine yaklaşma denebilecek bir şey vardır).

71. *(191a) Hayvanlara dönüş* sözümle ilgili olarak, buraya son bir not eklenebilir. Darwinizmin insan sorunları alanına sokulmasından beri (bu sokulmadan ötürü, Darwin'i suçlamamalıdır), yetersiz fizik yarışma koşulları ve zihin çabalarının bedeni koruyarak doğal elemenin bedenlerimiz üstünde işlemesini engelleyebilme olanağı yüzünden, insan ırkının fizikçe soysuzlaşmaya mahkûm olduğunu kanıtlayan birçok "sosyal zoolog" çıkmıştır. Bu fikri ilk formülleştiren (inandığından değil) Samuel Butler'dir: "Bu yazarın" (güya bir Erewhonlu yazar) "kavradığı tek ciddî tehlike, makinelerin" (ve biz, genellikle uygarlığın diye ekleyebiliriz) "yarışmanın sertliğini... fizikçe aşağı birçok kimsenin, elenmekten kurtulup kendi aşağılıklarını çocuklarına geçirmelerine elverecek kadar azaltmasıdır." (*Erewhon*, 1872; karş. Everyman basımı, s. 161). Benim bildiğim kadarıyla, bu konu üstünde kalın bir cilt yazanların ilki, modern ırkçılığın kurucularından olan W. Schallmayer'dir (karş. Bölüm 12/Not 65). Gerçekten, Butler'in teorisi durmadan yeniden-keşfedilmiştir (özellikle, yukarıda Bölüm 5'teki anlamıyla, "biyolojik natüralistler" tarafından). Bazı modern yazarlara göre (bkz. örneğin, G. H. Estabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941), insan uygarlaşmakla, ve hele zayıfa yardım etmeye başlayınca can alıcı yanlışı yapmıştır; bundan önce, hemen neredeyse yetkin bir insan-hayvanıydı; fakat uygarlık yapay olarak zayıfları koruma metotlarıyla soysuzluğa yol açmıştır ve onun için de, sonunda kendi kendini yok edecektir. Bu gibi iddialara karşı, sanırım, ilk önce şunu teslim etmeliyiz ki, insanın günün birinde bu dünyadan kalkması olasıdır; fakat bunun, "hemen neredeyse yetkin" olanları şöyle dursun, en yetkin hayvanlar için bile doğru olduğunu eklememiz gerekir. İnsan ırkının, zayıflara yardım gibi uğursuz bir hatayı yapmamış olsaydı, biraz daha uzun bir süre var olmaya devam edeceği teorisi son derece şüphelidir; fakat doğru olsa bile ne çıkar – gerçekten istediğiniz, yalnızca insan ırkının yaşama süresinin uzunluğu mudur– Yoksa (zaten, hayli uzun bir süre var olmuş bulunan) o hemen neredeyse yetkin insan-hayvanı, varoluşunu uzatmamızı, şimdi denediğimiz zayıflara yardım yolunu yeğlememizi gerektirecek kadar değerli midir?

Bence, insanlık o kadar kötü bir sınav vermemiştir. Düşünsel önderlerinden bazılarının ihanetine rağmen, eğitimde Platoncu metotların aptallaştırıcı etkilerine ve propagandanın yıkıcı sonuçlarına rağmen, şaşılacak birtakım başarıları olmuştur. Birçok zayıf insana yardım edilmiştir ve aşağı yukarı yüz yıldır kölelik hemen hemen kaldırılmıştır. Bazıları, bunun çok geçmeden geri getirileceğini söylüyorlar. Ben daha iyimserim; nihayet, bu bize bağlı olacaktır. Fakat bütün bunlar tekrar yitirilse bile ve yeniden, hemen neredeyse yetkin insan-hayvanına dönmek zorunda kalsak bile, bu durum bir zamanlar (o zamanlar kısa sürmüş olsa dahi) köleliğin yeryüzünden kalkmış olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Ben inanıyorum ki, bu başarı ve bunun anısı, bazılarımız için, mekanik ya da öbür türlü bütün aksaklıklarımızı affettirebilecektir; ve hatta bazılarımız için, atalarımızın her türlü değişimi durdurmak – kapalı toplumun kafesine dönmek ve ilelebet hemen neredeyse yetkin maymunların yetkin bir hayvanat bahçesini kurmak yolundaki o altın fırsatı kaçırdıkları zaman işlemiş oldukları büyük hatayı bile ödeyebilecektir.

EKLER

EK I: PLATON VE GEOMETRİ*

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

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

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

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

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

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

EK II: THEAİTETOS'UN TARİHLENMESİ

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

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

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

Klassikerhefte, 2, 1905) önce bile, çeşitli bilginler tarafından bağımsız olarak ortaya atılmıştır. Aşağıdaki kanıtlar her iki öneriyi de destekleyici niteliktedir:

(1) Aristoteles'in bazı sözleri, *Theaitetos*'a değiniyor gibidir: Bunlar, hem *Theaitetos*'un metnine yetkinlikle uymakta, hem de aynı zamanda, orada açıklanan görüşlerin Platon'dan çok, Sokrates'e ait olduğunu savunmaktadır. Kastettiğim parçalar, sanırım, Sokrates'in (*Theaitetos*'ta uzun uzadıya geliştirilen *maieutik*'ine, yani öğrenciye bir şeyin gerçek özünü yanlış önyargılardan zihnini temizleyerek kavraması için yardım etme yöntemine andırışmayla tümevarım [*induction*] buluşunun Sokrates'e yakıştırıldığı (Metafizik 1078b17-33; karş. 987b1 ve 1088b3) ve sonra da, *Theaitetos*'ta tekrar tekrar belirlenen bir tutumun, "Sokrates sorular sorar, kendi onları cevaplandırmazdı; çünkü bilmediğini itiraf ederdi" diye yine Sokrates'e maledildiği *Soph. El.* 183b7) yerlerdir. (Bu parçalar bir başka açıdan, "On the Sources of Knowledge and of Ignorance" [Bilginin ve Bilisizliğin Kaynakları] adlı konferansımda ele alınmıştır: *Proceedings of the British Academy*, 46, 1960 [özellikle bkz. s. 50], bu yazı Oxford University Press tarafından ayrıca da yayınlanmıştır).

Theaitetos'un bitişi, hemen neredeyse başından böyle planlandığı ve hazırlandığı anlaşılmakla birlikte, insanı şaşırtacak kadar bir sonuca bağlanmadan oluvermektedir. (Aslında, besbelli amacı olan bilgi sorununu çözme yolunda bir çaba olarak, bu güzel diyalog tam bir başarısızlıktır). Fakat bu gibi bir yere bağlanmadan bitişlerin de, birtakım ilk diyalogların ortak niteliği olduğu bilinmektedir.

"Kendini bil" sözü, *Savunma*'daki gibi, "Ne kadar az bildiğini bil" diye yorumlanmaktadır. Son konuşmasında Sokrates şöyle der:

> "Bundan sonra, Theaitetos... dostlarına daha yumuşak ve daha nazik davranacaksın, çünkü bilmediğini biliyorum sanmamak bilgeliğin olacak. Benim [*maieutik*] sanatım ancak bu kadarını sağlayabilir; ben başkalarınca bilinenlerin hiçbirini bilmem ki..."

Elimizdekinin sonradan Platon tarafından bir daha gözden geçirilmiş ikinci bir yazma olması olasılığı, diyalogun pekâlâ bir büyük adamı anmak için eklenmiş sözler olabilecek Giriş'inin (142a'dan 143c'nin sonuna kadar), gerçekte diyalogun ilk halinde bulunup da sonraki değiştirmede gözden kaçmış olması gerekli bir bölümle çelişmesinden kuvvet kazanmaktadır. Demek istediğim yer, öteki birtakım ilk diyaloglar gibi, bunun da Sokrates'in yargılanmasını yakında olacak diye gösterdiği en sonudur. Çelişki, Giriş'teki kişleriden biri olarak ortaya çıkan ve diyalogun nasıl yazıldığını bize anlatan Euklides'in (Öklid), sık sık Atina'ya (Megara'dan herhâlde) gittiğini ve her keresinde bu fırsattan yararlanarak notlarını Sokrates'e gösterdiğini ve şurada burada "*düzeltmeler*" yaptığını söylemesindedir. Bu, öyle bir biçimde anlatılmaktadır ki, diyalogun Sokrates'in yargılanıp öldürülmesinden hiç değilse birkaç ay önce geçtiği tamamıyla açıklık kazanmaktadır; fakat bu da diyalogun bitişiyle tutarlı değildir. (Herhangi bir kaynakta bu noktaya değinildiğini

görmedim, ama şu ya da bu Platoncu tarafından tartışılmamış olabileceğini düşünemiyorum). Hatta, 143a'daki "düzeltmeler"e gönderme yapılması ve 143b/c'deki üstünde çok durulmuş "yeni stil"in anlatılması (bkz. örneğin, C. Ritter, *Plato*, cilt I, 1910, s. 220 vd)., gözden geçirilmiş yazmanın ilk yazmaya oranla gösterdiği bazı sapmaları açıklamak için ortaya sürülmüş olabilir. (Bu durum da, gözden geçirilmiş yazmayı Sofist'ten bile sonraya koymayı olanaklı kılar).

III : BİR ELEŞTİRİCİYE CEVAP

Bu cildi eleştirenlere karşı cevap olarak bir şeyler söylemem istendi. Bunu yapmadan önce, eleştirmeleriyle kitabımı çeşitli yollardan düzeltmeme yardım edenlere yeniden teşekkür etmeliyim.

Ötekilere gelince, –rastladığım kadarıyla– pek bir şey söyleyemiyorum. Şimdi anladım ki, Platon'a saldırmakla birçok Platoncuyu incitmiş ve gücendirmişim, buna üzgünüm. Bununla birlikte, bazı tepkilerin sertliği beni şaşırttı.

Platon'un çoğu savunucularının, bana cidden yadsınamaz gibi görünen olguları görmezlikten geldiklerini sanıyorum. Bu dediğim, onların en iyisi için bile doğrudur: Profesör Levinson'un *In Defense of Plato* [Platon'u Savunma Yolunda] adlı anıtsal kitabı için bile.

Prof. Levinson'u cevaplandırmaya çalışırken, önümde birbiriyle eşit önemde olmaktan çok uzak iki ayrı iş var. Daha az önemli olan iş –kendimi birçok suçlamaya karşı savunmak– önce (A ayrımında) ele alınacaktır ki, daha önemli olanı –Prof. Levinson'un Platon'u savunmasına karşılık vermek– (B ayrımında) benim kişisel savunmamla gölgelenmiş olmasın.

A

Prof. Levinson'un çizdiği benim portrem, benim çizdiğim Platon portresinin doğruluğundan kuşkulanmaya itti beni; öyle ya, yaşayan bir yazarın kitabından doktrinlerinin ve niyetlerinin bunca bozulmuş bir imgesi çıkarılabiliyorsa, doğalı nerede ise yirmidört yüzyıl olmuş bir yazarın gerçek portresi diye bir şey elde etmek umulabilir mi?

Böyle olmakla birlikte, Prof. Levinson'un boyadığı portrenin varsayılan aslıyla özdeşleştirilmeye karşı kendimi nasıl savunabilirim ki? Bütün yapabileceğim, Prof. Levinson'un beni suçladığı Platon'dan yanlış çeviri, yanlış gösterme ve çarpıtmalardan hiç değilse kimilerinin gerçekte doğru olmadığına işaret etmekten ibarettir. Bunu bile, ancak, yüzlercesi arasından rastgele seçilmiş temsil edici iki ya da üç örneği çözümleyerek yapabilirim: Sayıca Prof. Levinson'un kitabının sayfalarından

çok suçlama var gibi görünüyor. Böylelikle, bana yöneltilmiş en şiddetli eleştirilerden topu topu birkaç tanesinin desteksiz olduğunu kanıtlamak elimden gelecektir.

Bu işi, yanlış gönderme vb. konularında karşı-suçlamalara başvurmadan yapmak isterdim; ama bunun olabileceğini aklım kesmediği için, şurasını baştan açıklamalıyım ki, şimdi Prof. Levinson'un, öteki Platoncular gibi benim kitabımı yalnızca sabır tüketip öfkeden çıldırtıcı değil, neredeyse dine karşı saygısızlık gibi gördüğünü anlıyorum. Kabahat benden geldiğine göre, acı sözlerle azarlanmaktan yakınmamam gerekir.

Gelin, ilgili parçalardan birkaçını inceleyelim.

Prof. Levinson, benim hakkımda şöyle yazıyor (s. 273, No. 72):

> "Hoşuna gitmeyen başkalarına yaptığı gibi, Popper burada da, abartmayla Kritias'ın karakterini karartıyor. Çünkü verilen mısralar, dini, uydurulmuş olmakla birlikte, toplumun genel iyiliğini hedef almış olarak göstermektedir, kurnaz uydurucunun bencil çıkarını değil."

Bu sözler, herhangi bir anlama geliyorsa, Prof. Levinson'un aktardığı satırlarda (yani, bkz. yukarıda s. 176-77 ve s. 141-42 = A s. 179 ve 140 = E s. 183-84 ve s. 142-43)* Kritias'ın kitabımda verdiğim mısralarıyla dini yalnızca bir uydurma olarak değil, "kurnaz uydurucunun benlik çıkarını... hedef almış" bir uydurma olarak gösterdiğini söylediğim ya da hiç değilse, buna dokundurduğum anlamında olsa gerektir.

Ben böyle bir şey ne söyledim ne de dokundurdum. Tam tersine, benim amacım, "toplumun genel iyiliği"nin Platon'un kafasında hâkim kaygılardan biri olduğuna ve bu bakımdan tutumunun "Kritias'ınkiyle hemen aynı" olduğuna işaret etmekti. Eleştirmenin temeli 8'inci bölümün başında (ikinci paragraf) açıkça ortaya konmaktadır; orada, "Platon 'şehrin yararına' diyor. Yine sonul ahlâk ölçüsü olarak ortaklaşa fayda ilkesine başvurulduğunu görüyoruz." diye yazıyorum.

Benim dediğim şu ki, "toplumun genel iyiliğini bir ahlâk amacı sayan bu ahlâk ilkesi, bir ahlâk temeli olmak için yeterince iyi değildir; örneğin, 'toplumun genel iyiliği için' ya da, 'şehrin yararı uğruna' yalan söylemeye yol açar. Başka türlü anlatmak gerekirse, ben ahlâk ortaklaşacılığının kötü olduğunu, bozuculuğunu göstermeye çalışıyorum. Ama hiçbir yerde Kritias'ın söz konusu mısralarını Prof. Levinson'un önerdiği anlamda yorumlamadım. Benim saldırımın sertliğinin, Prof. Levinson'un suçlamalarını mazur gösterecek bir kışkırtma olduğunu kabul etmeseydim, 'kim abartmayla kimin karakterini karartıyor?'" diye sormak isterdim. Ama suçlamaların mazur görülebilmesi, onları doğru kılmıyor ki.

İkinci bir örnek de şudur: Prof. Levinson diyor ki (s. 354 vd).:

> "Popper'ın en aşırı savlarından biri, Otuzlara yerlerini ve rejimlerini koruyabilmeleri için yardım, etmeye çağrılmış Sparta askerlerinin Atina'daki varlıklarına Platon'un 'lehte bir durum' diye bakması, Atina'nın Sparta boyunduruğu altında

> bulunması hakkında onaylamadan başka bir duygusu olmamasıdır; yazar bizi öyle düşünmeye zorluyor ki, sanki Platon, Spartalı askerlerin Atina'da bulunmaları, onun yeni-oligarşik devrimini gerçekleştirmesine yardım edecek olsaydı, onları yine Atina'ya çağırmak isterdi. Popper'ın böyle bir ithamı dayatabileceği bir tek metin yoktur; bu tamamıyla onun kendi yaratması 'Yaşlı Oligarkh ve Kritias' denilen iki başlı canavara bir üçüncü baş olarak Platon'u resmetmesinden kaynaklanmaktadır; bu, çağrışım yoluyla suçtur – cadı avı tekniğinin en son örneği."

Benim cevabım şudur: Bu eğer benim "en aşırı savlarımdan biri" ise, ben aşırı hiçbir savda bulunmuş olamam demektir. Çünkü, hiçbir zaman böyle bir savda bulunmadım; ne de bu, benim çizdiğim ve başkalarına –pek başarıyla olmadığı, anlaşılan– göstermeye çalıştığım Platon resmine uyar.

Ben, Platon'un alelâde insana güvenmemesi ve ahlâk ortaklaşacılığı yüzünden şiddet hareketlerini onaylamaya sürüklendiğine inanıyorum; ama hiçbir zaman, Prof. Levinson'un bir miktar aşırılıkla, iddia ettiğine uzaktan olsun benzeyen hiçbir savı tutmadım. Onun için, Prof. Levinson'un benim bunu savunduğum hakkındaki suçlamasını dayatacağı tek bir metin yoktur; bu tamamıyla onun kendi yaratması iki başlı Otto Neurath ve J. A. Lauwerys canavarına bir üçüncü baş olarak Popper'ı resmetmesinden kaynak almaktadır; "çağrışım yoluyla suç"a gelince, yalnız Prof. Levinson'un 441'inci sayfasına işaret edebilirim. Burada yazar, "durup dinlenmeden bu kötü niyetli tasarımları uydurması için Popper'de önyatkınlık yaratan neden"i açıklamak için, beni "Popper'ın eski bir yurttaşı, müteveffa Avusturyalı hezarfen filozof Otto Neurath" ile birarada çağrıştırmak yoluna gitmiştir. (Aslında, ikimizin de yazdıklarından açıkça, anlaşılacağı üzere, ne ben Neurath'ın felsefesinden hoşlanırdım, ne de o benimkinden; Neurath, örneğin, Hegel'i savunmuş ve Kantçılığa da, benim Kant'ı övüşüme de saldırmıştır. Neurath'ın Platon'a da çattığını ilkin Prof. Levinson'un kitabından öğrendim; bununla ilgili yazılarını hâlâ görmüş değilim).

Benim sözde "aşırı sav"ıma dönecek olursak: Platon'un duyguları hakkında dediğim (s. 186 = A s. 190 = E s. 195). Prof. Levinson'un aktardığım hemen hemen karşıtıdır. Ben, hiç de Platon'un, Sparta askerlerinin Atina'daki varlıklarına bir "lehte durum" diye baktığını önermedim – ne de "Atina'nın Sparta boyunduruğu altında bulunması hakkında onaylamadan başka bir duygusu olmadığını. Anlatmaya çalıştığım ve söylediğim şey, Otuzlar Tiranlığının "muzaffer Sparta'nın güçlü desteği şeklindeki elverişli koşullara rağmen" başarısızlığa uğradıklarıydı; üstelik, Platon'un da bu başarısızlığın nedenini –tıpkı benim gibi– Otuzların ahlâk zaafında gördüğünü önerdim. Yazdığım satırlar şöyleydi:

> "Platon, programı bütünüyle yeniden kurma zorunluluğunu duymuştur. Otuzlar, kuvvet siyaseti alanında, geniş ölçüde, yurttaşlarının adâlet duygularını incittikleri için yenilmişlerdi. Yenilgi geniş ölçüde bir ahlâk yenilgisi olmuştu."

Burada, Platon'un duyguları için söylediklerim bundan ibarettir. (İki kez "Pla-

ton ... duymuştur" anlamına sözcükler kullandım). Diyorum ki, Otuzların başarısızlığı Platon'da kısmî bir ahlâk değiştirmeye yol açmıştır – ama yeterince derin bir değiştirmeye değil. Bunlarda, Prof. Levinson'un benim ağzımdan Platon'a yakıştırttığı duygulara hiçbir dokundurma yoktur, bir kimsenin çıkıp da yazdığım metni böyle okuyabileceğini düşümde görsem inanmazdım.

Kuşkusuz, ben, Platon'un Otuzlar Tiranlığına ve özellikle onların Sparta'dan yana amaçlarına bir hayli sempati duyduğunu söylüyorum. Fakat, bu besbelli, Prof. Levinson'un bana atfettiği "aşırı savlar"dan başka bir şeydir. Ancak, Otuzların önderi, dayısı Kritias'a hayran olduğunu önerdim diyebilirim. Kritias'ın birtakım amaç ve görüşlerine sempati beslediğini önerdim. Ama, Otuzlar oligarşisinin bir ahlâk hezimeti saydığını ve bunun Platon'u, ortaklaşacı ahlâkını yeniden kurmaya zorladığını da söyledim.

Görülüyor ki, benim, Prof. Levinson'un suçlamalarından ikisine verdiğim karşılıklar, suçlamaların kendisi kadar uzun yer tuttu. Bu kaçınılmaz bir durumdur; onun için, (yüzlercesi arasından) ancak iki tane daha örnekle yetineceğim – bunların ikisi de, benim Platon'un metnini güya yanlış çevirmelerimle ilgilidir.

Ele alacağım birinci örnek, Prof. Levinson'un kitabının s. 349/n.244'ünde şöyle diyor:

> "Bununla birlikte, Popper, önceleri de yaptığı gibi, 'dışarı yollamak' yerine, kendi çevirisinde olumsuz 'sınırdışı etmek' sözcüğünü kullanmaktadır."

Bu düpedüz yanlıştır – Prof. Levinson'un yanlışı. O parçaya bir daha bakarsa görür ki, ben onun –daha doğrusu Fowler'in– çevirisinde "sürmek" denildiği yerde "sınırdışı etmek" deyimini kullanıyorum. Parçanın Fowler'in– çevirisinde "dışarı yollamak" sözüyle karşılanan bölümcüğü, benim aktardığım satırlarda düpedüz yoktur; atlanmış, yerine nokta nokta konmuştur).

Bu yanlışlığın bir sonucu olarak, Prof. Levinson'un "önceleri yaptığı gibi" deyişi, hiç değilse burada son derece uygunsuz kaçmaktadır. Aldığımız parçadan hemen önce, eleştiricim benim için şunları yazıyor (s. 348/n.243):

> "Popper, Platon'daki parçayı [*Devlet* 540e/541a] yorumlamasını [s. 162 = A s. 162 = E s. 166] Platon'un tutumunu daha aşağılayıcı ve daha sert göstermek için, ufak tefek aksaklıklarla desteklemektedir. Örneğin, "dışarı yollamak"ı (*apopempo*) 'sürmek ve sınırdışı etmek' [*expel and deport*] diye çeviriyor..."

Önce şuna işaret edeyim ki, Prof. Levinson burada bir kez daha yanılmaktadır (böylece, ard arda iki dipnotunda iki yanlışlık ediyor); çünkü, Platon burada '*apopempo*' sözcüğünü değil '*ekpempo*' sözcüğünü kullanır. Bu çok önemli bir fark değildir, ama ne de olsa '*ekpempo*' da (İngilizce sürmek anlamına gelen) *expel*'in ex'i vardır; '*ekpempo*'nun sözlük anlamlarından biri, "uzağa göndermek", bir başkası da, "kınayarak dışarı yollamak"tır (ya da elimdeki Liddell ve Scott basımında den-

diği gibi, "kınama kavramıyla birlikte olmak üzere dışarı yollamak"). Bu sözcük, *pempo*'nun ("yollamak", "göndermek") daha kuvvetli bir çeşididir – Hades'le* birlikte kullanılırsa, ("Hades'e göndermek"te olduğu gibi), çoğucası canlı bir insanı Hades'e göndermek, yani öldürmek anlamına gelir. (Liddell ve Scott'tan aktarıyorum. Bugünlerde bazıları "genellikle" yalnız "göndermek" bile derler. Platon'un *Şölen* 179e'de –Prof. Levinson'un s. 348'de sözünü ettiği bir parçada–, Phaidros bize tanrıların, cesareti ve Patroklos'u sevmesinden ötürü Akhilleus'u bağışlayıp kutlayarak onu –Homeros'un Hades'e göndermesine karşı– "kutsanmışların adalarına gönderdiği"ni söylediği zaman, demek istediği anlam bununla yakından ilgilidir). Öyle görünüyor ki, benim "sürmek" ve "sınırdışı etmek" diye yaptığım çevirilerin ikisi de, burada bilginlik açısından eleştiriye açık değildir. Fakat, Prof. Levinson benim "sürmek ve sınırdışı etmek" diye yazdığımı aktarmakla, kendisi eleştiriye açık kalmıştır, çünkü ben, kelimelerimi böyle kullanmadım. (Benim sözlerimi "sürmek ... ve sınırdışı etmek" diye aktarsaydı, hiç değilse teknik bakımdan kusursuz olurdu; burada üç nokta bir miktar fark yaratmaktadır, çünkü "sürmek ve sınırdışı etmek" diye yazış, bir ifadeyi bir başkasıyla destekleyerek bir abartmaya kalkışma olabilirdi. Oysa, bu küçük aksaklık, benim sözde yanlışımı desteklemeye yönelmektedir – Yani, benim, Platon'un bu parçasını çevirimdeki ufak tefek aksaklıklarla sözde kendi yorumumu destekleyişimi).

Her ne hâl ise, bu örnekten hiçbir şey çıkmadı. Bir de, Shorey'in çevirisindeki parçaya bakalım. (Prof. Levinson, Shorey'i haklı olarak, bir otorite kabul ediyor). O, bu parçayı şöyle çevirmektedir: "On yaşının üstündeki bütün nüfusu, onlar [yani, "devletin efendileri" olan "filozoflar"] tarlalara gönderecekler ve çocukları ele alacaklar, analarının babalarının görenek ve alışkanlıklarından çıkacaklar ve anlattığımız biçimdeki kendi töre ve yasalarına göre yetiştireceklerdir." Şimdi, bu anlatış (belki, s. 162 = A s. 162 = E s. 166'da söylediğim kadar açık seçik olmamakla birlikte) benim dediğimin tıpkısı değil mi? Çünkü. "on yaşının üstündeki bütün nüfus"un "gönderilme"lerinin şiddet kullanarak bir sürme ve sınırdışı etmeden başka bir anlama geleceğine kim inanabilir ki? İnsanlar, "devletin efendileri" olan "filozoflar" tarafından tehdit edilip zorlanmazlarsa, "gönderil"ince, çocuklarını geride bırakarak boyunlarım büküp kuzu kuzu giderler mi? (Prof. Levinson'un s. 349'daki onlar "şehir sınırlarının dışındaki... kendi arazilerine" gönderilmektedirler önerisini, Akhilleus'un tanrılar tarafından –yahut daha doğrusu, Apollon'un okuyla– gönderildiği "Kutsanmışların adaları"na ve *Şölen* 179e'ye değinerek desteklemeye çalışması, acı bir alay gibidir).

Bütün bunlar önemli bir ilkeyle ilgilidir. Tıpatıp çeviri diye bir şey olmadığı, bütün çevirilerin yorumlar olduğu ve her zaman metnin bütününü, hatta benzer anlamlı parçaları göz önünde tutmamız gerektiği ilkesini demek istiyorum.

Az önce, sorunu aydınlatmak için andığım parçanın, söz konusu öteki bölümlerle (s. 162 = A s. 162 = E s. 166) gerçekten de birleştirilebileceğine, Shorey'in

kendi dipnotları tanıktır: O, özellikle, benim "tuval temizleme" bölümü dediğim bölümde *Devlet Adamı* 293c/e'deki "öldür-sür" parçasına gönderme yapıyor.

> "Yönetimleri ister yasaya uygun, ister uymasın, yurttaşlar gönüllü olarak boyun eğseler de eğmeseler de... ve devletin kimi yurttaşlarını, yine devletin iyiliği için öldürerek ya da sürerek [veya Prof. Levinson'un Fowler ile birlikte çevirdiği gibi, 'öldürerek ya da sınırdışı ederek', yukarıya bakınız] temizleseler de... bu yönetim biçiminin tek doğru yol olduğunu söylemek gerekir."

(Bende bkz. s. 162 = A s. 162 = E s. 166).

Prof. Levinson bu parçanın bir kısmını benden daha tam olarak aktarıyor (s. 349). *Bununla birlikte, benim verdiğim başlangıcı atlıyor:* "Yönetimleri ister yasaya uysun ister uymasın, yurttaşlar gönüllü olarak boyun eğseler de eğmeseler de." Bu nokta ilginçtir, çünkü, Prof. Levinson'un öldür-sür bölümünü neredeyse masum denebilecek bir ışık altında gösterme girişimine uymaktadır. Bu parçayı aktardıktan hemen sonra, Prof. Levinson şunları yazıyor: "Ortaya konulan bu ilkenin dürüst bir yorumu" [Ben buraya ortaya konmuş herhangi bir ilke görmüyorum, meğer ki *devletin yararına* yapılırsa her bir şeyin caiz olacağı kastedilsin] "diyalogun genel örgüsüne kısa bir bakışı gerektirir." Platon'un amaç ve eğilimleri üstüne bu "kısa bakış" sırasında, –Platon'a doğrudan bir göndermede bulunmaksızın– öğreniyoruz ki,

> "Uyruklar istekli olsun olmasın ya da yasaya uygun düşsün düşmesin... yönetim yapılmalı mı? gibi, geleneksel ve şimdi kullanılanlar çeşidinden öteki ayraçlar, ilgisiz veya esastan değil diye yadsınırlar."

Prof. Levinson'un parçasında italik harflerle gösterdiğim sözlerin Platon'un öldür-sür parçasından (Prof. Levinson tarafından aktarılmamış olan) benim kendi aktarmamın başlangıcıyla hemen hemen aynı olduğu farkedilecektir. Fakat, o başlangıç bu satırlarda pek zararsız bir ışık altında ortaya çıkmaktadır: Yöneticilere artık benim değindiğim gibi, "ister yasaya uysun ister uymasın" öldürün ve sürün denmiyor ve Prof. Levinson'un okuyucuları bu sorunun, eldeki esas sorunla "ilgisiz" bir yan-mesele gibi bir kenara bırakıldığı izlenimini alıyorlar.

Fakat, Platon'un okuyucuları, hatta diyalogun öteki kişileri başka bir izlenim alırlar. Biraz önce (benim aktardığım parçanın başlangıcından sonra) tek kelimelik bir "Mükemmel!" onayıyla söze karışan "Genç Sokrates" bile önerilen öldürmenin yasasızlığı karşısında apışmaktadır; çünkü, öldür-sür ilkesinin (belki, her şey bir yana, bu gerçekten öldür-sür ilkesinin bir parçası olarak düşündüğünü, benim o bölümü aktarmaya başladığım yeri seçmekte haklı olduğumu ve Prof. Levinson'un "yasaya uygun düşsün düşmesin" sözüyle burada yalnızca eldeki sorunun özüyle "ilgisiz diye yadsınan" bir mesele anlatılmak istendiğini öğrenmekte açıkça yanıldığını kanıtlar.

Prof. Levinson, öldür-sür parçasını yorumlamakta besbelli iyice rahatsız ol-

muştur; bununla birlikte, Platon'u savunma yolundaki büyük girişiminin sonunda, onun öngördüğü düzeni kendi zamanımızla karşılaştırarak bu parça hakkında şu görüşe varıyor:

> "Bu açıdan bakılırsa, bugün bizim ya hapishaneye ya da tımarhaneye göndereceğimiz durumlar karşısında, Platon'un öldürmeye, sürmeye ve köle etmeye hazır devlet adamı, eli kanlı niteliğinin çoğundan sıyrılmaktadır."

Şimdi ben, Prof. Levinson'un gerçek bir insansever –bir demokrat, bir liberal– olduğundan kuşkulanmıyorum. Fakat, gerçek bir insanseverin, Platon'u koruma hevesiyle, bizim aksaklığını pekâlâ kabul ettiğimiz ceza sistemimizi ve yine aksaklığını pekâlâ kabul ettiğimiz sosyal hizmetlerimizi, yurttaşlarının "şehrin yararına" –iyi ve bilge bir kimse olan– "gerçek devlet adamı" tarafından apaçık *yasasız* olarak öldürülmesi ve sürülmesi (ve köle edilmesi) ile karşılaştırmaya sürüklendiğini görmek üzücü değil midir? Bu, okuyucularından birçoğu üstündeki Platon büyüsünün ve Platonculuk tehlikesinin korkutucu bir örneği değil midir?

Bu çeşitten, –hep geniş ölçüde hayalî bir Popper'e yöneltilmiş– benim başedebileceğimden çok daha fazla örnek vardır. Fakat, Prof. Levinson'un kitabını Platon'u savunma yolunda yalnızda özden bir girişim değil, aynı zamanda Platon'u bir yeni ışık altında görme deneyi de saydığımı söylemek isterim. Her ne kadar bana *orada* Platon'un metnini (ama anlamını değil) biraz fazla serbest yorumladığımı düşündürten –o da hayli önemsiz olmak üzere– yalnız bir tek parça buldumsa da, Prof. Levinson'un kitabının çok güzel ve ilginç bir kitap olmadığı izlenimini yaratmak istemem – hele, "Popper"in aktarıldığı yahut (gösterdiğim gibi) yanlış aktarıldığı ve sık sık tamamıyla yanlış anlaşıldığı bir sürü yerin hepsini unutursak.

Fakat, bu kişisel sorunlardan daha önemlisi şudur: Prof. Levinson'un Platon savunması ne ölçüde başarılı olmuştur?

B

Bir Platon savunucusunun benim kitabıma yeni bir saldırısıyla karşılaşınca, en iyisi, küçük noktaları bir yana bırakıp şu beş can alıcı sorunun cevaplarını aramayı öğrendim.

(1) Benim (Bölüm 10'da, ayrım VI'nın ikinci paragrafında işaret.ettiğim üzere) *Devlet* ve *Kanunların Savunma*'nın Sokrates'ini mahkûm ettiği yolundaki savım nasıl karşılanıyor? Bir notta (Bölüm 10, Not 55) açıklandığı gibi, bu savı ilkin Grote ortaya atmış ve Taylor da desteklemiştir. Bu sav haklıysa –ki, ben haklıdır sanıyorum–, (2)'de sözü edilen öteki savımı da destekler.

(2) Platon'un özgürlükçülük ve insanseverlik düşmanı tutumunun, onun zamanında öğrenebileceği daha iyi düşüncelerin bulunmamasıyla yahut yine kendi

zamanına oranla özgürlükçü ve insansever sayılabileceği düşüncesiyle açıklanamayacağını savunuşum nasıl karşılanıyor?

(3) Benim, Platon'un (örneğin, *Devlet*'in tuval-temizleme bölümünde ve *Devlet Adamı*'nın öldür-sür parçasında) yöneticilerini "devletin yararı uğruna" merhametsizce şiddet kullanmaya teşvik ettiğini söyleyişime karşı ne deniyor?

(4) Platon, filozof kralına şehrin yararı için, özellikle ırk türetme konusunda, yalan söylemek ve aldatmak ödev ve ayrıcalığını vermiştir ve ırkçılığın kurucu babalarından biri olmuştur deyişime ne buyrulur?

(5) Benim *Kanunlar*'dan alıp da *Platon'un Büyüsü* cildine, s. 7'de epigraf olarak kullandığım (s. 218'de Notlara başlarken haber verildiği gibi, "Bölüm 6, Not 33 ve 34'te hayli ayrıntılı olarak tartışılan") parçaya karşı ne cevap veriliyor?

Ben sık sık kendi öğrencilerime, Platon üstüne söylediklerimin –zorunlu olarak– yalnızca bir yorum olduğunu hatırlatırım ve Platon karşıma çıkıp da (diyelim, ruhuyla karşılaşsaydım) bana anlattıklarımın bir yanlış-gösterme olduğunu söylese ve gönlümce kanıtlasaydı, buna hiç şaşmazdım derim; ama hep şunu da eklerim ki, söylediği birçok şeyin hesabını vermesi hiç de kolay olamazdı.

Şimdi, Prof. Levinson yukarıda anılan beş noktadan herhangi birinde Platon adına bu ödevi yerine getirmeyi başarmış mıdır?

Gerçekten sanmıyorum.

(1') İlk nokta için kuşkusu olan herkes, *Kanunlar*'ın X'uncu kitabındaki Atinalı Yabancının son konuşmasının metnini (907'den, diyelim 909d'ye kadar) dikkatle okumasını salık veririm. Burada tartışılan yasama konusu, Sokrates'in itham edildiği suç tipiyle ilgilidir. Benim inancım odur ki, Sokrates'e açık bir yol varken (çoğu eleştiriciler *Savunma*'da anlatılan duruma göre, sürgünü kabul etseydi, ölümden kurtulabileceğini düşünmektedirler), Platon'un *Kanunlar*'ında böyle bir olanak bırakılmamıştır. Bu çok uzun konuşmadan (Levinson'un da kabule şayan bulduğu) Bury çevirisindeki bir parçayı olduğu gibi buraya aktaracağım. Sözünü ettiği "suçlular"ı (yani, "dinsizlik hastalığı" ya da "imansızlık"tan suçlu olanları: Çeviri Bury'nindir; karş. 908c) sınıflandırdıktan sonra, Atinalı Yabancı ilkin "tanrıların varlığına kesinlikle inanmazlık etmekle birlikte, doğadan âdil karakterli olan... ve... âdil olmayan işleri yapmaya sürüklenebilecek yetenekte bulunmayanlar"ı ele alır. (908b/c; önemle kaydedilmek gereken, dinsizlik ve sapkınlıkla suçlanmış olmakla birlikte, tanrı-tanımaz gibi görünmediği olgusu bir yana, bu hemen neredeyse Sokrates'in –ama tabiî, bilinçsiz– bir portresidir). Bunlar hakkında Platon şöyle demektedir:

> bu suçlular... kötü eğilimlerden ve kötü karakterden uzak olmaları dolayısıyla, yargıç tarafından yasa uyarınca, beş yıldan az olmayacak bir süre için ıslahaneye konurlar –bu süre boyunca, Gece Kuruluna katılanlardan başka hiçbir yurttaş on-

> larla temas etmez, bunlar da suçluları uyararak ruhlarının kurtuluşunu sağlamak üzere onların yanına [ben olsam, "onlara bakmaya" diye çevirirdim] giderler..."

Böylelikle, dinsiz kimselerin aralarındaki "iyiler", en az beş yıllık bir yalnız başına [münferitte] kalma cezası alacaklar, ancak Gece Kurulu üyelerinin, onların hasta ruhlarına "bakması" için arasıra bu durumdan sıyrılacaklardır.

> ve tutukluluk [ayrılma = tecrit edilme] süreleri dolunca, aralarından ıslahı hâl edenler olursa düzelmiş kimselerle birlikte yaşayacak, fakat olmaz da bir kez daha böyle bir suçtan ötürü hüküm giyerse ölümle cezalandırılacaktır."

Benim buna ekleyecek sözüm yok.

(2') İkinci nokta, Prof. Levinson'un açısından belki en önemlisidir: Benim "Büyük Kuşak" dediklerimin arasında –Platon'dan daha iyi– insan severler bulunduğunu söylemekle yanıldığım onun başlıca savlarından biridir.

Ona göre, özellikle benim bu bakımdan Sokrates'i Platon'dan çok farklı bir kimse olarak resmedişim tamamıyla hayalîdir.

Ben bu soruna –*Sokrates Sorunu*'na– çok uzun bir dipnotu (Bölüm 10/Not 56), aslında koca bir deneme ayırdım; ve bu konudaki görüşlerimi değiştirmek için herhangi bir neden göremiyorum. Fakat, *Sokrates Sorunu* üstüne bu tarihçi tahminimin, Richard Robinson çapında üstün bir Platon bilgini tarafından desteklendiğini burada belirtmek isterim; bu destek, Robinson'un Platon'a saldırımın tonu yüzünden (belki de haklı olarak) beni sertçe paylaması dolayısıyla özel bir önem taşımaktadır. Onun kitabım hakkında yazdığı eleştiriyi (*Philosophical Review*, 40, 1951) okuyan hiç kimse, Robinson'u gözükapalı benim tarafımı tutmakla suçlayamaz; Prof. Levinson da, Platon'a karşı benim "kara sürme hırsı"ndan söz ettiği için onu onaylayarak anmaktadır. Fakat, Prof. Levinson (s. 20'deki bir dipnotunda) "Açık Toplum üstüne geniş çözümleme yazısında övgüyle yergiyi karıştırıyor" diye Richard Robinson'a değinmekle birlikte ve (s. 61'deki bir baş ka dipnotunda) Robinson'dan haklı olarak "Sokratesçi başlangıcından orta dönemine değin Platon mantığının gelişmesi" üstüne bir otorite diye söz etmesine rağmen, Robinson'un benim Platon'a karşı esas suçlamalarımı onayladığım ve özellikle, *Sokrates Sonunu*'na tahmin yoluyla bulduğum çözümü kabul ettiğini Prof. Levinson okuyucularına kesinlikle söylemiyor. (Bu arada şuna da işaret edeyim ki, Robinson benim (5)'inci noktada yaptığım aktarmanın da doğruluğunu onaylamaktadır; aşağıya bakınız).

Dediğimiz gibi, Robinson "övgüyle yergiyi karıştırdığı" için, onun (bana "kara sürme hırs"larını gerçekleştirme çabasında olan) okuyucularından bazıları, yazdığı kitap çözümlemesinden aldığımız şu güçlü parçanın (s. 494) şaşırtıcı son cümlesindeki övgüyü üstünkörü geçmiş olabilirler:

> "Dr. Popper, Platon'un Sokrates'in öğretisini saptırdığını söylüyor... Onca, Platon

siyasette çok zararlı bir gücü temsil etmektedir, ama Sokrates çok yararlı bir gücü. Sokrates gençlerle özgür konuşma hakkı uğruna ölmüştü; fakat *Devlet*'te Platon, Sokrates'i onlara karşı kendini yukarıdan alıcı ve güvensiz bir tutuma bürünmüş göstermektedir. Sokrates gerçek ve özgün konuşma için can vermişti; ama *Devlet*'te 'Sokrates' yalan söylemeyi savunmaktadır. Sokrates bir düşünce adamı olarak alçakgönüllüydü; fakat *Devlet*'te bir dogmacı olmuştur. Sokrates bireyciydi; ama *Devlet*'te kökten bir ortaklaşacıdır. Ve böyle sürüp gidiyor.

Dr. Popper'ın gerçek Sokrates'in görüşleri için tanıtları nelerdir? Bu konudaki bilgilerinin hepsi Platon'un kendisinden, gençlik diyaloglarından ve başlıca *Savunma*'dan alınmadır. Dolayısıyla, Popper'ın Platon şeytanına karşıt koyduğu aydınlık meleğini, bize şeytanın kendi anlattıkları tanıtmaktadır! Peki, bu saçma mıdır?

Benim görüşümce saçma değil, tastamam doğrudur."

Bu parça, Prof. Levinson'un Platon üstüne bir otorite olduğunu kabul ettiği hiç değilse bir bilginin benim *Sokrates Sorunu* görüşümü saçma bulmadığını gösteriyor.

Fakat, *Sokrates Sorunu*'na benim tahmin yoluyla getirdiğim çözüm yanlış olsa bile, bu dönemde insanseverlik yönelimlerinin var olduğuna dair daha pek çok kanıt bulunmaktadır.

Hippias'ın Platon'un *Protagoras* 337e'deki konuşması (bkz. yukarıda s. 78; Prof. Levinson galiba bir kerecik bu kez benim çevirime itiraz etmiyor; kitabının s. 144'üne bkz). hakkında Prof. Levinson şöyle yazıyor: "Platon'un burada Hippias'ın iyi bilinen duygularını sadakatle yansıttığını kabul etmekle söze başlamalıyız." Buraya değin, Prof. Levinson'la anlaşıyoruz. Fakat, Hippias'ın konuşmasının neyle ilgili olduğunda ve ne anlam taşıdığında tamamıyla ayrılıyoruz. Bu konuda benim şimdiki görüşlerim, kitabımda anlattığımdan daha da ileridir. (Söz arasında şurasını belirteyim ki, ben, Hippias'ın köleliğe karşı duranlar arasında olduğu yolunda kanıtlar bulunduğunu hiçbir yerde savunduğumu sanmıyorum; onun hakkında söylediğim "bu ruh, Atina'daki köleliğe karşı akımla ilgilidir" demekten ibaretti; dolayısıyla, Prof. Levinson'un benim, "onu [Hippias'ı] köleliğe karşı duranlar sırasına sokmakla" haksız olduğumu inceden inceye tartışması yersizdir).

Ben şimdi, Hippias'ın konuşmasını, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin fikirlerini esinleyen bir insanseverlik inancının –belki de ilk– bildirisi olarak görüyorum: Bütün insanlar kardeştir; onları bölen, kurtulunabilecek bunca mutsuzluğun kaynağı olan uylaşımsal, insan yapısı yasa ve görenektir; öyle ki, yasalarda yapılacak bir değişiklikle –ıslâhatla– bütün bunları düzeltmek ve iyileştirmek insanlar için olmayacak iş değildir. Bu düşünceler, Kant'ı da esinlemiştir. Schiller de, uylaşımsal yasadan insanlığı haşince –Beethoven "küstahça" diyor– bölen "moda" diye söz eder.

Köleliğe gelince, benim esas savım odur ki, *Devlet*, Atina'da köleliğe karşı denebilecek yönelimlerin varlığı hakkında içinde kanıtlar taşımaktadır. Örneğin, *Devlet*'in "Sokrates"i (563b) Atina demokrasisini hicveden bir konuşmasında (bunu

Bölüm 4, II, s. 54-55 = A s. 44 = E s. 43'te aktarmıştım, ama burada Shorey çevirisini kullanıyorum) şöyle der:

> "Ve halk özgürlüğünün en yüksek noktasına... bir şehirde satın alınmış erkek-dişi köleler, onların fiyatını ödeyen sahiplerinden daha az özgür olmadıkları zaman erişilmiş olur."

Shorey'de bu parçayla bağlantılı birçok ilginç çapraz gönderme vardır; ama parça kendi başına da yeterlidir. Levinson bir başka yerde (s. 176) bu parça için "haydi şimdi anılan bölümü, hayli tenha olan Platon'un toplumsal günahları hanesine yazalım" diyor, bir sonraki sayfada da ondan, "Platoncu kibrinin bir başka örneği" diye söz ediyor. Ama, bunları söylemesi, benim, bu parça kitabımda verilen *Devlet*'ten ikinci bir parçayla (s. 55 = A s. 44 = E s. 43 birlikte) alınınca, kölelik aleyhtarı bir akıma tanıt olur savıma. cevap değildir ki, (Platon'da, yukarıdaki paragrafın sonunda aktardığım birincisinden hemen sonra başlayan) ikinci parça, Shorey'in çevirisinde şöyledir (*Devlet* 563d; önceki parça *Devlet* 563b'deydi). "Ve bilir misin, bütün bunlar birike birike neye varır... yurttaşların ruhları öylesine hassaslaşır ki, uşaklığın [*servitude*] [ben "kölelik" diye çevirmiştim] en küçük belirtisinde bile irkilir, dayanamaz olurlar?"

Prof. Levinson bu kanıta karşı ne yapıyor? Önce iki parçayı ayırıyor: İlkini benim güya kölelik-aleyhtarı bir akımın varlığına dair kanıtlarımı (s. 153'te) parça parça ettikten sonra, s. 176'ya kadar ele almıyor bile. İkincisini s. 153'te benim koskoca bir çeviri yanlışım diye bir kenara itiveriyor; çünkü şöyle diyor:

> "Ama bunun hepsi yanlıştır; Platon her ne kadar *douleia* (kölelik ya da uşaklık) sözcüğünü kullanıyorsa da, bu, olağan anlamıyla köleliğe *ancak mecazî bir telmihtir* [italik harfler benimdir]."

Söz konusu parça, kendinden hemen önce gelen (ama Prof. Levinson'un ancak yirmi küsur sayfa sonra, Platon'un kibirliliğiyle açıklamak üzere andığı) parçadan ayrı olarak düşünülürse, bu görüş akla yakın gelebilir; fakat metnin bütünü içinde –Platon'un kölelerin (ve hatta hayvanların) başıbozuk davranışlarından yakınmasıyla ilgili olarak– alınırsa, Prof. Levinson'un parçaya haklı olarak yakıştırdığı anlam üstelik, douleia'ya mecazî-olmayan gerçek anlamında yer veren bir ikinci anlam taşıdığından da kuşkulanılamaz; çünkü, bu parça şöyle demekte ve demek istemektedir: Özgür demokrat yurttaşlar hangi biçimde olursa olsun köleliğe dayanamazlar –herhangi bir çeşidinden uşaklık [*servitude*] etmeye dahi katlanamazlar (Platon'un giderek dediği gibi, yasalara uşaklık etmeye bile); öylesine hassas kalpli olurlar ki, –"satın alınmış erkek-dişi köleler"in köleliğindeki gibi– "uşaklığa en küçük bir telmihte bulunulmasına bile" dayanamazlar.

Prof. Levinson (s. 153'te, bu ikinci parçayı tartıştıktan sonra) soruyor:

"Ortadaki tanıtların ışığında... insaflı olarak, Popper'ın iddiasından geriye ne kaldığı söylenebilir...? Sözcükler gerçek anlamlarında alınırlarsa, düpedüz 'hiçbir şey.'"

Gelgelelim, Prof. Levinson'un bütün uslamlaması "*douleia*"yı, kölelikten söz ettiği apaçık bir ortam içinde, gerçek anlamında değil, birkaç satır önce kendi dediği gibi "ancak mecazî bir telmih" olarak almaya dayanmaktadır.

Üstelik, benim "*douleia*"yı çevirirken yaptığım koskoca "yanlışlık"la ilgili olarak şunları yazıyor:

"Bu yanlış-okuma, Sherwood Anderson'ın *Barefoot in Athens* [*Atina'da Yalınayak*] adlı oyununun önsözünde meyvesini vermiştir... yazar, kuşkulanmadan Popper'ı izleyerek (Prof. Levinson, s. 24'te, "Anderson'un Platon'u anlayışının Popper'ı yakından ve uysallıkla okumasından ileri geldiği besbelli" diyor, fakat bu garip suçlama için hiçbir kanıt da vermiyor) "okuyucularına Platon'un otoritesine dayanıyormuş gibi... Atinalıların... 'bütün kölelerin azat edilmesini savundukları' izlenimini aktarıp, düpedüz böyle olduğunu söylüyor..."

Sherwood Anderson'ın bu düşüncesi pekâlâ bir abartma olabilir. Ama, ben buna benzer bir şeyi nerede söylemişim? Ve savunucusunun, savunmasında hasmının görüşlerini abartmak ya da onları şu yahut bu "uysal" okuyucunun (sözüm-ona) kabahatiyle çağrıştırarak karalamak zorunda kaldığı bir dâvanın değeri nedir?

(3') Benim, Platon yöneticilerini merhametsiz ve yasasız şiddet kullanmaya teşvik etmiştir yolundaki savımı, Prof. Levinson itirazla karşılamakla birlikte, onun bu ekte A ayrımının sonlarına doğru aktarılan, *Devlet Adamı*'ndaki "öldür-sür" parçasını tartışmasından görüleceği üzere, hiçbir yerde inkâr etmemektedir. Onun inkâr ettiği, Shorey'in de benim de sandığımız gibi, *Devlet*'teki birtakım başka parçaların –tuval temizleme parçalarının– buna benzerliğidir. Bundan gayrı, o bizim birtakım modern şiddet uygulamalarımızdan da kendisine avuntu ve manevî destek çıkarmaya uğraşmaktadır – *Devlet Adamı*'ndaki parçayı benim andığım, Prof. Levinson'un ise önce atladığı, sonra da ilgisiz diye bir yana attığı başlangıcıyla birlikte bir kez daha okursa, korkarım, bu avuntu azalacaktır.

(4') Platon'un yöneticilerine, devletin çıkarma olmak üzere yalan söylemeyi ve aldatıcılık etmeyi buyurusuna ve ırkçılığına gelince, bu konuda Prof. Levinson'la çatışmaya başlamadan önce, okuyucularıma Kant'ın sözünü (bkz. s. 139 = A s. 137 = E s. 139) hatırlatmak isterim: "*Dürüstlük en iyi politikadır*"dan kuşkulanılabilir, ama "*dürüstlük politikadan iyidir*" tartışmanın ötesindedir.

Prof. Levinson (s. 434'te, benim s. 138 vd. = A s. 136 vd. = E s. 138 vd., özellikle s. 148-49 = A s. 148 = E s. 150'de dediklerime değinmekle) gayet haklı olarak şöyle yazıyor:

"Önce şunda anlaşmalıyız ki, belli koşullar altında yalana başvurulması, *Devlet*'te yönetim amaçları için *savunulmaktadır* [italik harfler benim]..."

Zaten, benim başlıca dediğim de budur. Onu değiştirecek ya da anlamını azaltacak herhangi bir girişimin –ve benini sözde abartmalarım üstüne herhangi bir karşı saldırının– bu itirafı karanlıklaştırmasına meydan verilmemelidir.

Prof. Levinson, aynı yerde,

> "Yardımcıların kimlerle evlenecekleri aslında eugenik nedenlere göre yöneticiler tarafından düzenlenmişken, onlara bunun çekilen bir kurayla saptandığı söylendiğinde [bkz. s. 148-49 = A s. 148 = E s. 150], 'yöneticileri değil de, rastlantıyı suçlamak"

durumuna getirilmeleri için bir miktar inandırıcı konuşma sanatından yararlanmak gerekeceğini de kabul ediyor.

Bu da benim ikinci dediğimdi.

Prof. Levinson sözüne şöyle devam ediyor (s. 434 vd.; benim italik harflerim):

> "Bu noktada, Platonca, kuşkusuz hayırhah nedenlerle söylenecek (zaten, Platon ancak böyle nedenlerle yalancılık edilmesini caiz görüyor) doğrudan doğruya pratik bir yalanın, düpedüz bir yalan olduğunu ve başka bir şey olmadığını söylemek gerekir. Popper gibi biz de, bu politikayı tatsız buluyoruz. Bu durumda, bu yalan ve Platon'un *hayli geniş izninin* cevaz vereceği *buna benzer başkaları*, Popper'ın Platon şehrinde 'yalan propaganda' kullanmayı öneriyor suçlamasının temelini teşkil etmektedir."

Bu yetmez mi? Diyelim ki, ben öteki savlarımda haksızım (böyle bir şeyi, besbelli yadsırım ya), bütün bunlar –hele Prof. Levinson'da dendiği gibi, gerçekten de onun 'yalan kullanma'yı *savunduğu* olgusu göz önüne alınırsa– benim, 'yalan kullanmak için Platon'un hayli geniş izni'ni daha da ileri götürmeye çekinmeyeceğinden kuşkulanmamı hiç değilse mazur göstermez mi?

Üstelik, yalan söyleme burada "eugenik"le, yahut daha da ileri götürmeye çekinmeyeceğinden kuşkulanmamı hiç değilse mazur göstermez mi?

Üstelik, yalan söyleme burada "eugenik"le, yahut daha pekin olarak –bekçiler ırkının– *efendi ırkın üretilmesi* bağlamında kullanılmaktadır.

Platon'u benim bir ırkçıydı diye suçlamama karşı savunurken, Prof. Levinson onu, adlarını kitabından uzak tutmaya gayret ettiğim (bundan böyle de, yine öyle yapacağım) "kötü ünlü" birtakım modern totaliter ırkçılarla karşılaştırarak, onlara oranla daha iyi göstermeye çalışmaktadır. Bunlar hakkında, Prof. Levinson "üretme programları"nın, "başlıca Platon'un paylaşmadığını göstermeye uğraştığımız bir amaç olan *efendi ırkın saflığım korumak* niyetine dayandığı"nı söylüyor (s. 541; italik harfler benimdir).

Acaba öyle mi? Platon ırkçılık amacını gerçekten paylaşmıyor mu? Yoksa, benim *Devlet*'in başlıca eugenik tartışmalarından birini (460c) aktarışım yanlış bir çeviri miydi? Şunları yazmıştım (s. 62 = A s. 52 = E s. 51; burada yeni italik harfler ekliyorum).

"Platon (bebek-öldürmeyi savunma açısından), hayvanları büyük bir dikkatle üretmemize karşılık kendi ırkımızı ihmâl etmekte olduğumuz yolundaki ırkçı iddiasını geliştirirken –ki, bu iddia, o zamandan beri tekrarlanadurmuştur–, *'bekçilerin ırkı saf tutulmalıdır'* der."

Benim çevirim mi yanlıştır? Bunun Platon'dan beri ırkçıların ve efendi ırk üreticilerinin baş iddiası olduğunu söyleyişim mi? Bekçilerin Platon'un en iyi şehrinin efendileri olduğunu mu?

İş çevirideyse, Shorey biraz farklı söylüyor: Bu cümleyi onun çevirisinden, önceki (bebek-öldürmeyle ilgili) sözle birlikte aktarayım (italik harfler benimdir):

... Aşağılık olanlardan ve ötekilerden gelip de kusurlu doğanları, [yöneticiler] gizlice uygun yoldan yok edecekler, öyle ki kimse onlara ne olduğunu bilemeyecek. 'İşte,' dedi, *'bekçi neslinin saflığını korumanın şartı budur.'*"

Shorey'in son cümlesinin benimkinden azıcık daha yumuşak olduğu görülüyor. Ama aradaki fark önemsizdir ve behim savımı etkilememektedir. Zaten, ben de kendi çevirimde direniyorum. "Her halükârda, bekçilerin neslinin saflığı korunmalıdır" veya "Eğer [anlaştığımız gibi] her halükârda bekçi neslinin saflığı korunacaksa" demek, benim kitabımda yapılan (s. 62 = A s. 52 = E s. 51) ve burada tekrarlanan çeviriyle aynı anlamda olmak üzere, Shorey'in de bazı sözcüklerini kullanarak bir çeviri vermek olurdu.

Onun içindir ki, ben, totaliterlerin Prof. Levinson tarafından formülleştirilen "ünü batasıca... üretme programları" ile Platon'un formülleştirdiği kendi üretme amaçları arasındaki farkın ne olduğunu göremiyorum. Arada küçük bir başkalık olabilse dahi, bu esas sorunla ilgisizdir. Platon'un –çok ayrıksal bazı hallerde– (aşağı ırkın bir üyesinin yükselmesi sonucunda olarak) ırklarının karışmasına izin verip vermediği sorununa gelince, burada görüşler ayrılabilir. Ben hâlâ kendi dediğimin doğru olduğuna inanıyorum. Ama, ayrıklara izin verilse bile, bunun ne fark edeceğini görmekten âcizim. (Prof. Levinson'un sözünü ettiği o modern ırkçılar bile ayrıklara izin vermişlerdir).

(5') *Platon'un Büyüsü*'ne koyduğum iki epigraftan biri olarak, *Kanunlar*'dan bir parçayı (öteki ve karşıt parça, Perikles'in cenaze töreni söylevindendir) aktardığım –daha doğrusu, yanlış aktardığım– için bana tekrar tekrar ve şiddetle saldırıldı. Kitabımın Amerikalı yayımcıları bu sözleri Amerikan basımının kapak kabına koymuşlar; İngiliz basımlarında böyle bir ilân yoktur. Kapak kapları için olağan olduğu üzere, bana da bu konuda yardımcılar fikrimi sormadılar. (Ama tabiî, Amerikalı yayımcılarımın yaptıkları seçmeye bir itirazım yok: Kitabın kabına epigraflarımı –ya da içindeki yazdığım başka herhangi bir şeyi– niye basmasınlar?)

Bu parçayı çeviriş ve yorumlayışımın doğruluğu, yukarıda dediğim gibi, Richard Robinson tarafından onaylanmıştır; fakat başkaları, parçanın nereden olduğunu okuyucularım metinle karşılaştıramasınlar diye mi kasten sakladığımı

soracak kadar ileri gittiler! Hem de, okuyucularımın aktardığım yahut andığım herhangi bir parçayı metinle karşılaştırmalarını olanaklı kılabilmem için, sanırım, çoğu yazarlardan daha fazla zahmete katlandığım halde. Notlarımın başında, –bir yazarın epigraflarının yerini göstermesi hayli alışılmamış bir şey olmakla birlikte– kullandığım epigrafların kaynakları vardır.

Bu parçayı kullanmamla ilgili olarak bana yöneltilen başlıca suçlama, bunun askerî meselelere değindiğini söylemeyişim ya da yeterince belirtmeyişimdir. Fakat, burada bizzat Prof. Levinson'un kendisi benden yana tanıklık etmektedir (s. 531, dipnotu; italik harfler benim):

> "Popper metninde bu parçayı verirken, [A] s. 102'de [s. 107 = E s. 103] askerî meselelerle ilişkisini *gereğince belirtiyor*."

Böylece bu suçlama karşılanmaktadır. Bununla birlikte, Prof. Levinson sözüne şöyle devam ediyor:

> ... fakat [Popper], Platon'un aynı 'askerlik ilkeleri' ne savaşta olduğu gibi barışta da uyulmasını ve bu ilkelerin yalnızca askerî eğitim programına değil, barış durumunda her alana da uygulanmasını demek istediğine, aynı zamanda dikkati çekmektedir. Sonra da parçayı, askerlikle ilişkinliğini karanlıklaştıracak yolda sapık yanlış çevirilerle aktarmaktadır..."

Ve böyle sürüp gidiyor.

Şimdi, buradaki ilk suçlama, Platon'un bu askerce ilkelere savaşta olduğu gibi barışta da uyulmasını demek istediğine benim "aynı zamanda dikkati çekmem"dir. Gerçekten böyle yaptım, ama Platon'u aktararak: *Bunu söyleyen Platon*'dur. Örtbas mı edeydim? Prof. Levinson'un onayladığı Bury çevirisine göre, Platon şöyle diyor (ben kendiminkini yeğlemekle birlikte, sorarım okuyuculanma, bu iki çevirinin arasında, açıklık bir yana, *anlamca* fark var mı? Bkz. s. 107 = A s. 102 = E s. 103):

> ... ne de kimsenin ister işte olsun ister oyunda, zihninde kendi başına ve kendi inisiyatifiyle hareket etme alışkanlığı gelişmelidir, tersine hem savaşta *hem barışta her zaman* gözleri hep komutanına dikili... yaşamalıdır..." (*Laws*, Loeb Library, cilt ii, s. 477; italik harfler benim).

Sonra da (s. 479):

> "Bu başkalarını yönetme ve başkalarınca yönetilme ödevi, *barışta* ilk çocukluktan başlayarak uygulanmalıdır..."

Yanlış çeviriye gelince, ancak şunu söyleyebilirim ki, benim çevirimle Bury'ninki arasında –benim, olduklarıyla hâliyle pek kolay izlenemeyecek çok uzun iki Platon cümlesini parçalayışımdan başka– hemen hiçbir fark yoktur. Prof, Levinson benim bu parçayı "çok ve gayrimeşru olarak kullandığı"mı söylüyor (s. 531) ve sözüne şöyle devam ediyor: "Onun bu parçadan yaptığı seçmeyi bir gazeteci zihniyetiyle dış kapta" [yayımlayıcının ilânını demek istiyor; yukarıdaki açıklamaya

bakınız] "ve kitabın Birinci Kısmının ilk sayfasında kötüye kullanması, o parçanın bütününü de verdiğimiz, notumuzda serimlenecektir."

Bu notta yapılan, benim "gazeteci zihniyetiyle... kötüye kullanma"nın serimlenmesi, kabul etmediğim birtakım sözde "düzeltmeler"in dışında, başlıca aynı suçlamadan –o parçayı dış kaba ve başka önemli yerlere basışımdan– ibarettir. Nitekim, Prof. Levinson şunları yazıyor (s. 532; italik harfler benim):

> "Böyle olmakla birlikte, Popper'ın parçaya başka yerde yaptığı şeyler, bu küçük haksızlığı tamamıyla gölgede bırakmaktadır. Kitabının Birinci Kısmının ilk sayfasına ve dış kaba" [haksızlığı kim kime ediyor?] "Popper bundan dikkatle seçilmiş bazı satırları *basmaktadır*, onun yanma da tam karşı savıymış gibi, Perikles'in cenaze töreni söylevinden alınma bir cümle koymaktadır .... *Bu, siyasal bir ideali önerilmiş bir askerlik düzenlemesiyle paralel olarak basmaktır*; üstelik Popper yalnızca okuyucusuna bu seçmeyi ilişkin olduğu askerlik konusundan ayrı olarak sunmakla kalmamakta, aynı yanlış çevirileri yaparak, parçanın bu durumu ortaya koyacak bütün bölümlerini de toptan ayıklamaktadır."

Benim buna cevabım çok basittir: (a) Sözü edilen yanlış çeviriler gerçekte yoktur. (b) Bu parçanın, askerlik konusuna ilişkinliğine rağmen, tıpkı Perikles'in parçası gibi (sırası gelmişken, daha az olmakla birlikte, onun da askerliğe ilişkin olduğuna işaret edeyim) *siyasal bir ideali* –yani, Platon'un siyasal idealini– dile getirdiğini uzun uzadıya göstermeye çalıştım.

Bu parçanın –*Kanunlar*'daki daha bir sürü benzer parça gibi– Platon'un siyasal idealini formülleştirdiğini savunmakla haklı olduğum inancımı değiştirmek için ortada geçerli bir neden görmüyorum. Fakat, benim bu inancım doğru olsun olmasın, onu destekleyen güçlü nedenler gösterdiğim (ve Prof. Levinson'un bu nedenleri çökertmeyi beceremediği) kesindir. Ve ben böyle yaptığıma, Prof. Levinson da benim böyle yaptığıma inandığım olgusundan hiçbir türlü kuşkulanmadığına göre, ben eğer bu parçayı inandığım gibi, Platon'un siyasal idealinin –totaliter ve militarist ideal devletinin– kendi ağzından bir anlatımı diye göstermeye çalışıyorsam, bu ne "küçük bir haksızlık" olur ne de büyük bir haksızlık.

Benim yanlış çevirilerime gelince, Prof. Levinson'un (dipnotunda yaptıklarından ayrı olarak) metninde tartışmaya değecek kadar önemli bulduğu bir tanesini ele almakla yetineceğim. Eleştiricim s. 533'te şöyle yazıyor:

> "Bir başka itiraz da Popper'ın 'önder' sözcüğünü kullanmasıyla ilgilidir. Platon '*arkhon*' sözüyle hem devlet memurlarını, hem de askerlik komutanlarını anlatmaktadır; burada demek istediğinin ikinciler ya da atletizm yarışlarının direktörleri olduğu açıktır."

Besbelli, bu benim cevaplandırmam gereken bir sorun değil. (Acaba, "direktör" mü diyeydim?) Bir Yunanca sözlüğe başvuran herkes, "*arkhon*"un en temel anlamıyla, İngilizce ""*leader*" [lider = önder; ya da Latince "*dux*" yahut İtalyanca "*il duce*"] sözcüğünün tam ve kesin karşılığı olduğunu görebilir. Liddell ve Scott

bu sözcüğün, asıl anlamı bu otoritelere göre, ya "Zaman açısından" ya da "Yer ve Durum açısından" "birinci gelme" olan "*arkho*" fiilinden geldiğini yazmaktadırlar. Bu ikinci anlamıyla sözcüğe verilen ilk karşılıklar şunlardır: "Önderlik etme, yönetme, buyurma, komuta etme, önder ya da komutan olma". Böylelikle, arkhon'un karşısında da şu sözleri buluyoruz: "*Yönetici, komutan*, [Türkçe'deki denizle ilgisi olmaksızın] *kaptan*", Atina bakımından da "sayıları dokuz olan *Atina'daki baş idareciler*" [*magistrates*]... Bu tanıklık, "önder"in, metne uyduğu takdirde, yanlış bir çeviri olmadığını göstermeye yetmelidir. Metne uyduğu da Bury'nin çevirisinde görülebilir; hatırlanacağı üzere bu çeviride parça şöyle aktarılmıştır: "Tersine, hem savaşta hem barışta her zaman gözleri hep *komutanına dikili* ve *onun önderliğini izleyerek* yaşamalıdır." Gerçekten de, "önder" metne pek güzel uymaktadır; Prof. Levinson'un itirazına yol açan da, bu sözcüğün korkunç uygunluğudur; Platon'un totaliter önderliğin bir savunucusu diye görmek elinden gelmediği için, bu parçanın uyandırdığı korkunç çağrışımlardan ötürü suçlanacak olanın, benim "sapıkça yanlış çevirilerim" (s. 531) olması gerektiği duygusuna kapılmaktadır.

Fakat ben diyorum ki, korkunç olan Platon'un metni ve Platon'un düşüncesidir. "Önder" ve bu terimin bütün içerikleri, beni de Prof. Levinson gibi şaşırttı. Ama, Platon'un ideal devletinin ürkütücü anlamlarını kavramak istiyorsak, bu içerikleri savsaklamamalıyız. İşte ben elimden geldiğince, bunları ortaya koymaya çalıştım.

Benim bu parça üstüne söylediğim sözlerle, bu parça askerî seferlere ilişkin olmakla birlikte, Platon'un burada önerilen ilkelerin asker-yurttaşlarının bütün yaşamlarına uygulanmasını istediğine dair kuşkuya yer bırakmadığı olgusunu ısrarla belirtmiş olduğum çok doğrudur. Buna karşı, Yunanlı bir yurttaşın asker olduğunu ve asker olmak zorunda bulunduğunu söylemek cevap sayılmaz: çünkü bu mazeret en az Platon'un ve *Kanunlar*'ının zamanı için doğru olduğu kadar Perikles'in ve cenaze töreni söylevinin yapıldığı zaman için de doğrudur.

Benim epigraflarımla mümkün olduğu kadar açıklığa kavuşturmak istediğim nokta buydu. Bu durum, söz konusu hantal parçadan bir kısmım kesip çıkarmamı, böylelikle aksi takdirde belirtmek istediğim ana savı gölgeleyecek olan (nokta noktalar koyarak belirttiğim) askerlik işlerine ait birtakım değinmeleri atlamamı zorunlu kıldı. Asıl savla demek istediğim, bu parçanın *savaşa ve barışa* genel olarak uygulanma amacını taşıdığı ve birçok Platoncunun uzunluğu ve karanlık anlatımı yüzünden, bir de kendilerinin Platon'u ülküleştirme çabaları dolayısıyla bu parçayı yanlış okumaları ve önemli olan noktayı kavrayamamalarıdır. Durum böyledir. Bununla birlikte, Prof. Levinson burada beni "taktik" kullanmakla suçlamaya (s. 532) vesile buluyor; öyle ki, "Popper"in nesnellik ve hakyemezlik yolundan ne denli uzak olduğunu ortaya sermek için, "Popper'ın Platon'un metninden yaptığı her aktarmanın en ince ayrıntılarına kadar araştırılmasını gerektirmektedir."

Bana yöneltilen bu suçlamalar, yakıştırmalar ve kuşkulanmalar karşısında, an-

cak kendimi savunmaya çalışabilirim. Fakat, hiç kimsenin kendi davasında yargıç olmaması gerektiği ilkesinin de bilincindeyim. Bunun içindir ki, sözünü ettiğimiz Platon parçası ve onu benim çevirişim üstüne Richard Robinson'un *Philosophical Review*, 60, s. 491'de ne dediğini buraya aktarmak istiyorum. Robinson'un benim kitabımı eleştirirken "övgüyü yergiyle karıştırdığı" ve yerginin bir kısmının da ona göre benim Platon'dan yaptığım çevirilerin yan tutarcasına olmasından ileri geldiği unutulmasın. Yine de Robinson şöyle diyor.

> "Tarafgirce olmakla birlikte, bu çeviriler katiyen ihmâl edilmemelidir. Bunlar, Platon'un düşüncesinin çoğucası üstünkörü geçilen gerçek ve önemli yanlarına dikkati çekmektedirler. Özellikle, Dr. Popper'ın göstermelik parçası, *Kanunlar* 942'deki hiçbir zaman başına buyruk hareket etmemekle ilgili sözler doğru çevrilmiştir. (Platon'un bu sözleri, yurttaşların yalnızca askerlik yaşamlarına uygulanmak üzere söylediği öne sürülebilir ve parçanın ordu disiplini üstüne bir öğüt olarak başladığı doğrudur; ama sonunda Platon bu ilkeleri açıkça bütün hayata yaymak istemektedirler; karş. 'anarşi bütün insanların bütün yaşamından kaldırılmalıdır' [*Kanunlar* 942d I].)"

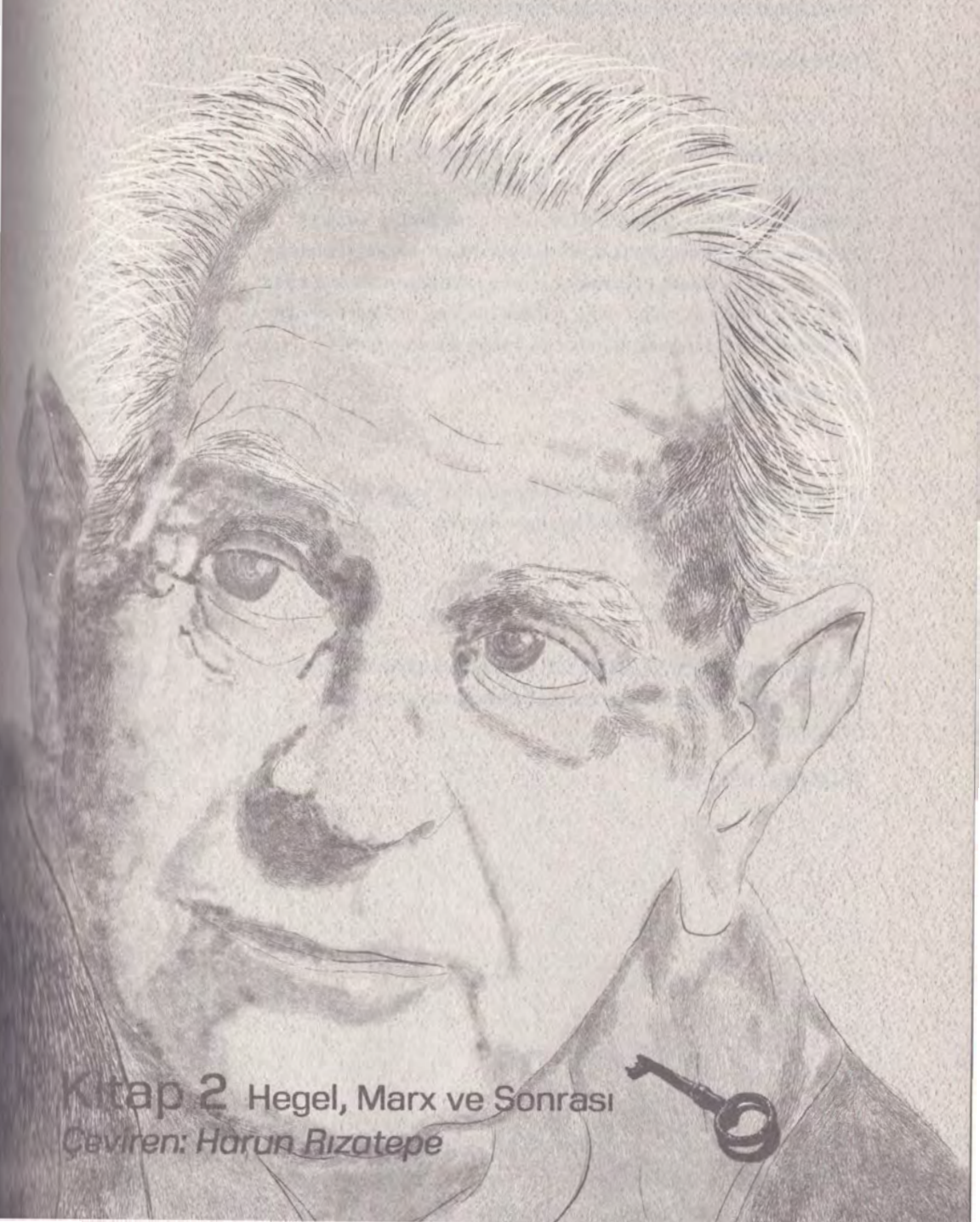
Robinson'un yargısına hiçbir şey eklememek gerektiğini hissediyorum.

Özetleyeyim: Prof. Levinson'un bana karşı savunduğu suçlamaların bir zerresini bile cevaplandırmaya, mümkün değil, kalkamam. Ancak birkaçına elimden geldiği kadar karşılık vermeyi denedim – bunu yaparken de, Platon üstüne dediklerimin çürütülmüş olup olmadığı sorusunun, kim kime haksızlık ediyor sorusundan daha önemli olduğunu aklımda tuttum. Savlarımın çürütülmediğine inanışımın nedenlerini vermeye çalıştım. Ama tekrarlayayım, hiç kimse kendi davasında yargıç olmamalı: Karar vermeyi okuyucularıma bırakmam gerek.

Yine de, Platon'un düşün alanında ezici bir üstün başarı sağlamış olduğuna dair kanımı bir kez daha belirtmeden bu uzun tartışmayı sona erdirmek istemiyorum. Onun, bütün filozofların en büyüğü olduğu görüşüm değişmedi. Onun ahlâk ve siyaset felsefesi bile, fikrî bir başarı olarak eşsizdir – ne var ki, ben bunu çirkin, hatta dehşet verici buluyorum. Fizik kozmologyasına gelince, kitabımın birinci basımıyla ikinci basımı arasında bu konudaki düşüncemi değiştirdim ve niçin şimdi onu, –yüzyıllar geçtikçe önemi artan bir kuramın– dünyanın geometrik teorisinin kurucusu diye gördüğümün nedenlerini vermeye çalıştım. Edebî büyüklüğü ise, her türlü övgünün ötesindedir. Şuna inanıyorum ki, beni eleştirenlerin gösterdiği şey, Platon'un büyüklüğünün, onun ahlâk ve siyaset felsefesiyle savaşmanın ve onun büyüsü altına düşebilecek kimseleri uyarmanın önemini daha da arttırdığı olmuştur.

Açık Toplum ve Düşmanları

Karl R. Popper



Kitap 2 Hegel, Marx ve Sonrası

Çeviren: Harun Rızatepe

Bu yüzyılın en hârika kitaplarından biri

THE TIMES

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

THE GUARDIAN

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

GILBERT RYLE

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

BERTRAND RUSSELL

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

WALTER LIPPMANN



5. KISIM

FALCI FELSEFENİN GÖZE GİRMELERİ

11

HEGELCİLİĞİN ARİSTOTELES'TEN GELEN KÖKLERİ

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

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

Kendisinden önce gelmiş olanlarda ve çağdaşlarında, –özellikle Platon'da– ku-

sur bulma eğilimi ile garip bir şekilde birleşmiş olarak ortaya çıkan bir uzlaştırma eğilimi, Aristoteles'in ansiklopedik yazılarının önde gelen özelliklerinden biridir. Onlarda Platon'un yapıtlarının itici gücü olan trajik ve duygulandırıcı iç çatışmasından eser yoktur. Platon'da görülen nüfuz edici zekâ pırıltıları yerine, onda kuru bir sistemcilik ve sonraki sıradan yazarların pek çoğunca paylaşılan, önüne gelen her sorunu, herkese hakkını veren "sağlam ve dengeli bir yargıya" vararak çözmek aşkını görüyoruz ki, bu da, zaman zaman sorunun püf noktasının etraflı bir şekilde ve ciddîyetle kavranmaması anlamına geliyordu. Aristoteles'in "ortayı tutma öğretisi"nde sistemli olarak ortaya konan bu çileden çıkarıcı eğilim, Platon'a yönelttiği çoğu zaman zorlama ve bazen boş eleştirilerin kaynaklarından biridir.[1] Aristoteles'in deringörü eksikliğinin, bu defa tarihsel deringörü eksikliğinin –çünkü aynı zamanda bir tarihçi idi de– bir örneği tam Makedonya'daki monarşik İmparatorluğun yerleşmekte olmasıdır; bu nasılsa gözünden kaçan bir tarihsel olgu idi. Babasının Makedonya Sarayı'nın erkânından olması gibi, kendisi de Philippos tarafından Büyük İskender'in hocalığına atanan, Aristoteles'in bu adamları ve tasarılarını küçümsemiş olduğu anlaşılıyor. Gomperz'in bu konuda vardığı yerinde yargı, "Aristoteles'in farkına varmadan monarşi ile burun buruna geldiği"dir.[2]

Aristoteles'in düşüncesi tümüyle Platon'unkinin etkisi altındadır. Biraz da istemeye istemeye büyük hocasını yalnızca siyasal tutumu bakımından değil, hemen her bakımdan mizacının elverdiği ölçüde yakından izledi. Bundan dolayı da, Platon'un doğacı kölelik kuramını kabûl etmiş ve sistemleştirmiştir:[3] "Bazı insanlar doğaca özgür, bazıları ise köledirler, ve bu sonuncular için kölelik âdil olduğu kadar da uygundur... Doğaca kendi kendisine âit olmayıp bir başkasına âit olan insan doğaca köledir... Hellenler bu adı kendileri için kullanmaktan hoşlanmazlar, barbarlar için kullanırlar... Köle her türlü usavurma yetisinden tümüyle yoksundur", özgür kadınlarda ise bu yeti gayet az vardır. (Atina'daki kölelik aleyhtarı hareket hakkında bildiklerimizin pek çoğunu Aristoteles'in ona yönelttiği kınama ve eleştirilere borçluyuz. Özgürlük uğruna savaşanlara karşı düşünceler öne sürerken, onların bazı sözlerinin günümüze kadar gelmesini sağlamıştır). Aristoteles, Platon'un kölelik kuramını bazı önemsiz noktalarda birazcık yumuşatmakta ve fırsatını bulmuşken Platon'u fazla sert olmasından ötürü eleştirmektedir. Ne Platon'u eleştirmek fırsatını, ne de bir uzlaşıma varmak fırsatını kaçırmaya gönlü razı olmaktadır; bu, çağının özgürleştirici akımlarıyla uzlaşmak demek olsa bile.

Ne var ki, Platon'un kölelik kuramı Aristoteles'in ondan almış olduğu siyasal kuramlardan ancak biridir. Özellikle En İyi Devlet kuramı, bildiğimiz kadarıyla, *Devlet* ve *Kanunlar* örnekleri üzerine kurulmuştur ve Aristoteles'in anlatısı Platon'unkine epeyce ışık tutmaktadır. Aristoteles'in En İyi Devlet'i üç öğenin uzlaştırılmasından meydana gelmiştir: Romantik bir Platoncu aristokrasi, "sağlam ve dengeli" bir feodalite ve demokratik fikirler; ama feodalite ağır basmaktadır. Demokratlarla birlikte Aristoteles de bütün vatandaşların devlet yönetimine katılabilmelerini savunmak-

tadır. Ama bu, tabiî, ilk bakışta görüldüğü kadar aşırı bir düşünce değildir, çünkü Aristoteles yalnız kölelerin değil, tüm üretici sınıfın da vatandaşlığın dışında kaldığını hemen açıklamaktadır. Böylece, Platon'la birlikte çalışan sınıfların yönetime katılmamaları, yöneticilerin de çalışmamaları, para kazanmamaları gerektiğini öne sürmektedir. (Ama yöneticilerin çok zengin oldukları kabûl edilmektedir). Toprak onların malıdır, ama onu kendilerinin işlememeleri gerekir. Feodal yöneticilere ancak avlanma, savaş ve buna benzer eğlenceler lâyık görülmektedir. Aristoteles'in para kazanmanın her türlüsüne, yani bütün meslek etkinliklerine karşı duyduğu korku Platon'unkinden bile ileri gitmektedir. Platon avama özgü, zelil ya da alçakça bir düşünce tarzını dile getirmek için "banausik"[4] deyimini kullanmıştı. Aristoteles bu küçümseyici terimin kapsamını, eğlenceden ibaret olmayan bütün ilgi alanlarını içine alacak şekilde genişletmektedir. Aslında o, bu terimi bizim, özellikle amatörler arası bir yarışmaya katılmaya engel olması anlamında, ama aynı zamanda hekim gibi uzmanlar için kullandığımız anlamda, (profesyonel) "meslekten adam" sözünü kullandığımıza pek benzer bir anlamda kullanmaktadır. Aristoteles'e göre her türlü meslek adamlığı bir kast düşmesi anlamına gelir. Israrla, feodal bir bey, "hiçbir tür sanat, bilim ya da meşgale ile fazlaca ilgilenmemelidir" diyor.[5] "... Bunun yanında, *liberal sanatlar*, yani bir beyefendinin edinebileceği sanatlar da vardır, ama bunun bile her zaman bir haddi olur. Çünkü onlarla aşırı ilgilenirse şu kötü sonuçlar ortaya çıkar"; yani bey, meslek adamları gibi, uzmanlık kazanır ve kastı düşer. Aristoteles'in *liberal eğitim* hakkında, ne yazık ki bugün bile tümüyle ortadan kalkmamış olan[6] düşüncesi, bu eğitimin, kölenin, serfin, hizmetçinin ya da meslek adamının eğitiminden büsbütün farklı olması gerektiği yolundaydı. Tekrar tekrar, "her eylemin ilk ilkesinin rahatlık" olduğunu ileri sürmesi de, bu yönde söylenmiş bir sözdür.[7] İnsana öyle geliyor ki, Aristoteles'in rahat yaşayan sınıfa karşı duyduğu takdir ve saygı, garip bir rahatsızlığın ifadesidir. Makedonyalı bir saray tabibinin oğlu, kendi toplumsal düzeninin ne olduğu sorunundan, daha çok da kendi meslekî sayılabilecek olan bilimsel meraklarından ötürü kast düşmesi olanağından, endişe duyarmış gibi görünüyor. "İnsanın," diyor Gomperz,[8] "onun dostlarından bu türlü küçümsemeler işitmeyi beklediğine inanacağı geliyor... Tarihin en büyük bilginlerinden birinin, belki de en büyüğünün meslekten bir bilgin olmak istemediğini görmek gerçekten hayret vericidir. O bir hevesli, bir dünya adamı olmayı tercih etmektedir..." Belki de Aristoteles'in aşağılık kompleksinin Platon'dan bağımsız olduğunu gösterme kaygusunun yanısıra, "meslekten" bir aileden gelmesinden ve kendisinin de su götürmez şekilde meslekten bir "sofist" olması gerçeğinden (rhetorik bile öğretiyordu) başka bir temeli de vardır. Çünkü, Aristoteles zamanında, Platoncu felsefe büyük umutlarından, iktidar iddialarından vazgeçmişti. Bu andan sonra ancak bir eğitim mesleği olarak devam edebilirdi. Bir feodal beyden başka hemen hiç kimsede de felsefe okuyacak kadar para ve boş zaman olmadığına göre, felsefenin umabileceği gelecek, olsa olsa bir efendinin geleneksel eğitimine eklenmiş bir şey olmaktı. Bu daha alçakgönüllü amacı göz önüne alınca, Aristoteles feodal beyi felsefî düşün-

ce ve görüşlerin "iyi hayat"ının çok önemli bir bölümü hâline gelebileceğine ikna etmeyi çok gerekli görmektedir; çünkü o, insan siyasal entrikalarla ya da savaşla meşgûl olmuyorsa, felsefe boş vakit geçirmenin en soylu, ince ve mutlu yoludur. Boş vakit geçirmenin en iyi yoludur, çünkü, Aristoteles'in kendisinin dediği gibi, "hiç kimse... onun uğruna savaş hazırlamaz."[9]

Böyle bir saraylı felsefenin iyimserlik eğiliminde olacağına inanmak akla yakındır, çünkü aksi hâlde hiç de hoş bir eğlencelik olmazdı. Gerçekten de, Aristoteles'in Platonculuğu sistemleştirirken yaptığı tek önemli değişiklik[10] bu iyimserliği getirmiş olmasıdır. Platon'un süre anlayışı bütün değişikliklerin, hiç olmazsa belli evren çağlarında, kötüye doğru olması gerektiğini öne süren bir kuramda dile gelmişti; her türlü değişme bozulmadır. Aristoteles'in kuramı gelişme yönünde olan değişmeleri de kabûl etmektedir; bundan dolayı değişme ilerleme olabilir. Platon'a göre, her türlü oluşum, değişen şeyin özgün ve yetkin İdea ya da Formundan başlar. Öyle ki, oluşan şey değiştiği ve kaynağına olan benzerliğini yitirdiği oranda yetkinliğini de yitirecektir. Bu kuram, Aristoteles kadar, Platon'un ardılı ve yeğeni Speusippos tarafından da bir kenara itilmişti. Ne var ki, Aristoteles, Speusippos'un düşüncelerini, daha yüksek türlere doğru giden genel bir biyolojik evrimi de içerdiklerinden dolayı, işi fazlaca ileri götürmekle suçluyordu. Aristoteles'in zamanının çok tartışılan evrimci biyoloji kuramlarına karşı olduğu anlaşılıyor.[11] Ne var ki, Platonculuğa getirdiği özel iyimser görüş açısı aynı zamanda biyolojik düşüncelerinin de bir sonucu idi. Bu, erek neden fikrine dayanıyordu.

Aristoteles'e göre herhangi bir şeyin, –bu arada bir hareket ya da değişikliğin– dört nedeninden biri, erek neden, ya da o hareketin yönelmiş olduğu amaçtır. Bu, aynı zamanda bir gaye ya da istenen bir amaç olursa, erek neden aynı zamanda iyi'dir. Bundan bazı *iyi*'lerin, (Platon'un ileri sürdüğü ve Aristoteles'in de kabûl ettiği gibi)[12] yalnızca bir hareketin başlangıcı olmakla kalmadıkları, aynı zamanda hareketin sonunda da bazı iyiler bulunması gerektiği sonucu çıkar. Ve bu, zamanda bir başlangıcı olan, Aristoteles'in deyişiyle, varlık kazanan şeyler için özellikle önemlidir. *Oluşmakta olan bir şeyin Formu ya da özü ile amacı, ereği ya da son durumu özdeştir*. Böylece, Aristoteles'in inkâr etmesine rağmen, Speusippos'un Platonculuk üzerinde yaptığı değişikliğe pek benzer bir şey elde ediyoruz. İyi olduğu kabûl edilen ve Platon'da durgun olan İdea başlangıçta değil de, sonda yer almaktadır. Aristoteles'in kötümserlik yerine iyimserlik koymasını nitelendiren budur.

Aristoteles'in erekçiliği (teleolojisi), yani değişmenin erek nedeninin amacı ya da ereği olduğunda ısrar edişi, ağır basan *biyolojik* ilgililerin bir ifadesidir. Bu, Platon'un biyoloji kuramlarından[13] ve aynı zamanda Platon'un adâlet kuramını evrenin tümü için geçerli olacak şekilde genişletmesinden etkilenmiştir. Çünkü, Platon farklı vatandaş sınıflarından her birinin toplumda doğal bir yere âit olduğu ve doğası gereği uygun olduğu bir yeri bulunduğunu öğretmekle kalmıyordu; fiziksel nesneleri ve onların farklı türlerini ya da sınıflarını buna benzer ilkelere göre yo-

rumlamaya çalışıyordu. Toprak ya da taş gibi ağır cisimlerin ağırlıklarını ve düşme eğilimlerini, hava ve ateşin de yükselme eğilimlerini onların soylarının bulunduğu yere erişmek ya da tekrar oraya varmak için uğraştıkları varsayımına dayanarak açıklamaya çalışıyordu. Taşlar ve toprak, çoğu taşların ve toprağın bulunduğu yere ve doğanın âdil düzeni içinde, âit oldukları yere varmak çabasında oldukları için düşerler; hava ve ateş (göksel cisimler) hava ve ateşin doğanın âdil düzeni uyarınca yer aldıkları, yere, varmak çabasında oldukları için yükselirler.[14] Bu devinim kuramı, zoolog Aristoteles'in hoşuna gitmişti; çünkü bu, erek nedenler kuramı ile kolayca birleşir ve her türlü devinimin ahıra dönmeye can atan atların tırısa kalkmasına benzediğini ileri süren bir kuramın ortaya atılmasına izin verir. Aristoteles bu kuramı, ünlü *doğal yerler* kuramı olarak geliştirdi. Her şeyde doğal yerinden ayrıldığı zaman oraya dönmek için doğal bir eğilim vardır.

Bazı değişikliklere rağmen, Platon özcülüğü ile buna Aristoteles'in verdiği biçim arasında ancak önemsiz bazı farklar vardır. Tabiî, Aristoteles Formları ya da İdeaları duyumlanabilir şeylerden bağımsız olarak var olan şeyler olarak tasarlamadığında ısrar etmektedir; ama bu fark önemli olduğu oranda değişme kuramında yapılan değişiklikle yakından ilgilidir. Çünkü, Platon'un kuramındaki ana noktalardan biri, duyumlanabilir şeyler, aşama aşama Formlardan ya da özlerden –veya babalardan– ayrıldıkları için bunların duyumlanabilir şeylerden önce ve öyleyse, onlardan bağımsız olarak var olduklarını kabûl etmek zorunda olmasıdır. Aristoteles ise, duyumlanabilir şeyleri erek nedenlerine ya da amaçlarına doğru hareket ettirmekte ve bunları, o şeylerin Formları ya da özleri ile özdeşleştirmektedir.[15] Bir biyolog olarak şeylerin sanki içlerinde gizil olarak son durumlarının, ya da özlerinin, tohumlarını taşıdıklarını varsaymaktadır. Form ya da özün Platon'un dediği gibi, şeyden bağımsız ya da önce geldiğini değil de, şeyin *içinde* olduğunu söyleyebilmesinin nedenlerinden biri budur. Aristoteles'e göre her türlü hareket ya da değişme, şeyin içinde örtük (gizil) olarak bulunan öneğilimin bir kısmının gerçekleşmesi (ya da "kendini ortaya koyması") demektir.[16] Örneğin, bir kereste parçasının özüne bağlı öneğilimlerden biri, suda batmaması, ya da yanabilmesidir; ama bu şey hiç suya girmese, ya da yanmasa bile öneğilimler onun özünde kalırlar. Ama böyle bir durum gerçekleşirse, bir öneğilimini gerçekleştirir ve böylece de değişir ya da hareket eder. Bundan dolayı bir şeyin bütün öneğilimlerini içine alan öz, onun içindeki değişme ya da hareket kaynağı gibidir. Demek ki bu Aristotelesçi öz veya Form, bu "Formel" ya da "erek" neden, hemen hemen Platon'un "doğa" ya da nefsiyle özdeştir. Aristoteles'in kendisi de bu özdeşleştirmeyi doğrulamaktadır. "Doğa" demektedir *Metafizik*'inde, "öneğilim ile aynı sınıfa girer; çünkü o da şeyin içinde örtük olarak bulunan bir hareket ilkesidir."[17] Diğer taraftan "nefis"i de "yaşayan bir cismin ilk 'intellekhia'sı" olarak tanımlamaktadır; "intellekhia"da kendi payına itici neden olarak düşünülen Form ya da Formel neden olarak açıklandığına göre,[18] bu oldukça karmaşık terminolojik gereçler aracılığı ile tekrar Platon'un ilk görüş açısına dönüyoruz; nefis ya da doğa, Form veya İdea gibi bir şeydir, ancak şeyin içinde yer alır ve onun yürütücü

ilkesidir. (Zeller, Aristoteles'i "kesin ve geniş kapsamlı bir bilimsel terminoloji geliştirmesinden" ötürü övdüğü zaman,[19] sanırım "kesin" sözünü kullanırken biraz rahatsız olmuştur; ama terminolojisinin genişliğini teslim etmelidir; öyle ki, Zeller'in dediği gibi, "binlerce yıl boyunca felsefeye yolunu göstermiştir").

Daha çok ansiklopedici türden bir tarihçi olan Aristoteles, tarihsiciliğe doğrudan doğruya bir katkıda bulunmamıştır. Platon'un zaman zaman sellerin ve başka âfetlerin insan soyunu yok ederek geride ancak birkaç kişi bıraktıklarını[20] öne süren kuramının daha sınırlı bir biçimini savunuyordu. Ama bunun dışında tarihin genel yönelişleri ile pek ilgilenmediği anlaşılıyor. Buna rağmen, değişme kuramının nasıl tarihsici yorumlara açık olduğu, ihtişamlı bir tarihsici felsefe geliştirmek için gerekli bütün öğeleri içinde taşıdığı, burada gösterilebilir. (Hegel'den önce bu imkândan sonuna kadar yararlanılmamıştı). Doğrudan doğruya Aristoteles'in özcülüğünden gelen üç türlü tarihsici öğreti ayırdedilebilir: (1) Bir devletin ya da bireyin (Hegel'in deyişiyle),[21] "gizli ve gelişmemiş özü" hakkında bir şeyler *bilmemiz*, ancak onun gelişmesi hâlinde ve ancak onun tarihine bakmakla mümkün olabilir. Bu öğreti, sonraları ilkin tarihsici bir yöntemin, yani toplumsal varlıklar ya da özler hakkında ancak tarihsel yöntemi uygulayarak, toplumsal değişmeleri inceleyerek bilgi edinebileceğimiz ilkesinin kabûlüne yol açar. Ne var ki, bu öğreti (özellikle Hegel'in bilineni olduğu kadar gerçek olanı da iyi ile özdeş sayan ahlâkçı pozitivizmi ile birlikte ele alınınca) daha da ileri giderek tarihe tapınılmasına ve onun Büyük Gerçeklik Sahnesi olduğu kadar, Evrensel Adâlet Mahkemesi katına da yükseltilmesine yol açar. (2) Değişme, gelişmemiş olan özde örtük olarak bulunanları açığa çıkararak ancak başından beri değişmekte olan nesnenin içinde bulunan tohumları, öneğilimleri, özü ortaya koyabilir. Bu öğreti, tarihsici bir fikir olan tarihsel bir kader ya da kaçınılmaz bir özsel yazgı fikrine yol açar, çünkü Hegel'in sonradan gösterdiği gibi, "bizim amaç, ilke, *kader* dediğimiz şey", "gizli, gelişmemiş öz" den başka bir şey değildir.[22] Bu bir insanın, bir ulusun ya da devletin başına gelebilecek her şeyin kendini bu insanda, ulusta ya da devlette ortaya koyan özden, gerçeklikten indiğini ve ancak ona başvurularak anlaşılabileceğini, kabûl etmemiz gerektiği anlamına gelir. "İnsanın kaderi benliğine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır; gerçekten de o insanın ona karşı direnebileceği, fakat kendi hayatının bir bölümü olan bir şeydir." Hegel'in (Caird'in[23] dile getirdiği) kader kuramının bu biçimi, açıkça Aristoteles'in bütün cisimlerin kendi "doğal" yerlerine varmak istediklerini öne süren kuramının tarihsel ve romantik bir akrabasıdır. Bu, İnsan'ın başına gelenlerin yalnızca dış olaylara değil, aynı zamanda kendine, onların karşısında aldığı duruma da bağlı olduğu yolundaki gerçeğin şatafatlı bir ifadesinden başka bir şey de değildir tabiî. Ne var ki, saf okuyucu bu lâfları anlayabildiği, "kader" ve özellikle "kendi varlığı" gibi heyecanlandırıcı sözlerle dile getirilmesi gereken bu derin gerçeği kavrayabildiği için çok sevinmektedir. (3) Gerçekleşmek ya da ortaya çıkmak için özün değişme ile kendini açığa çıkarması gerekir. Bu öğreti, sonraları Hegel'de şu biçime girmektedir:[24] "Yalnızca kendi için var olan şey, yalnızca bir öneğilim-

liktir: O, daha varlığa çıkmamıştır... İdea ancak etkenlik sonucunda ortaya çıkar." Buna göre, "varlığa çıkmak" istiyorsam (pek alçakgönüllü bir istek, kuşkusuz), kişiliğimi ortaya koymam gerekir. hâlen oldukça tutulmakta olan bu kuram, Hegel'in de gördüğü gibi, kölelik kuramını haklı çıkarmaya yarayan yeni bir kuramdır. Çünkü insanın başkaları ile olan bağıntıları söz konusu olunca kendini ortaya koymak demek, başkalarına egemen olmaya çalışmak demektir.[25] Gerçekten de, Hegel böylece bütün kişilerarası ilişkilerin köle ile efendisi arasındaki temel ilişkiye, egemen olma ve boyun eğme ilişkisine indirgenebileceğine işaret ediyor. Herkes kendini göstermeye ve ağırlığını ortaya koymaya çalışmalıdır ve her kim ki bağımsızlığını koruyacak cesaretten, doğadan ve genel yetiden yoksundur, onun kölelik derekesine düşürülmesi gerekir. Tabiî, bu canayakın kuramın Hegel'in Uluslararası İlişkiler kuramında da bir karşılığı vardır. Uluslar Tarih Sahnesinde ağırlıklarını ortaya koymalıdırlar; Dünya'da egemen olmaya kalkışmak onların görevidir.

Gelecek bölümde başka bir açıdan ele alınacak olan bütün bu çok yönlü tarihsici sonuçlar yirmi yüzyıldan beri Aristoteles'in özcülüğünde uyuşuk olarak, "gizli ve gelişmemiş olarak" duruyorlardı. Aristotelesçilik çok sayıdaki hayranlarının birçoğunun bilmediği kadar verimliydi.

VI

Felsefemizin karşılaştığı başlıca tehlike, tembellik ve yünsülük bir yana... bulanık olanı kesinmiş gibi ele almak anlamına gelen skolastikliktir...

F. P. RAMSEY

Öyle bir yere geldik ki, artık buradan vakit geçirmeksizin Hegel'in tarihsici felsefesinin çözümlenmesine, hiç olmazsa ayrım III olarak bu bölümü sona erdiren, Aristoteles ile Hegel arasında ortaya çıkan gelişmeler ve Hıristiyanlığın ortaya çıkması üzerine söylenecek kısa sözlere geçebilirdik. Ne var ki, bir türlü sapma olarak, bundan sonra daha teknik bir sorunu, Aristoteles'in *özcü tanımlama yöntemi*ni ele alacağım.

Tanımlar ya da "terimlerin anlamları" sorunu, doğrudan doğruya tarihsicilikle ilgili değildir. Böyle olmakla birlikte, tükenmez bir karışıklık kaynağı olduğu gibi, Hegel'in kafasında tarihsicilikle karışınca çağımızın, benim *falcı felsefe* dediğim ağulu zihin illetinin ortaya çıkmasına yol açan o özel lâfazanlık türünün de kaynağı olmuştur. Sonra, Aristoteles'in düşüncelerimiz üzerindeki ne yazık ki hâlâ devam eden etkisinin, yalnızca Ortaçağ'a değil, çağdaş felsefemize bile yerleşmiş olan bütün o boş ve lâfazan okulculuğun da (skolastiğin de) en önemli kaynağıdır; çünkü, göreceğimiz gibi, L. Wittgenstein'ınki kadar yeni bir felsefe bile bu etkiden muzta-

riptir.[26] Sanıyorum ki, Aristoteles'ten bu yana düşüncenin gelişimi, her disiplinin Aristotelesçi tanım yöntemine başvurduğu sürece boş bir lâfazanlık ve çorak bir okulculuk raddesinde kaldığını ve türlü bilimlerin ne dereceye kadar ilerleyebildiklerinin ne dereceye kadar bu özcü yöntemden kurtulabilmiş olduklarına bağlı olduğunu söylemekle özetlenebilir. ("Toplumsal bilim"lerimizin bu kadar büyük bir bölümünün hâlâ Ortaçağlar'a âit olması bu yüzdendir). Platon ve Aristoteles'in etkileri bu konuda öylesine köklü önyargıların yerleşmesine yol açmıştır ki, bunları gidermeye kalkışmak, hiç de umut verici bir girişim gibi görünmemektedir; onun için söz konusu yöntemi biraz soyut bir düzeyde ele alacağız. Bütün bunlara rağmen, bu kadar lâfazanlığın ve karışıklığın kaynağını çözümlemek ilginç olabilir.

Aristoteles de Platon gibi *bilgi*yi sanıdan ayırıyordu.[27] Aristoteles'e göre bilgi, ya da bilim, iki türlü olabilirdi –ya kanıtlayıcı ya da kavrayıcı–. *Kanıtlayıcı* bilgi aynı zamanda "neden"lerin bilgisidir. Bu kanıtlanan sonuçlardan ve bunları kanıtlayan –orta terimleri de "neden"leri açıklayan– tasımlardan ibarettir. *Kavrayıcı* (sezgisel) bilgi ise (söz konusu şeyin "doğrudan doğruya" olması, yani "neden"inin özsel doğası ile özdeş olması hâlinde), o şeyin "bölünemez biçimini", özünü ya da özsel doğasını kavramaktan ibarettir; bütün kanıtların özgün temel öncüllerini kavradığı için bilimin yaratıcı kaynağı odur.

Kuşkusuz, Aristoteles bütün bilgilerimizi kanıtlamaya kalkmamamız gerektiğini ısrarla öne sürerken haklı idi. Her kanıt öncüllerden hareket eder; kanıtın kendisi, yani öncüllerden türetilebilirlik, bundan dolayı hiçbir zaman sonucun doğruluğunu kesin olarak ortaya koyamaz, ancak öncüller doğru ise sonucun da doğru olması gerektiğini gösterebilir. Kendi paylarına öncüllerin de kanıtlanmasını isteseydik, doğruluk sorunu olsa olsa bir adım daha geriler, yeni bir öncüller takımının kanıtlanması sorununa dönüşür ve bu sonsuzca böyle sürüp giderdi. Aristoteles'in kuşku götürmez şekilde doğru olan ve kanıtlanmaları gerekmeyen öncüller olduğunu varsaymamız gerektiğini öne sürmesi bu türlü bir (mantıkçıların deyimi ile) kısırdöngünün ortaya çıkmasına engel olmak içindi; O, bu türlü öncüllere *temel öncüller* diyordu. Bu temel öncüllerden sonuçlar türetme yöntemini olduğu gibi kabûl edersek, Aristoteles'e göre, bütün bilimsel bilginin örtük olarak bu temel öncüllerin içinde bulunduğunu, eğer temel öncüllerin ansiklopedik bir listesini elde edebilseydik, bütün bilgilere sâhip olmuş olacağımızı söyleyebiliriz. Ama bu temel öncülleri nasıl buluyoruz? Platon gibi Aristoteles de her türlü bilgiyi önünde sonunda şeylerin özlerini sezgisel bir şekilde kavramakla edindiğimize inanıyordu. "Bir şeyi ancak özünü bilmekle bilebiliriz," diyor Aristoteles[28] ve "Bir şeyi bilmek demek, özünü bilmek demektir." Ona göre, bir "temel öncül" bir şeyin özünü betimleyen bir cümleden başka bir şey değildir. Ne var ki, bu türlü bir cümle tam da tanım dediği şeydir.[29] Buna göre, *bütün "kanıtların temel öncülleri" tanımlardır.*

Bir tanım neye benzer? Bir tanım örneği, "Enik, yavru köpektir"dir. Bu türlü bir tanım cümlesinin konusuna, örneğin "enik" terimine *tanımlanacak terim* (ya da *tanımlanan terim*) cümlenin yüklemine (örneğin, "yavru köpek" sözlerine) de *tanımlayan* denir. Genel olarak tanımlayan tanımlanandan daha uzun ve karmaşıktır, bazen çok daha uzun ve karmaşıktır. Aristoteles tanımlanacak terimi söz konusu şeyin özünün adı, tanımlayanı da o özün betimi saymaktadır.[30] Ve tanımlayanın söz konusu şeyin özünün ya da esas niteliklerinin tüketici bir betimini vermesi gerektiği konusunda ısrar etmektedir; buna göre "Eniklerin dört ayakları vardır" gibi bir cümle, her ne kadar doğru olsa da, doyurucu bir tanım değildir, çünkü enik olmanın özü diyebileceğimiz şeyi tüketmediği gibi, aynı zamanda atlar için de geçerlidir; bunun gibi "Enikler boz renkte olurlar" cümlesi de, her ne kadar bazı enikler için doğru olsa bile, bütün enikler için doğru değildir; tanımlanan terimin özüne ilişkin bir niteliği değil, ilineksel (arızî) bir niteliğini dile getirir.

Ama en zor sorun, tanımlar ya da temel öncüller elde edip onların doğru olduklarından, hata edip yanlış özü kavramadığımızdan nasıl emin olabileceğimizdir. Her ne kadar Aristoteles bu konuda açıkça bir şey söylemiyorsa da,[31] burada da Platon'u izlediği kuşku götürmez. Platon, İdeaları bir türlü yanılmaz *ussal sezgi* yardımıyla bilebileceğimizi düşünüyordu:[32] bu görmeye benzettiği, ama tümüyle usa dayanan ve her türlü duygusal öğeyi dışarıda bırakan bir türlü "us gözüyle görme" süreci idi. Aristoteles'in görüşü Platon'unkinden daha az esinli ve daha az köktencidir, ama sonunda aynı anlama gelir.[33] Çünkü her ne kadar tanıma ancak birçok gözlem yaptıktan sonra vardığımızı öne sürerse de, duyu verilerinin kendi başlarına evrensel özleri kavrayamadıklarını, bundan dolayı da bir tanımı tam olarak belirleyemeyeceklerini itiraf etmektedir. Sonunda ussal bir sezgiye, şeylerin özlerini yanılmasız olarak tanımamızı ve onları bilmemizi mümkün kılan zihinsel ya da ussal bir yetiye sâhip olduğumuzu öne sürmektedir. Bundan başka bir özü, sezgisel olarak bilmemiz hâlinde, onu betimleyebilmek ve öyleyse tanımlayabilmek zorunda olacağımızı da kabûl etmektedir. (*Ard Analitik*'te bu kuramı savunmak için öne sürdüğü düşünceler şaşılacak kadar zayıftır. Bunlar, temel öncüller hakkında bilgimizin, bu bizi bir kısırdöngüye götüreceğinden, kanıtsal olamayacağını, buna karşı temel öncüllerin en az onlardan türetilen sonuçlar kadar kesin ve doğru olmaları gerektiğini ileri sürmekten ibarettir. "Bundan da" diyor, "temel öncüller hakkında kanıtsal bilgi elde edemeyeceğimiz sonucu çıkar, ussal sezgiden başka hiçbir şey de kanıtsal bilgiden daha doğru olamayacağına göre, temel öncülleri kavrayan yetinin ussal sezgi olması gerekir." *De Anima*'da ve *Metafizik*'in Tanrıbilimsel bölümünde daha dişe dokunur bir düşünceye rastlıyoruz; çünkü orada ussal sezgi hakkında –onun konusu ile, öz ile birleştiğini ve hatta onunla özdeşleştiğini öne süren– bir kurama rastlıyoruz. "Gerçek bilgi, konusu ile özdeştir").

Bu kısa incelemeyi özetlersek, sanırım, Aristotelesçi tam ve yetkin bilgi idealinin oldukça doğru bir betimlemesini, onun her türlü araştırmanın amacını, bütün

özlerin sezgisel tanımlarını, yani adlarını ve tanımlayanlarını, içine alan bir ansiklopedinin hazırlanması olarak gördüğünü ve bilginin gelişmesini de bu türlü bir ansiklopedinin yavaş yavaş birikmesinden, aradaki boşlukların doldurulmasından ve tabiî, bunlardan tasım yoluyla kanıtsal bilgiyi meydana getiren "bütün gerçekler heyeti"ni türetilmesinden ibaret saydığını söyleyerek verebiliriz.

Şimdi bu özcü yöntemlerin çağdaş bilim yöntemleri ile mümkün olan en kesin karşıtlık içinde bulunduklarına şüphe yoktur. (Deneysel bilimleri düşünüyorum; bu, belki matematik için söz konusu değildir). Bir kez çağdaş bilimde her ne kadar doğruluğu bulmaya elimizden geldiği kadar çalışırsak da onu bulduğumuzdan hiçbir zaman kesin olarak emin olamayız. Geçmişte, birçok hayâl kırıklıklarından, hiçbir zaman sonul bir kesinlik ummamamız gerektiğim anlamışızdır. Sonra artık bilimsel kuramlarımız çürütülürse umut kırıklığına uğramamayı da öğrenmişizdir, çünkü çoğu hâlde verilen herhangi iki kuramdan hangisinin daha iyi olduğunu saptayabiliriz. Bundan dolayı da ilerleme yapmakta olduğumuzu anlayabiliriz, kesinlik ve pekinlik hayâlinin kaybolmasını pek çoğumuz için telâfi eden de budur. Başka sözlerle, bilimsel kuramlarımızın dâima varsayım olarak kalmaya mahkûm olduklarını, ama çoğu hâllerde öne sürülen yeni bir varsayımın eskilerinden daha iyi olup olmadığını saptayabileceğimizi biliyoruz. Çünkü, eğer bunlar farklı iseler deney yoluyla denetlenebilecek yeni öndeyiler getirirler, biz de bu gibi can alıcı bir deneyim sonucunda çoğu kez eski kuramın işe yaramaz hâle geldiği yerde yeni kuramın doyurucu sonuçlar yerdiğini görürüz. Böylece doğruluğu arama sürecimizde bilimsel kesinlik yerine bilimsel ilerlemeyi koyduğumuzu söyleyebiliriz. Bilimin gelişmesi de bu görüşü haklı çıkarmaktadır. Çünkü bilim, Aristoteles'in düşündüğü gibi özlere değin bilgilerin ansiklopedik bir birikimi ile değil, çok daha devrimci bir yolla, korkusuz fikirlerin öne sürülmesi, (dünyanın düz olmadığı, ya da ölçü uzayının dikel olmadığı gibi) yeni ve pek garip kuramların ortaya atılması ve eskilerinin çürütülmesi ile ilerler.

Ne var ki, bilimsel yönteme bu açıdan bakmak, bilimde Platon ve Aristoteles'in anladığı anlamda, kesin ve sonul bilgi anlamında, bir *bilgi* olmadığını kabûl etmek demektir;[34] bilimde hiçbir zaman doğruluğu bulduğumuza inanmamız için elimizde yeterli neden yoktur. Çoğu zaman "bilimsel bilgi" dediğimiz şey genellikle bu anlamda bir bilgi değil, birbirleri ile rekabet hâlinde olan türlü varsayımların durumları ve ne gibi deneyimlerin sınavlarından geçmiş oldukları hakkında bilgidir; Platon ve Aristoteles'in dilini kullanırsak, en son ve en çok denenmiş bilimsel "kanılar" hakkında bilgidir. Gene bu görüş açısı, bilimde "kanıt"ların (tabiî, mantık ve matematiğin dışında) yerleri olmadığı anlamına da gelir. Bize içinde yaşadığımız dünya hakkında bilgi verebilen deneysel bilimlerde kanıtlar geçmez, eğer "kanıt" derken bir kuramın doğruluğunu sonul olarak saptayabilen bir usavurmayı anlıyorsak. (Ancak, bilimsel kuramları *çürüten* olgular ortaya çıkabilir). Öte taraftan kanıtların yapılmasına izin veren mantık ve matematik bize içinde yaşadığımız

evren hakkında bilgi sağlamazlar, yalnızca onu betimlemeye yarayan yöntemler geliştirirler. Buna göre (başka yerde de[35] söylemiş olduğum gibi) diyebiliriz ki: "Bilimsel yargılar dış evren hakkında bilgi verirlerse çürütülebilirler, çürütülemezlerse dış evren hakkında bilgi vermiyorlar demektir." Ama kanıt her ne kadar deneysel bilimlerde bir yer tutmuyorsa da, usavurmanın hâlâ yeri vardır;[36] gerçekten de onun yeri en az gözlem ve deneyimin yeri kadar önemlidir.

Özellikle, bilimler de tanımların işlevi de, Aristoteles'in düşündüğünden çok farklıdır. Aristoteles bir tanımda, önce (belki de adını anarak) öze işaret ettiğimizi, sonra da tanımlayan yardımıyla onu betimlediğimizi düşünüyordu; tıpkı, "Bu enik boz renktedir" gibi olağan bir cümlede, önce "bu enik" diyerek bir şeye işaret ettiğimiz, sonra da "boz renktedir" diyerek onu betimlediğimiz gibi. Tanımlanacak olan terimin işaret ettiği özü böylece betimlemekle, aynı zamanda o terimin *anlamını*[37] da saptadığımıza ya da aydınlattığımıza inanıyordu. Buna göre tanım aynı zamanda birbiriyle çok yakından ilgili iki soruya birden cevap verebilir: Bunlardan biri, "Bu nedir?", örneğin, "Enik nedir?" sorusudur; tanımlanan terimin sözünü ettiği özün ne olduğunu sorar. Öteki, "Bu terim ne demektir?" Örneğin, "Enik ne demektir?" sorusudur; bir terimin (yani, özün sözünü eden terimin) anlamını sorar. Bu bağlamda, bu iki soruyu birbirinden ayırmak gerekmez, daha çok bunların ortak taraflarını görmek gerekir ve ben özellikle *her iki sorunun da tanımda sol tarafta yer alan terim tarafından ortaya çıkarıldığını ve sağ tarafta yer alan tanımlayan tarafından cevaplandırıldığına işaret* etmek istiyorum. Bilimsel tanımlama yönteminden pek farklı olan özcü tanımlama yöntemini nitelendiren özellik budur.

Diyebiliriz ki, özcü yorumun tanımı olağan biçiminde, yani soldan sağa okumasına karşılık, *modern bilimde kullanılan tanımın genellikle arkadan öne, ya da sağdan sola doğru okunması gerekir*, çünkü modern bilim önce tanımlayanı ele alır ve ona kısa bir yafta bulmaya çalışır. Buna göre, "Enik, yavru köpektir" tanımının bilim açısından yorumu, bunun "Enik nedir?" sorusuna değil de, "Yavru köpeğe ne diyelim?" sorusuna bir cevap olduğudur. ("Hayat *nedir*?", "Yerçekimi *nedir*?" gibi sorunların modern bilimde yerleri yoktur). Modern bilimin "sağdan sola okuma" tutumu ile nitelenen kullanımına, tanımın, Aritoteles'e bağlanan *özcü* yorumuna karşılık, *adcı* yorumu denebilir.[38] Modern bilimde ancak adcı tanımlar geçer,[39] yani uzun sözü kısa kesmek için işin içine kısaltmalar, kısa yaftalar sokulur. Bundan da hemen anlarız ki, tanımların modern bilim de önemli bir yerleri *yoktur*. Çünkü, bu kısaltıcı yaftaların yerlerine her zaman onlara karşı gelen daha uzun ifadeleri, tanımlayanlarını, koyabiliriz. Bazı hâllerde, bu, bilim dilimizin çok hantal bir hâle gelmesine yol açardı, çok zaman ve kâğıt harcardık. Ama en küçük bir olgusal bilgi parçasından bile yoksun kalmazdık. Bu terimin yasaya uygun olarak kullanıldığı anlamıyla "bilimsel bilgilerimiz", tüm tanımların elenmesinden hiç etkilenmezler. Etkilenecek olan tek şey, kesinliğini değil,[40] kısalığını yitirecek olan dilimizdir. (Bu bilimde, kısalık uğruna, tanımlar yapmanın âcil bir kullanım gereksinmesi olaca-

ğı hâllerin hiç ortaya çıkamayacağı anlamında alınmamalıdır). Tanımların yerleri hakkındaki bu görüş ile Aristoteles'in görüşü arasındaki karşıtlıktan daha keskin bir karşıtlık güç ile tasarımlanır. Çünkü, Aristoteles'in özcü tanımları bütün bilgilerimizin kendilerinden türetildikleri ilkelerdir, bundan dolayı bütün bilgimizi içlerinde taşırlar; ve kısa bir ifade yerine uzun bir ifade koymaya yararlar. Buna karşılık bilimsel ya da adcı tanımların içinde hiçbir bilgi, hatta sanı bile yoktur; bunlar, kısa yaftalar ortaya koymaktan başka bir şey yapmazlar, uzun lâfı kısa keserler.

Uygulamada bu yaftalar son derece yararlıdırlar. Bunu anlamak için, bir bakteri bilgininin ne zaman bir soy bakteriden söz etmek istese o soyun tüm betimini (bu arada o soyu ötekilerden ayırt etmek için gereken boyama yöntemlerini vb). tekrarlamak zorunda kaldığında karşılaşacağı zorlukları düşünmek yeter. Buna benzer bir düşünceye dayanarak niye tanımın, yukarıda açıklandığı gibi, sağdan sola okunması gerektiğinin bilim adamları tarafından bile sık sık unutulduğunu anlayabiliriz. Çünkü, birçok insanlar yeni bir bilimi, örneğin bakteri bilimini, öğrenmeye başladıkları zaman önce karşılaştıkları bütün bu teknik terimlerin anlamlarını öğrenmek zorunda kalırlar. Bunlar aslında tanımı soldan sağa *öğrenirler*, sanki bunun yerine bir özcü tanım koyarmış, kısa bir lâfın yerine uzun bir lâf dizisi koyarlarmış gibi. Ne var ki, bu yalnızca (öğretim yönteminden kaynaklanan) psikolojik bir düşküdür, bir öğretmen ya da bir ders kitabı yazarı başka türlü de hareket edebilir; yani, yeni terimleri ancak onları kullanmak gereği ortaya çıktıktan sonra söyleyebilir.[41]

Buraya kadar bilimsel ya da adcı tanım kullanımlarının Aristoteles'in özcü yönteminden büsbütün farklı olduğunu göstermeye çalıştım. Ama bunun yanında özcü tanım görüşünün kendi içinde bile savunulamaz bir görüş olduğu da gösterilebilir. Bu tartışmayı gereksiz yere uzatmamak için,[42] özcü öğretilerin yalnızca ikisini eleştireceğim; bugün hâlâ bazı itibarlı modern okulların onlara dayanmasından dolayı önemli olan iki öğretiyi. Bunlardan biri esoterik ussal sezgi öğretisi, öteki de kesin konuşmak istiyorsak "terimlerimizi tanımlamamız gerektiği"ni öne süren ve bugün çok tutulan öğretidir.

Aristoteles de Platon gibi, bizde, aracılığıyla özleri tasarımlayabildiğimiz ve hangi tanımın doğru olduğunu anlayabildiğimiz bir ussal sezgi yetisi olduğunu düşünüyordu. Birçok modern özcüler de bu öğretiyi tekrarlamışlardır. Başka felsefeciler ise, Kant'ı izleyerek, bizde böyle bir yetinin benzeri bile olmadığını savunmuşlardır. Benim kanım, "ussal sezgi" denebilecek bir yetimiz olduğunun rahatça itiraf edilebileceğidir; daha kesin söylenirse, ussal deneyimlerimizden bazıları bu sözlerle betimlenebilirler. Bir fikri ya da bir görüş açısını, bir matematik yöntemini, örneğin çarpmayı, "künhüne varmak" anlamında "anlayan" herkesin o şeyi sezgisel olarak kavradığı söylenebilir; bu türlü sayısız ussal deneyimler vardır. Ne var ki, diğer taraftan bu deneyimlerin, bilimsel çabalarımızda ne kadar önemli bir yer tutarsa tutsun, hiçbir zaman bir fikrin ya da kuramın doğruluğunu saptamaya yarayamayacakları konusunda da ısrar ederim; kim bu fikrin doğru olması gerektiğini, ya da "kendili-

ğinden belli" olduğunu ussal sezgi ile ne kadar kesin olarak bilirse bilsin.[43] Bu türlü sezgiler kendileri her ne kadar bizim usavurmalar aramamıza yol açabilirlerse de bir usavurma yerine bile geçemezler. Çünkü bir başkası da söz konusu aynı kuramın yanlış olduğunu eşit derecede kesin bir sezgi ile bilebilir. Bilimin arkasında bir zamanlar kendiliğinden belli sayılıp sonra bir kenara itilmiş kuramlarla döşeli bir yol vardır; örneğin Francis Bacon, güneşin ve yıldızların, besbelli hareketsiz olan dünya etrafında döndükleri görüşünün kendiliğinden belli doğruluğunu inkâr edenlerle alay ediyordu. Kuşkusuz, sezgi, bilim adamının hayatında da, şairin hayatındaki gibi önemli bir rol oynar. Onu buluşlar yapmaya götürür. Ama aynı zamanda hatalar yapmasına da yol açabilir. Ve tâbiri câizse, her zaman onun özel yaşamının bir bölümüdür. Bilim ona fikirlerini nasıl bulduğunu sormaz, yalnızca herkesçe denetlenebilecek usavurmalarla ilgilenir. Büyük matematikçi Gauss bir keresinde, "Aradığım sonucu buldum, ama nasıl bulduğumu henüz bilmiyorum," dediği zaman bu durumu pek güzel anlatmıştı. Tabiî, bütün bu söylenenler Aristoteles'in, Hegel ve zamanımızda E. Husserl ve çok sayıdaki öğrencileri tarafından sürdürülen, öz denen şeylerin ussal sezgi ile kavranması öğretisi[44] için de geçerlidir ve "özlerin ussal sezgi ile kavranması"nın, ya da Husserl'in deyişiyle, "salt fenomenoloji"nin bir bilim ya da bir felsefe yöntemi olmadığını gösterir. (Bu yöntemin yeni bir buluş mu, yoksa Hegel ya da Descartesçılığın bir türü mü olduğu konusunda sık sık yapılan tartışma kolayca karara bağlanabilir; bu bir tür Aristotelesçiliktir).

Eleştirilecek olan ikinci öğretinin modern görüşlerle daha da yakından bir ilişkisi vardır; özellikle lâfazanlık konusu ile ilgilidir. Aristoteles'ten beri bütün yargıları kanıtlayamayacağımız ve buna kalkışmanın ancak kanıtların sonsuz gerilemesine yol açacağı, geniş çevrelerce bilinmektedir. Ama ne o,[45] ne de öyle anlaşılıyor ki, birçok modern yazar buna benzeyen bütün terimleri tanımlama çabasının da tanımların sonsuz gerilemesine yol açacağını kavramamışlardır. Crossman'ın *Plato To-Day* adlı kitabından alınan şu satırlar örtük olarak günümüzün ünlü felsefecilerince, örneğin Wittgenstein tarafından, savunulan bir görüşün belirleyici ifadesidir:[46] "... eğer kullandığımız sözlerin anlamlarını kesin olarak bilmezsek hiçbir konuyu verimli olarak tartışamayız. Hepimizin tartışarak zaman kaybettiğimiz gereksiz konuların birçoğu, hepimizin sözlere kendimize göre kaypak anlamlar vermemizden ve karşımızdakilerin de o sözleri aynı anlamda kullandıklarını varsaymamızdan doğmaktadırlar. İşin başında terimlerimizi tanımlarsak çok daha verimli tartışmalar yapabiliriz. Sonra propagandanın –günümüzde rhetoriğin yerini alan şeyin– başarısının geniş çapta terimlerin anlamlarını karıştırmaya dayandığını anlamak için günlük gazetelere bakmak yeter. Politikacılar, yasalarla, kullanmak istedikleri her terimi tanımlamaya zorlansalardı, halk nazarındaki itibarlarının birçoğunu yitirirlerdi, nutukları daha kısa olurdu ve anlaşmazlıklarının pek çoğunun salt sözel oldukları ortaya çıkardı." Bu satırlar, Aristoteles'e borçlu olduğumuz bir

önyargıyı, dilin tanımların kullanılması ile daha kesinleştirilebileceği önyargısını pek güzel dile getirmektedirler. Bakalım bu gerçekten yapılabilir mi?

Bir kez politikacıların –ya da herhangi bir kimsenin– "yasalarla kullanmak istediği bütün terimleri tanımlamaya zorlanması" hâlinde, sözlerinin daha kısa değil, sonsuzca uzun olacağını açıkça görürüz. Çünkü kanıtlar ya da türetimler,[47] bir yargının doğruluğunu saptayamadıkları kadar, tanımlar da bir terimin anlamını saptayamazlar; her ikisi de ancak sorunu geri atarlar. Türetim doğruluk sorununu öncüllerin doğruluğuna geri götürür, tanım da anlam sorununu tanımlayanların –yani, tanım yapmak için kullanılan terimlerin– anlamları sorununa geri götürür. Ne var ki, birçok nedenlerle[48] bunlar da en az tanımlamaya çalıştığımız terim kadar bulanık ve kaypak anlamlı olabilirler; ne olursa olsun bu sefer onları da tanımlamak zorunda kalırız, bu da tanımlanmaları gereken yeni terimlerin ortaya çıkmasına yol açar ve bu sonsuza değin böyle gider. Görüyoruz ki, bütün terimlerimizin tanımlanmasını istemek, bütün yargılarımızın kanıtlanmasını istemek kadar savunulamaz bir istektir.

İlk bakışla, bu eleştiri haksız gibi görünebilir. Tanım verilmesi istendiği zaman düşünülenin "özgürlük", "demokrasi", "din", "görev" gibi sözlere sık sık ilişkin olan kaypaklığın giderilmesi olduğu,[49] bütün terimlerimizi tanımlamanın açıkça imkânsız olduğu, ama bazı tehlikeli terimleri tanımlayıp işi orada bırakmanın mümkün olduğu ve tanımlayan terimlerin oldukları gibi kabûl edilmeleri gerektiği, yani bir sonsuz gerilemenin önüne geçmek için birkaç adım sonra durulması gerektiği öne sürülebilir. Ne var ki, bu savunma da kabûl edilemez. Sözü edilen terimlerin çokça yanlış kullandıkları itiraf edilmelidir. Ama ben bunları tanımlamaya kalkışmanın durumu düzelteceğini kabûl etmiyorum. Durumu daha da bozabilir bu çaba. Terimlerini bir kez olsun tanımlayıp tanımda kullandıkları terimleri tanımlamadan bırakmakla, politikacıların konuşmalarını kısaltamayacakları açıktır: Çünkü, herhangi bir özcü tanım, yani –yeni teknik terimler öne süren adcı tanımın aksine– "terimlerimizi tanımlayan" bir tanım, gördüğümüz gibi, kısa bir lâfın yerine uzununun konması demektir. Bundan başka, terimleri tanımlamaya kalkışmak ancak karışıklığı ve kaypaklığı arttırır. Çünkü, tanımda kullanılan bütün terimlerin kendi paylarına tanımlanmalarını isteyemeyeceğimize göre, politikacı tanım vermesi isteğini kolayca karşılayabilirdi. Örneğin, kendisine "demokrasi" sözünden ne anladığı sorulunca "halk iradesinin egemenliği" ya da "halk ruhunun egemenliği" diyebilir ve böylece bir tanım vererek kesinliğin bütün gereklerini yerine getirmiş olacağından artık kimse onu eleştirmeye cesaret edemezdi. Gerçekten de, "egemenlik", "halk", "irade" ya da "ruh" sözlerinin de kendi paylarına tanımlanmalarını istemek bizi iyiden iyiye sonsuz gerileme yoluna sokacağına göre, önerilen tanım nasıl eleştirilebilirdi? Ama bütün bunlara rağmen bu eleştiri öne sürülseydi, o da önceki kadar kolayca karşılanabilirdi. Diğer taraftan tanımın yerinde ya da doğru olup olmadığı hakkındaki tartışmalar, ancak sözler hakkında boş çatışmalara yol açabilirler.

Böylece özcü tanım anlayışı, Aristoteles'e uyarak bilgimizin "ilkeler"ini sapta-

maya kalkışmayıp da yalnızca görünüşte daha alçakgönüllü bir iddia olan bütün terimlerimizi tanımlamamız gerektiği isteğim öne sürse bile, çökmektedir.

Ne var ki, açıkça ve kaypaklıktan arınmış olarak konuşmamızı istemek çok önemli bir istektir ve karşılanması gerekir. Adcı görüş bu isteği karşılayabilir mi? Ve adcılık sonsuz gerilemeden kurtulabilir mi?

Evet. Adcı görüşte sonsuz gerileme durumuna karşı gelen bir durum yoktur. Gördüğümüz gibi, bilim tanımları terimlerinin anlamlarını saptamak için değil, kullanışlı kısa yaftalar getirmek için kullanır. Ve tanımlara dayanmaz; bütün tanımlar, verilen bilgiden hiçbir şey eksilmeksizin, elenebilirler. Bundan da, *bilimde gerçekten gerekli olan bütün terimlerin aslında tanımlanmamış terimler oldukları* sonucu çıkar, öyleyse bilimler terimlerinin anlamlarını nasıl saptarlar? Bu soruya türlü cevaplar öne sürülmüştür,[50] ama bunların hiçbirinin doyurucu olduğuna inanmıyorum. Öyle anlaşılıyor ki durum şudur: Aristotelesçilik ve onunla ilgili felsefeler, bize o kadar uzun zamandır terimlerimizin kesin anlamını bilmenin pek önemli olduğunu söyleyip durmuşlardır ki, hepimiz buna inanmaya eğilimli olmuşuzdur. Ve yirmi yüzyıldır terimlerinin anlamları konusunda titizlenmiş olan felsefenin, yalnızca lâfazanlıklarla dolu olmakla kalmayıp, bunun yanında korkunç derecede bulanık ve kaypak olmasına karşılık, terimleri ve bunların anlamları konusunda hemen hiç kaygılanmayan, bunun yerine olgularla ilgilenen fizik gibi bir bilimin büyük bir kesinliğe erişmiş olması gibi su götürmez bir gerçeğe rağmen, bu tarikata bağlı kalmakta devam ederiz. Tabiî, bu durumun, terimlerin anlamlarının öneminin, Aristotelesçi etkiler altında pek çok abartılmış olduğunu gösterdiğini kabûl etmek gerekir. Ne var ki, ben bundan da fazlasını gösterdiğine inanıyorum. Çünkü bu anlam sorunu üzerinde yoğunlaşmak, yalnızca kesinliğe varılmasına yol açmamakla kalmıyor; kaypaklığın, bulanıklığın ve karışıklığın ana kaynağı, bu yoğunlaşmanın kendisi oluyor.

Bilimde öne süreceğimiz yargıların, hiçbir zaman kullandığımız terimlerin anlamına *bağımlı* olmamalarına dikkat ederiz. Terimlerin tanımlanmış olduğu yerlerde bile hiçbir zaman bu tanımlardan bir bilgi türetmeyi ya da bir usavurmayı onlara dayandırmayı düşünmeyiz. Terimlerimizin pek az güçlük çıkarmalarının nedeni budur. Onlara pek çok yük yüklemeyiz. Onlara olabildiği kadar az görev yüklemeye çalışırız. "Anlamları" nı çok ciddîye almayız. Terimlerimizin –onları ancak uygulamada kullanarak öğrendiğimizden– her zaman biraz bulanık anlamlı olduklarını biliriz ve kesinliğe, onların etrafını saran bulanık anlamlılık hâlesini azaltarak değil daha çok iyiden iyiye o hâlenin içinde kalarak, cümlelerimizi terimlerimizin mümkün anlam nüanslarının önemsiz olacağı şekilde dikkatle kurarak erişiriz. Terimler üzerine çekişmekten böylece kurtuluruz.

Bilimin ve bilim dilinin kesinliğinin terimlerinin kesinliğine bağlı olduğu görüşü oldukça inandırıcı bir görüş olmakla birlikte, bana öyle geliyor ki, yine de bir önyargıdır. Bir dilin kesinliği, daha çok terimlerine kesin olma görevini yükleme-

mesine bağlıdır. "Kumul" ya da "rüzgâr" gibi bir terim hiç kuşkusuz çok bulanık bir terimdir. (Bir kum tepesinin "kumul" sayılması için kaç santim yüksekliğinde olması gerekir? Adına "rüzgâr" denmesi için havanın ne kadar çabuk hareket etmesi gerekir?) Buna rağmen yerbilimcinin amaçları açısından bu terimler çoğu kez yeteri kadar kesindirler; ve daha yüksek bir ayırma derecesinin gerekli olduğu başka hâllerde, her zaman "1 ilâ 10 metre arasındaki yükseklikteki kumullar" ya da "Saatte 36 ilâ 64 kilometre, arasında bir süratle esen rüzgârlar" denebilir. Daha kesin bilimlerin durumu da buna benzer. Örneğin, fizikte ölçü alırken dâima hata yapılabilecek olan aralığı, yanılma aralığını, göz önüne almaya dikkat ederiz; kesinliğe de, bu yanılma aralığını sıfıra indirmeye çalışmakla, ya da bu yanılmayı yok farzetmekle değil, bunu açıkça dile getirmekle varılır.

Bir terimin güçlük çıkardığı durumlarda bile, örneğin fizikte "eşzamanlılık" teriminin çıkardığı gibi, bu güçlük o terimin anlamının kesinliksiz ya da bulanık olmasından değil, bizim o terime gereğinden az değil de gereğinden çok, ya da gereğinden daha "kesin" bir anlam vermemize yol açan bir sezgisel kuramdan dolayı olmuştur. Einstein'ın eşzamanlılığı çözümlemesi sırasında gördüğü durum, fizikçilerin, eşzamanlılıktan söz ederken, ancak ivmeleri sonsuz devinimler olsaydı kabûl edilebilecek yanlış bir varsayım yaptıklarıydı. Yanılma, fizikçilerin söylediklerine bir anlam vermemelerinde, ya da verdikleri anlamın bulanık olmasında, terimin yeteri kadar kesin olmamasında değildi; Einstein'ın gördüğü, daha çok o zamana dek besbelli sayılmasından dolayı farkına varılmamış olan, kuramsal bir varsayımın ortadan kaldırılmasının bilimde ortaya çıkmış olan bir güçlüğün ortadan kaldırılmasını da mümkün kıldığı idi. Bundan dolayı o aslında bir terimin anlamı sorunu ile değil, bir kuramın doğruluğu sorunu ile ilgileniyordu. Birisi, belli bir fizik sorunundan bağımsız olarak eşzamanlılık kavramını anlamamızı, bu sözün "özsel anlamı"nı çözümleyerek, hatta fizikçilerin eşzamanlılık derken, "gerçekten ne demek istedikleri"ni inceleyerek ortaya çıkarmaya kalksaydı, bu çabanın pek önemli bir sonuç verebileceği pek şüpheli olurdu.

Sanırım, bu örnekten çayı görmeden paçaları sıvamamamız gerektiğini öğrenebiliriz. Bunun yanında, terimlerin anlamlarıyla ilgili sorunlara, örneğin bulanıklıkları ya da çok anlamlılıklarıyla ilgili sorunlara takılıp kalmanın Einstein örneğine başvurularak haklı çıkarılamayacağına da inanıyorum. Bu türlü sorunlarla bozma daha çok pek çok şeyin terimlerimizin anlamına dayandığı ve bizim bu anlamlarla çalıştığımız varsayımına dayanır; bundan dolayı da; lâfazanlığa yol açması kaçınılmazdır. Bilimin olguları araştırmasına, karşılık felsefenin görevinin terimlerimizin anlamlarını açıklamak ve böylece dilimizi temizlemek ve dilsel güçlükleri ortadan kaldırmak olduğunu öne süren Wittgenstein'ınki gibi bir öğretiyi bu görüş açısından eleştirebiliriz.[51] Bu okulun görüşlerinin belirleyici yönlerinden biri, usa uygun bir şekilde eleştirilebilecek bir usavurmalar zincirine yol açmamalarıdır; bundan dolayı, okul derin[52] çözümlemelerini ancak bu işten anlayanların küçük

ve esoterik çevresine sunabilmektedir. Bu durum, anlam sorunu ile bozmanın her defasında Aristotelesçiliği pek iyi niteleyen bir sonuca, skolastikliğe ve mistikliğe yol açtığını kanıtlar gibi görünmektedir.

Aristotelesçiliğin bu iki tipik sonucunun nasıl ortaya çıktıklarını kısaca görelim. Aristoteles, kanıt ve tanımın bilgi edinmenin iki temel yöntemi olduğunda ısrar ediyordu. Önce kanıt öğretisini ele alırsak, kanıtlanabilecek olandan fazlasını kanıtlama yolunda birçok girişim yapılmasına yol açmış olduğu inkâr edilemez; Ortaçağ felsefesi bu skolastiklikle doludur, Avrupa'da da Kant'a kadar etkileri görülür. Fichte, Schelling ve Hegel'in romantik tepkisine yol açan şey, Kant'ın tüm Tanrı'nın varlığı kanıtlarını eleştirmesi olmuştur. Yeni eğilim her türlü kanıtı, bunlarla birlikte de her türlü usavurmayı bir kenara koymak olmuştur. Romantiklerle birlikte felsefede olduğu kadar toplum bilimlerinde de, yeni bir tür dogmacılık moda oldu. Yazar, görüşünü önümüze koymaktadır. Ve *onu ister kabûl ederiz, ister reddederiz.* Schopenhauer, "nâmussuzluk çağı" adını verdiği bu romantik falcı felsefe çağını şöyle betimliyor:[53] "Önceki bütün felsefecilerin yapıtlarına egemen olan o nâmusluluk niteliği, okuyucu ile birlikte bir araştırmaya girişmek havası, burada tümüyle yok olmaktadır. Her sayfa bu sözde felsefecilerin okuyucuya bir şey öğretmek değil, onun aklını çelmek çabasında olduklarına tanıklık etmektedir."

Aristoteles'in tanımlar öğretisi de buna benzer bir sonucun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önceleri bol bol kılı kırk yarma çabalarına yol açtı; ama daha sonraları felsefeciler tanımlar üzerine tartışılamayacağını düşünmeye başladılar. Böylece özcülük yalnızca lâfazanlığı teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda usavurmadan, yani akıldan umut kesilmesine yol açtı. Skolastiklik, mistiklik ve akıldan umut kesilmesi; Platon ve Aristoteles'in özcülüklerinin önüne geçilemez sonucu bunlar olmuştur. Üstelik, Platon'un özgürlüğe karşı açık isyanı, Aristoteles ile akıla karşı gizli bir isyan hâline gelmektedir.

Aristoteles'in kendisinden öğrendiğimize göre, özcülük ve tanımlar kuramı ilk öne sürüldüğü zaman, özellikle Sokrates'in eski arkadaşı Anthisthenes'in, anlaşılan oldukça akla yakın, güçlü muhalefeti ile karşılanmıştı.[54] Ne yazık ki, bu muhalefet bastırıldı. Bu bastırılmanın insanın ussal gelişmesindeki etkilerini abartmak çok zordur. Bu sonuçların bazılarını gelecek bölümde ele alacağım. Bununla, yaptığım sapmaya, Platoncu-Aristotelesçi tanım kuramının eleştirilmesine son veriyorum.

III

Aristoteles hakkında söylediklerimin üstünkörü olduğunu, Platon hakkında söylediklerimden çok daha üstünkörü olduğunu tekrar hatırlatmak gerekmez. Her ikisi hakkında da söylenilenlerin ana amacı, tarihsiciliğin ortaya çıkmasında ve açık topluma karşı girişilen savaşta oynadıkları rolü belirtmek ve çağımızın sorunları üzerindeki modern tarihsiciliğin ve totaliterlikçiliğin babası Hegel'in falcı

felsefesinin ortaya çıkması üzerindeki etkilerini göstermektir. Aristoteles ile Hegel arasındaki gelişmeleri burada hiç ele alamayız. Onlara birazcık olsun haklarını verebilmek için en azından bir cilt daha yazmak gerekirdi. Ancak bu bölümden artakalan birkaç sayfa içinde, anılan devredeki olayların açık ve kapalı toplumlar arasındaki çatışma açısından nasıl yorumlanabileceğine işaret etmeye çalışacağım.

Platoncu-Aristotelesçi kurgulamalar ile Büyük Kuşak, Perikles, Sokrates ve Demokritos'un ruhu arasındaki çatışma çağlar boyunca sürekli olarak izlenebilir. Bu ruh ilk Hıristiyanlar gibi insan soyunun kardeş olduklarını öğreten ve bunu Tanrı'nın babalığına olan tektanrıcı bir inanış ile birleştiren, Kiniklerin öğretilerinde az çok saf bir biçimde saklanmıştı. Augustus'unki kadar İskender'in imparatorluğu da, ilkin Perikles'in sömürgeci Atinası'nda şekillenmiş olan ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerin her zaman canlı tuttuğu bu fikirlerden etkilenmişti. Bu hareketlerin ve belki de Kinik hareketinin kendisinin, Hıristiyanlığın ortaya çıkışını da etkilemiş olması muhtemeldir.

Başlangıçta Hıristiyanlık da, Kiniklik gibi, "kâtiplerin", okumuşların, ukalâ Platon idealizmlerine karşı idi. ("Sen bunları bilge ve tedbirli olanlardan sakladın ve onları çocuklara ayan ettin."). Ben bunun, kısmen geniş anlamında Yahudi Platonculuğu denebilecek şeye karşı bir başkaldırma,[55] Tanrı'ya ve O'nun Sözüne soyut olarak tapınma olduğundan şüphe etmiyorum. Bu hiç kuşkusuz Yahudi kabileciliğine, onun sıkı ve boş kavim yasaklarına ve örneğin, seçilmiş ulus öğretisinde, yani Tanrı'nın bir kavim Tanrısı olarak yorumlanmasında, kendini gösteren kabileci dışa kapalılığa karşı bir başkaldırma idi. Kabile yasalarına ve kabilenin birliğine böylesine önem verilmesi ilkel bir toplumun değil de daha çok eski kabile hayatının geleneklerini tekrar ele geçirmek ve yitirmemek yolunda yapılan umutsuzca bir girişimin niteleyici özelliği imiş gibi görünür ve Yahudilik söz konusu olunca öyle anlaşılıyor ki, bu hareketin kaynağı, Babillilerin Yahudi kabile hayatına saldırmalarına karşı yapılmış bir tepkidir. Ama, daha sıkı bir hayat yönünde gelişen bu hareketin yanı başında, görünüşe göre, aynı zamanlarda ortaya çıkmış olan ve Büyük Kuşağın Yunan kabileciliğinin yıkılmasına karşı gösterdiği tepkiye benzeyen insancıl fikirlerin ortaya çıkmasına önayak olmuş olan bir başka hareket daha görüyoruz. Öyle anlaşılıyor ki, Yahudi bağımsızlığı sonunda Roma tarafından söndürülünce bu hareket tekrar ortaya çıktı. Mümkün olan iki çözüm arasında, Ortodoks Yahudilik tarafından öne sürülen kavim hayatına dönüş ile köleleri olduğu kadar barbarları –ya da yabancıları– da içine alan yeni Hıristiyan mezhebi arasında mevcut uçurumun daha da açılmasına yol açtı. Bu sorunların, ulusal sorunun olduğu kadar toplumsal sorunun da, ne kadar âcil olduklarını [Kitabı Mukaddes] "Resullerin İşleri"nden[56] anlayabiliriz. Bunu aynı zamanda Yahudiliğin gelişmesinde de görüyoruz; çünkü onların tutucu kesimi, aynı tahrik karşısında kabile yaşamlarını dondurup felce uğratmak ve yasalarına Platon'un bile takdirini kazanabilecek bir inatçılıkla bağlı kalmak yolunda bir hareketle tepki gösterdi. Kuşkusuz

bu gelişim de, Platon'un fikirlerinin gelişimi gibi, açık toplumun yeni bir biçimine, bu örnekte Hıristiyanlığa karşı beslenen güçlü bir düşmanlıktan esinleniyordu.

Ne var ki, Büyük Kuşağın, özellikle Sokrates'in inançları ile ilk devredeki Hıristiyanların inançları arasında daha da derin bir benzerlik vardı. Hiç kuşkusuz ilk devredeki Hıristiyanların güçlerinin kaynağı ahlâksal cesaretleriydi. Güçlerinin kaynağında Roma'nın "uyruklarını vicdanlarına aykırı hareketlere zorlamaya hakkı olduğu"[57] iddiasını kabûl etmeme kararı vardı. Güçlülerin hak normları koyma iddialarını kabûl etmeyen Hıristiyan azizleri, Sokrates'in uğrunda öldüğü dava için acı çektiler.

Bizzat Hıristiyan dini Roma İmparatorluğu içinde güç kazanınca bu durumun epeyce değiştiği ortadadır. Hıristiyan kilisesinin resmen tanınması hareketinin, –ve sonraları Dönek Julianus'un Yeni-Platoncu Kilise-düşmanı örgütü modeline göre örgütlenmesinin–[58] egemen güçlerin eşitlikçi bir dinin –kuvvetle olduğu kadar tanrı-tanımazlık ve dinsizlik suçlamaları ile de karşı durmaya çalıştıkları bir dinin– muazzam ahlâksal etkilerini kırmak için yaptıkları ustaca bir siyasal manevra olup olmadığı sorunu ortaya çıkıyor. Başka sözlerle Roma'nın, –özellikle Julianus' tan sonra– Pareto'nun "Duyguları ortadan kaldırmaya çalışarak boş yere çaba harcanacağı yerde onlardan yararlanılmak gerektiği" yolundaki öğüdüne uymak zorunda mı kaldığı sorunu ortaya çıkar. Bu soruya cevap vermek güçtür, ama herhâlde –Toynbee gibi[59]– Konstantin ve ardıllarının devrine "anakronik biçimde kinikçe", yani daha çok "bugünkü Batılı yaşam görüşümüze uygun" dürtüler yüklemeye karşı, "bizi tedbirli olmaya çağıran tarihsel sağduyumuza" başvurularak çözümlenemez. Çünkü, bu türlü dürtülerin M.Ö. 5. yüzyıl kadar erken devirlerde bile, Otuz Tiranların başı Kritias tarafından açıkça, daha doğrusu utanıp sıkılmadan, dile getirildiklerini görüyoruz. Yunan felsefesinde de yer yer bu türlü ifadelere rastlarız.[60] Ne olursa olsun, karanlık çağların Justinianus'un Hıristiyan olmayanları, münkirleri ve felsefecileri cezalandırması ile başladığı kuşku götürmez (M.S. 529). Kilise, Platoncu-Aristotelesçi totaliterliğin izlerinde yürüdü ve bu gelişme engizisyon ile doruğuna vardı. Özellikle engizisyonun dayandığı kuramın büsbütün Platoncu olduğu söylenebilir. *Kanunlar*'ın son üç kitabında, Platon çoban yöneticilerin sürülerini korumak uğruna her şeyi yaparak, yasaların ve özellikle dinsel kuram ve törenlerin sertliğini sürdürmeleri gerektiğini, bu uğurda pekâlâ dürüst ve şerefli bir insan olabileceği hâlde, hasta vicdanı güçlülerin tehditlerine boyun eğmesine izin vermeyen, kurdu öldürmekten de çekinmemekle yükümlü olduklarını söyleyerek bunu açıkça göstermektedir.

Çağımızda uygarlığın getirdiği bunalıma karşı yapılan olağan tepkilerden biri, Ortaçağlar'ın sözde "Hıristiyan" totaliterciliğinin bazı düşünür çevrelerinde günün en son modalarından biri hâline gelmesidir.[61] Bu, tabiî yalnızca gerçekten de daha "organik" ve "birlikli" olan bir geçmişin idealize edilmesinden dolayı değil, aynı zamanda, bu eğilimi ölçü dışına çıkarmış olan, modern agnotisizme karşı

anlayışla bakılması gereken bir başkaldırmadan dolayı da meydana gelmiştir. İnsanlar, dünyayı Tanrı'nın yönettiğine inanıyorlardı. Bu da sorumluluklarını sınırlıyordu. Dünyayı kendilerinin yönetmeleri gerektiğini öne süren yeni inanış onlara neredeyse kaldıramayacakları bir sorumluluk yükledi. Bütün bunları teslim etmek gerek. Yine de, ben Ortaçağlar'da yönetimin, Hıristiyanlık açısından bile, çağımızdaki Batı demokrasilerinin yönetiminden daha iyi olmuş olduğuna inanmıyorum. İncil'de okuduğumuza göre, Hıristiyanlığın kurucusu, Tanrı'nın sözlerinin doğru yorumları ile yanlış yorumlan arasında ayırım yapmaya yarayacak bir ölçüt hakkında bir "hukuk doktoru" tarafından sorguya çekilmişti. O da buna birlikte yürürlerken çok acı çeken bir adamla karşılaşan papaz ile Levili'nin kıssasını anlatarak cevap vermişti: Papaz da, Levili de, "adamın yanından geçip gitmişler" (Yahudi bile olmayan) bir Samiriyeli ise onun yaralarını sarmış ve fizik gereksinmelerini karşılaşmıştı. Bence kilisenin yalnızca özgürlüğü ve vicdanı baskı altında tuttuğu devri değil, kilisenin gözü önünde ve otoritesi altında söze gelmez baskıların halkı canından bezdirdiği devri de özlemle anan "Hıristiyanlar" bu meseli hatırlamalıdırlar. halkın o günlerde çektiği acılar üstüne, ama aynı zamanda o günleri geri getirmek isteyenlerce bugün çok tutulan Tomantik Ortaçağcılığın Hıristiyanlığı üstüne; yapılmış içlendirici bir yorum olması bakımından burada H. Zinsser'in, içinde Ortaçağlar'daki Aziz John dansı, Aziz Vitus dansı vb. adlan verilen, tepinme illetlerinden söz ettiği *Rats, Lice and History*[62] (Fareler, Bitler ve Tarih) adlı kitabından birkaç satır aktarılabilir. (Zinssner'i bir Ortaçağ otoritesi olarak öne sürmek istemiyorum. İleri sürülen gerçekler tartışmalı olmadıklarına göre, bunun gereği de yok. Ne var ki, yorumunda, Samiriyeli adamın ender rastlanır ve belirleyici havası, büyük ve insancıl bir hekimin edası var). "Her ne kadar daha önceleri de adları duyulmuş idi ise de, bu garip illetler Kara Ölüm'ün getirdiği korkunç ıstıraplar sırasında ve hemen sonra olağan duruma geldiler. Çoğunlukla bu tepinme illetleri sinir sisteminin salgın ve iletilir hastalıklarına bağladığımız niteliklerin hiçbirini göstermezler. Daha çok *bugün tasarımlanması bile hemen hemen imkânsız bir derecede baskı altında olan, aç ve çaresiz insan yığınlarında korku ve umutsuzluğun yol açtığı kütle isterilerine benziyorlar*. Sonu gelmez savaşların, siyasal ve toplumsal çözülmenin getirdiği ıstıraplara bir de kaçınılmaz, anlaşılmaz ve öldürücü bir hastalığın korkunç ıstırapları eklenmişti. İnsanlar sanki savunulması olmayan bir korkular ve tehlikeler dünyasında kıstırılıp kalmış gibi güçsüz ve çaresizdiler. O günlerin doğaüstü güçler tarafından gönderildiklerine inandıkları felâketlerin tehdidi altında kıvranmakta olan insanları için Tanrı ve Şeytan yaşayan kavramlardı. Bu yükün altında ezilenler için, o çağın koşulları içinde dinsel fanatizm biçimini alan, aklını bozmanın verdiği iç kurtuluştan başka kurtuluş yoktu." Zinsser, devamla, o zamanki olaylar ile "eski dinsel isterilerin yerine, ekonomik ve siyasal olanlarının konduğu"nu söylediği günümüzün birtakım tepkileri arasında bazı paralellikler çizmekte, sonra da o otoriterlik devresinde yaşamış olanların hayatları hakkında

söyleyeceklerini, onları "neredeyse akıl almaz zorluklar ve tehlikeler altında ezilmiş olan, korku içinde yaşayan zavallı bir halk" olarak niteleyerek özetlemektedir. Hangi tutumun, Ortaçağlar'ın "kesintisiz uyum ve birliğine" dönmek isteyen tutumun mu, yoksa insanları felâketlerden ve baskıdan kurtarmak için aklı kullanmak isteyen tutumun mu, daha Hıristiyanca olduğunu sormak gerekir mi?

Ne var ki, Ortaçağlar'ın otoriter kilisesinin hiç olmazsa bir bölümü bu türlü kullanışlı insancıllığa "dünyasallık" yaftasını vurmayı, onu "Epikürcülüğün", "hayvanlar gibi yalnız karınlarını doyurmayı düşünen insanların" bir niteliği saydırmayı başardı. "Epikürcülük", "maddecilik" ve "denekcilik", Büyük Kuşağın en yücelerinden biri olan Demokritos'un felsefesini niteleyen bu terimler, böylece fesatlıkla aynı anlama gelir oldular ve Platon ile Aristoteles'in kabileci idealizmi bir tür İsa öncesi Hıristîyanlık katına yüceltildi. Gerçekten de, Platon ve Aristoteles'in günümüzde bile devam eden müthiş otoritelerinin kaynağı felsefelerinin Ortaçağ otoriteciliğince kabûl edilmiş olmasıdır. Ama unutulmamalıdır ki, totaliter kamp bir yana, ünleri hayatımız üzerinde yapabildikleri etkilerden çok daha uzun ömürlü olmuştur. Ve her ne kadar Demokritos'un adı pek seyrek hatırlanırsa da, bilimi ve ahlâkı hâlâ aramızda yaşamaktadır.

12

HEGEL VE YENİ KABİLECİLİK

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

J. H. STIRLING

I

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

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

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

başarı getirdiğini anlar anlamaz Hegel'in de taklit ettiği, daha doğrusu ayyuka çıkardığı, yüzsüzce blöf yapma yöntemini oldukça iyi nitelemektedirler.

Bütün bunlara rağmen arkasında Prusya devletinin otoritesi olmasa idi, Hegel herhâlde Alman felsefesinin en nüfuzlu kişisi olamazdı. Olaylar öyle gelişti ki, Napoleon savaşlarından sonraki feodal "restorasyon" devresinde Prusyacılığın ilk resmî felsefeciliğine getirildi. Sonraları devlet Hegel'in öğrencilerini de destekledi, (Almanya'da o zaman yalnız devlet kontrolünde olan üniversiteler vardı, bugün de böyledir), onlar da sırası gelince birbirlerini korudular. Ve her ne kadar Hegelcilik bunların birçoğunca resmen reddedilmişse de, o zamandan bu yana Hegel'i izleyen felsefeciler, Alman felsefe öğretimini, dolayısıyla da ikinci derecedeki okulları bile etkileri altında tutmuşlardır. (Almanca konuşan üniversiteler arasında Roma Katolikliğine bağlı Avusturya üniversiteleri, selden kurtulmuş adacıklar gibi, tecavüzden masun kalmışlardır). Böylece Kıta Avrupası'nda muazzam başarı kazanınca, Hegelciliğin İngiltere'de de bu kadar güçlü bir hareketin ne olursa olsun verecek bir şeyleri olması gerektiğini düşünerek, Stirling gibi, *Hegelciliğin Sırrı*'nı aramaya yönelenler arasında destek bulmaması imkânsızdı. Onları cezbeden, tabiî Hegel'in "yüksek" idealizmi, "yüksek" ahlâk iddiaları idi ve bunun yanında adlarının ardıllar korosu tarafından ahlâksıza çıkarılmasından da korkuyorlardı; çünkü daha mütevazı Hegelciler bile öğretilerinin "Ezelden beri manevî ve ahlâkî değerlere düşman olan güçlerden gelen saldırılardan her zaman yeniden geri alınması gereken birikimler"[5] olduğunu ileri sürüyorlardı. Bazı gerçekten zeki adamlar (özellikle, McTaggart'ı düşünüyorum) Hegel'in düzeyinin epeyce üstünde, yapıcı bir idealist düşünce kurmak için epeyce çaba gösterdiler; ama aynı derecede zeki eleştirmenlere hedef olmaktan pek ileri gidemediler. Ve denebilir ki, Kıta Avrupası dışında, özellikle son yirmi yıldır felsefecilerin Hegel'e duydukları ilgi gittikçe kaybolmaktadır.

Bu böyleyse, niye hâlâ Hegel ile ilgilenmeye devam etmeli? Bunun cevabı Hegel'in etkisinin, bilim adamlarının onu hiçbir zaman ciddîye almamış olmalarına, "evrimci"lerin dışında[6] birçok felsefecinin de ona duyduklan ilgiyi yitirmeye başlamalarına rağmen, çok güçlü bir etken olmakta devam etmesidir. Hegel'in, özellikle de riyakâr sözlerinin etkisi ahlâk ve toplum felsefesi alanında, (bir tek ekonomi dışında) toplum ve siyaset bilimlerinde hâlâ pek güçlüdür. Özellikle tarih, siyaset ve eğitim felsefecileri hâlâ çok geniş çapta onun etkisi altındadırlar. Siyaset alanında bunu en belirgin olarak gösteren şey, Marksçı aşırı sol kanat kadar tutucu ortanın da, faşist sağ kanadın da hep siyasal felsefelerini Hegel'e dayandırmalarıdır; sol kanat Hegel'in tarihsici şemasında yer alan devletler savaşı yerine sınıflar savaşını koyar, aşırı sağ ise ırklar savaşını; ama her ikisi de onu az çok bilinçli olarak izlerler. (Genel olarak, tutucu sağ Hegel'e borçlu olduğunun farkında değildir).

Bu muazzam etki nasıl açıklanabilir? Benim başlıca amacım, bu olguya açıklamaktan çok onunla savaşmaktır. Ama açıklama yolunda birkaç teklif öne sürebilirim. Her nedense felsefeciler bugün bile bir tür sihirbazlık havası içinde bulunur-

lar. Felsefe, dinin de ele aldığı sırlarla uğraşan, ama bunu yaparken "çocuklara ayan edilemeyecek", ortalama insanlara anlatılamayacak bir yol izleyen garip ve kapalı bir şey sayılır; herkese anlatılamayacak kadar derin bir şey olduğu, düşünürlerin, okumuş ve bilge kişilerin dini ve Tanrıbilimi olduğu kabûl edilir. Hegelcilik bu görüşe pek güzel uymaktadır; tam da halk arasında çok tutulan bu inanışın felsefe olarak kabûl ettiği şeydir. Her konuda her şeyi bilir. Her soruya cevabı hazırdır. Gerçekten de bu cevabın doğru olmadığından kim emin olabilir?

Ama Hegel'in başarısının başlıca nedeni bu değildir. Belki genel tarihsel durumu kısaca gözden geçirirsek Hegel'in etkisini ve ona karşı çıkmanın gereğini daha iyi anlayabiliriz.

Rönesans'la birlikte Ortaçağ otoriterliği çökmeye başladı. Ama Kıta Avrupası'nda onun siyasal dengi olan Ortaçağ feodalizmi Fransız devriminden önce ciddî bir sarsıntı geçirmedi. (Reformasyon onu olsa olsa güçlendirmişti). Açık toplum uğruna verilen savaşlar, ancak 1789'da ortaya çıkan fikirlerle başladı; feodal monarşiler kısa zamanda bu tehlikenin ciddîliğini anladılar. 1815'te reaksiyoner parti Prusya'da tekrar güç kazanmaya başlayınca bir ideolojiye şiddetle ihtiyaç duydu. Bunu sağlama görevine Hegel atandı, o da bunu açık toplumun ilk büyük düşmanlarının, Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in, fikirlerini yeniden canlandırarak başardı. Tıpkı, Fransız devriminin Yüce Kuşağın ve Hıristiyanlığın ölümsüz fikirlerini, özgürlük, eşitlik ve insanlığın kardeşliği fikirlerini yeniden ortaya çıkarması gibi, Hegel de özgürlük ve akıl düşmanlığının temelindeki ölümsüz fikirleri yeniden ortaya çıkardı. Hegelcilik, kabileciliğin Rönesans'ıdır. Hegelciliğin tarihsel önemini Platon ile totaliterciliğin modern biçimi arasındaki, deyim yerinde ise, zincirin kayıp halkası olması gerçeğinde görmek mümkündür. Modern totaliterlik taraflarının çoğu, fikirlerinin Platon'a kadar geri götürülebileceğinden tamamen habersizdirler. Ama çoğu Hegel'e borçlu olduklarını bilirler ve hepsi Hegelciliğin boğucu havasında yetişmişlerdir. Onlara devlete, tarihe ve ulusa tapınmaları öğretilmiştir. (Tabiî benim Hegel hakkındaki görüşüm, Hegel'in de Platon'u benim burada yorumladığım gibi, yani bu modern yaftayı kullanırsak, totaliterci olarak yorumladığı varsayımına dayanmaktadır; gerçekten, *Hukuk Felsefesi* adlı kitabında Platon'a yönelttiği eleştirilere dayanarak Hegel'in yorumunun da bizimkine uygun olduğu gösterilebilir[7]).

Okuyucuya Hegel'in Platoncu bir biçimde devlete tapmasını aracısız olarak göstermek için, tarihsici felsefesinin incelemesine girişmeden önce, ondan birkaç satır aktaracağım. Bu satırlar Hegel'in aşırı kolektivizminin Fransız Devrimi sırasında ve sonrasındaki kritik devirde Prusya Kralı olan III. Friedrich Wilhelm'e dayandığı kadar da Platon'a dayandığını göstermektedirler. Onların öğretisi, devletin her şey olduğu, bireyin ise hiçbir şey olmadığıdır; çünkü birey, her şeyini, fiziksel olduğu kadar, manevî varlığını da devlete borçludur. Platon'un, Friedrich Wilhelm'in Prusyacılığının ve Hegel'in söylemek istedikleri hep budur. "Evrensel

(olan Şey)" diye yazmaktadır Hegel,[8] "Devlette bulunur. Devlet, İlâhî Fikrin yeryüzündeki şeklidir... Bundan dolayı Devlete Kutsallığın yeryüzündeki tezâhürü olarak tapmalıyız ve düşünmeliyiz ki, doğayı anlamak zor ise Devletin özünü kavramak sonsuzca daha zordur... Devlet, Tanrı'nın dünyadan geçmesidir... Devlet bir organizma olarak düşünülmelidir... Esasında bilinç ve düşünce, bütünlüğe varmış Devlete özgü şeylerdir. Devlet ne istediğini bilir... Devlet gerçektir ve... gerçek gerçeklik zorunludur. Gerçek olan ebedî olarak zorunludur... Devlet kendisi için vardır. Devlet gerçekten var olan, gerçekleşmiş ahlâksal hayattır." Bu seçilmiş sözler, Hegel'in Platonculuğunu ve devletin, bireysel ahlâkın, vicdanın tümünü çiğneyen mutlak ahlâk otoritesi konusundaki ısrarını göstermeye yetebilir. Bu, tabiî şatafatlı ve isterik bir Platonculuktur, ama onun Platon ile modern totaliterlik arasında bir halka olduğunu daha açıkça göstermeye yaramaktadır.

Hegel'in bu hizmetleri ile ve tarih üzerinde yaptığı etki ile dehasını kanıtlamış sayılıp sayılamayacağı sorulabilir. Ben bu soruyu pek önemli bulmuyorum, çünkü bu kadar geniş çapta "deha" ile ilgilenmemiz, ancak romantikliğimizin bir sonucudur; bunun yanında başarının herhangi bir şey gösterdiğine, yargıcımızın da tarih olduğuna inanmıyorum;[9] bu türlü inançlar daha çok Hegelciliğe bağlanan inançlardır. Ne var ki, Hegel söz konusu olduğunda, onun yetenekli bile olmuş olduğunu sanmıyorum. Okunması son derece güç bir yazardır. En ateşli savunucularının bile itiraf etmek zorunda kaldıkları gibi[10] "üslûbu su götürmez bir şekilde rezâlettir." Ve yazılarının içeriğinin tek fevkalâde yanı orijinallikten şaşılacak kadar yoksun olmasıdır. Hegel'in yazılarında hiçbir şey yoktur ki, ondan önce ondan iyi bir biçimde söylenmemiş olsun. Savunmacı (hüccetçi) yönteminde kendinden önce gelen savunmacılardan alınma olmayan hiçbir şey yoktur.[11] O, bu ondan bundan aşırılmış fikirleri ısrarla ve hiçbir zekâ alâmeti göstermeksizin bir tek amaç uğruna; açık toplumla savaşmak ve böylece âmiri Prusya Kralı Friedrich Wilhelm'e hizmet etmek uğruna kullandı. Hegel'in akıl karışıklığı ve aklı küçük düşürmesi kısmen bu amaç için gerekli bir araçtı, kısmen ise ussal tutumunun rastlantısal olmakla birlikte tamamen doğal bir ifadesiydi. Ve eğer, nasıl bir hokkabazın kolayca "tarih yapan biri" hâline gelebileceğini gösteren kötü sonuçları olmasaydı, Hegel hikâyesi anlatılmaya değmezdi. "Alman İdealizmi"nin ortaya çıkmasının meydana getirdiği trajikomik olay, yol açmış olduğu rezilâne cinayetlere rağmen, her şeyden çok bir komik operayı andırmaktadır ve bu başlangıçlar sonraki kahramanlarının Wagne'in Büyük Teutonik Operalarından mı, yoksa Offenbach'ın farslarından mı çıkma oldukları hakkında bir karar vermenin niçin bu kadar güç olduğunu açıklamaya yarayabilir.

Hegel'in felsefesini art maksatların, yani III. Friedrich Wilhelm'in Prusya hükümetinin yeniden kurulmasındaki kişisel çıkarlarının, harekete getirdiği ve bundan dolayı da söylediklerinin ciddîye alınamayacağı yolundaki iddiam yeni değildir. Bu hikâye siyasal durumu bilen herkes tarafından baştan beri biliniyor ve onu açıkça anlatabilecek kadar bağımsız olan birkaç kişi tarafından da açıkça anlatılıyordu. Bunun

en iyi tanığı, kendisi de bir Platoncu ve aşırı olmasa da tutucu olan,[12] ama dürüstlüğü her şeyin üstünde tutmuş son derece nâmuslu bir adam olan Schopenhauer'dir. Onun felsefe konularında zamanının en sözüne güvenilir kişilerinden biri olduğu kuşkusuzdur. Hegel'i şahsen tanımak fırsatını bulan ve onun felsefesini nitelemek için, Shakespeare'in "delilerin bile düşünmedikleri ve ağızlarına almadıkları soydan saçmalar" sözlerinin kullanılmasını öneren Schopenhauer, üstadın şu mükemmel resmini çizmektedir:[13] "Yukarıdaki güçler tarafından ruhsatlı Büyük Felsefeci olarak tâyin edilen Hegel en ipe sapa gelmez, akıl sır almaz sözleri yanyana dizmekte yüzsüzlüğün sınırına varmış, dar kafalı, yavan, tiksindirici, okuması yazması olmayan bir şarlatandı. Bu saçmalıklar, kiralık hayranları tarafından şamatalı bir şekilde ölümsüz hikmetler olarak ilân edilmiş ve onu böylece kabûl eden ahmaklar o zamana kadar duyulmuş olan hayranlık korolarının en mükemmellerinden birine katılmışlardır. İktidardaki güçler tarafından Hegel'e sağlanan geniş manevî etki alanı, ona bütün bir kuşağı ifsat etmek imkânını vermişti." Başka bir yerde de Schopenhauer, Hegelcilik denen siyasal oyunu şöyle betimlemektedir: "Kant tarafından yeniden itibar kazandırılan felsefe ... kısa zamanda çıkar oyunlarına âlet edilmişti; yukarıdan devlet çıkarlarına, aşağıdan kişisel çıkarlara... Bütün o ciddî havalara ve iddialara rağmen bu hareketin yürütücü gücü ideal değildir; bunlar pek gerçekçi amaçlardır, yani kişisel, resmî, bürokratik, siyasal, kısacası maddî çıkarlardır. Parti çıkarları pek çok salt bilgi âşığının kalemini tahrik etmektedir... Kuşkusuz, akıllarına en son gelen şey, doğruluktur... Felsefe devlet tarafından bir araç olarak, yazarlar tarafından ise, çıkar sağlama yolu olarak kötüye kullanılmaktadır. Doğruluğun da bu arada bir yan-ürün olarak ortaya çıkacağına kim inanabilir?.. *Hükümetler felsefeyi devlet çıkarlarına hizmet etme aracı, okumuşlar ise bir ticaret hâline getirmekledirler.* ..." Schopenhauer'in Hegel'i Prusya hükümetinin kiralık ajanı olarak görmesi, bir tek örnek vermek gerekirse, Hegel'in takdirkâr bir tâkipçisi olan Schwegler tarafından da doğrulanmaktadır.[14] Schwegler, Hegel hakkında şöyle demektedir: "Ne var ki, ününün ve etkenliğinin asıl olgunluğu 1818'de yaptığı Berlin gezisinden sonra başlar. Burada etrafında geniş, kalabalık ve... pek faal bir okul ortaya çıktı; gene burada Prusya bürokrasisi ile olan bağıntılarından hem kendisi için siyasal nüfuz, hem de felsefesinin resmî felsefe olarak tanınmasını sağladı ki, bu her yerde felsefesinin iç özgürlüğünün ya da ahlâksal değerinin lehine olmamıştır." Schwegler'in, editörü, Hegelciliğin ilk İngiliz havarisi olan Stirling,[15] tabiî Hegel'i Schwegler'e karşı, okuyucuların "Schwegler'in ... Hegelciliğin bir devlet felsefesi olduğu yolundaki küçük imasını pek ciddîye almamalarını..." salık vererek korumaktadır. Fakat birkaç sayfa sonra, Stirling hiç farkında olmaksızın, Schwegler'in gerçekleri ortaya koyma biçimini olduğu kadar, Hegel'in kendisinin de felsefesinin partici-siyasal savunma görevinin farkında olduğu görüşünü doğrulamaktadır. (Stirling'in ortaya koyduğu gerçekler Hegel'in felsefesinin bu görevi hakkında hayli Kinikçe bir ifade kullandığını göstermektedir[16]). Biraz sonra da, Stirling bir yıl önce, 1866'da Prusya'nın Avusturya üzerine yaptığı yıldırım saldırısına değinerek, şu şairâne olduğu kadar da peygamberce açıklamaları yaparken

istemeyerek, "Hegel'in sırrı"nı ele vermektedir:[17] "Gerçekten de Prusya bugün süratle geliştirmekte olduğu o yüce hayatı ve örgütlenmeyi Hegel'e, özellikle de onun ahlâkına ve siyasal görüşlerine borçlu değil midir? Görünmez bir beyinde tavsiyeler olgunlaştırarak kütlelerin ağırlığını taşıyan bir elle yıldırım gibi saldıran o örgütün merkezinde gerçekten de Hegel yok mudur? Ama birçokları bu örgütün değerini, anayasaya bağlı İngiltere'de hisse ve tahvil sâhipleri yapılan ticarî ahlâksızlıklar karşısında mahvolurlarken, Prusya Demiryolları hisse sâhiplerinin ortalama % 8,33 gibi rahat bir gelir bekleyebileceklerini söylersem daha elle tutulur bir şekilde kavrarlar. Bu, hiç olmazsa, nihâyet Hegel lehine söylenebilecek bir şeydir."

"Sanırım Hegel'in temel ana hatları artık her okuyucu için açıktır. Ben, Hegel'den çok şey kazandım..." diye devam etmektedir Stirling, Hegel'e methiyesinde. Ben de artık Hegel'in ana hatlarının ortada olduğuna inanıyor, Stirling'in Hegel'den kazandıklarının Hegelci olmayan, anayasaya bağlı İngiltere'de yapılan ticarî ahlâksızlıklardan esirgendiğini umuyorum.

(Bu bağlamda, karşılarına çıkan bir kuramın her zaman nasıl onu öne süren kişilerin sınıf çıkarlarına bağlı olduğunu göstermeye hazır olan Marksist felsefecilerin, yöntemlerini Hegel'e de uygulamayı hep ihmâl ettiklerine işaret etmek fırsatını kaçırmaya kimin gönlü elverir? Gerçekten de Marksçılar, onu Prusya mutlakiyetçiliğinin bir savunucusu olarak suçlayacak yerde, diyalektiğin kurucusunun yapıtlarının, genel olarak Hegel felsefesinin özellikle de mantık kitaplarının, bunların faydalarının resmen tanındığı Rusya'nın aksine, İngiltere'de daha çok okunmamasından yakınırlar).[18]

Tekrar Hegel'in siyasal amaçlarına dönersek, sanırım felsefesinin onu kiralayan Prusya hükümetinin çıkarları tarafından etkilendiğine inanmak için bol bol neden vardır elimizde. Ne var ki, Friedrich Wilhelm'in mutlakiyetçiliği altında böyle bir etkilenme Schopenhauer'in ya da Schwegler'in bilebileceğinden daha başka bir anlama geliyordu; çünkü Friedrich'in her türlü öğrenimin devlet çıkarlarına bağlı olmasını nasıl ısrarlı ve tutarlı bir şekilde istediğini gösteren belgeler ancak son onyıllarda açıklanmıştır. "Soyut bilimler," diyor Friedrich eğitimi programında, "ancak akademik dünyayı ilgilendiren ve ancak bu küçük grubu aydınlatmaya yarayan soyut bilimler, tabiî devletin çıkarları açısından değersizdirler; onları sonuna dek sınırlamak aptallık olur, ama gereken sınırları içinde tutmak sağlıklı bir yöntemdir."[19] Hegel'in 1818'de Berlin'e çağrılması, kralın hükümetini "Özgürleşme Savaşı"na o kadar katkıda bulunmuş olan reformculardan ve milliyetçi liberallerden temizlemesi ile başlayan reaksiyonunun hareketli devresine rastlamıştı. Bu durumu göz önüne alınca Hegel'in atanmasının felsefeyi sağlıklı tutmak ve devlete, yani Friedrich Wilhelm'e ve onun mutlakiyetçi idaresine hizmet edebilir duruma getirmek için "gerekli sınırları içinde tutmak" yolunda bir hareket olup olmadığı sorulabilir. Hegel'in büyük bir hayranının Hegel hakkında söylediklerini okudu-

ğumuz zaman da aynı soru aklımıza gelmektedir:[20] "Ve 1891'deki ölümüne kadar Berlin'de, düşünce tarihindeki en güçlü felsefe okullarından birinin kabûl edilmiş mutlak diktatörü olarak kaldı." Bana öyle geliyor ki, burada "düşünce" sözü yerine "düşüncesizlik" sözünü koymamız gerekir, çünkü bir diktatörün, bir felsefe diktatörü olsa bile, düşünce tarihi ile nasıl bir ilgisi olabileceğini anlamıyorum. Ama başkaca, bu aydınlatıcı satırlar pek doğrudur. Örneğin bu güçlü okulun uyumlu çabaları Schopenhauer'in varlığını bile kırk yıl dünyadan gizlemeyi başarmıştı). Görüyoruz ki, Hegel gerçekten de "felsefeyi gereken sınırlan içinde tutmayı" başarabilirdi. Demek ki, sorduğumuz soru gereksiz değilmiş.

Bundan sonra söylenenlerde Hegel'in tüm felsefesinin bu soruya ısrarlı bir cevap, tabiî olumlu bir cevap olarak yorumlanabileceğini göstermeye çalışacağım. Aynı zamanda onu bu biçimde, yani Prusyacılığın bir savunması olarak yorumlarsak, Hegelciliğe ne kadar ışık tutulmuş olacağını da göstermeye çalışacağım. Çözümlemem bu bölümün II, III ve IV'üncü ayrımlarında ele alınacak olan üç parçaya ayrılacaktır. Ayrım II, Hegel'in tarihsiciliği ve ahlâkçı pozitivizmini, bu arada bu öğretilerin oldukça karanlık kuramsal temellerini, Hegel'in diyalektik yöntemini ve özdeşlik felsefesi denen felsefesini ele alır. III'üncü ayrımda *ulusçuluğun* ortaya çıkmasından söz edilecektir. Ayrım IV'de Hegel'in Burke'le ilişkisi hakkında birkaç söz söylenecektir. V'inci ayrım ise modern totaliterliğin Hegelciliğe bağlılığını ele almaktadır.

II

Hegel'in felsefesini incelemeye Hegel'in tarihsiciliği ile Platon'unki arasında genel bir karşılaştırma yaparak başlıyorum. Platon, İdeaların ya da özlerin gelip geçici şeylerden *önce* var olduklarına oluşumun da İdeaların yetkinliğinden uzaklaşmak yönünde, öyleyse kötüye, bozulmaya doğru bir hareket olarak açıklanabileceğine inanıyordu. Özellikle devletlerin tarihi, bir bozulmalar tarihidir; bu bozulma da sonunda yönetici sınıfın ırkının bozulmasına dayanır. (Burada Platoncu "ırk", "nefis", "doğa" ve "öz" kavramları arasındaki sıkı ilişkiyi hatırlamamız gerekiyor.[21] Hegel ise "Aristoteles gibi İdeaların ya da özlerin, gelip geçici şeylerin *içinde* bulunduklarına inanmaktadır; daha kesin olarak söylenirse, (Hegel'in görüşlerinden kesin olarak söz etmenin mümkün olduğu oranda) Hegel onların oluşum hâlinde olan şeylerle *aynı* şeyler olduklarını öğretmektedir: "Gerçek olan her şey bir İdeadır." demektedir.[22] Ama bu Platon'un bir şeyin özü ile duyumsal görünümü arasında açtığı uçurumun kapanması anlamına gelmemektedir; çünkü Hegel, "Özden söz ettiğimiz zaman bu onu var oluştan ayırdığımız anlamına gelir" diye yazmaktadır... "Bu sonuncusuna daha çok, öz'e oranla, bir görünüm, ya da benzerlik gözü ile bakarız... Dediğimiz gibi, her şeyin bir özü vardır, yani şeyler ilk bakışta göründükleri gibi değildirler." Hegel, gene Platon ve Aristoteles gibi, özleri, hiç olmazsa organizmaların –ve öyleyse tabiî, devletlerin de– özlerini nefisler ya da ruhlar olarak düşünmektedir.

Ne var ki, Platon'dan farklı olarak Hegel oluşum içinde olan evrendeki gelişim eğiliminin bir düşme, bir bozulma, İdealardan uzaklaşma eğilimi olduğunu öğretmemektedir. Speusippos ve Aristoteles gibi Hegel de genel eğilimin daha çok İdeaya doğru olduğunu, bir ilerleme olduğunu öğretmektedir. Her ne kadar Platon gibi[23] "bozulabilir olan şeyin temelinin özde olduğu ve oradan ortaya çıktığını" söylerse de Hegel, Platon'un aksine, özlerin bile geliştiğini öne sürmektedir. Herakleitos'unkinde olduğu gibi Hegel'in dünyasında da her şey oluşum içindedir; ve aslında Platon tarafından kalıcılık sağlamak üzere söz konusu edilmiş olan özler bile bunun dışında kalmazlar. Ama bu oluşum bozulma değildir. Hegel'in tarihsiciliği iyimserdir. Onun özleri ve ruhları da Platon'un nefisleri gibi, kendilerinden hareketlidirler, kendi kendilerine gelişirler ya da daha moda terimlerle söylenirse, "varlığa çıkarlar", veya "kendi kendilerini yaratırlar". Ve kendilerini Aristotelesçi bir "erek neden"e, ya da Hegel'in söyleyişiyle,[24] "kendi kendini gerçekleştiren ve kendi kendine gerçekleşmiş olan bir erek nedene" yöneltirler. Özlerin gelişme sırasında yöneldikleri bu etken neden, Hegel'in "Mutlak İdea", ya da "İdea" dediği şeydir. (Hegel bize bu İdeanın oldukça karmaşık olduğunu söylüyor; o aynı zamanda hem Güzel; hem Kavrama ve Eylemci Etkenlik, hem Anlama hem En Yüksek İyilik ve hem de Bilim Açısından Tasarlanmış Evrendir. Ama bu türlü küçük güçlüklerden dolayı tasalanmamız gerekmez). Hegel'in oluşum evreninin bir "varlığa çıkış", ya da "yaratıcı evrim" hâlinde olduğunu söyleyebiliriz;[25] her devresi kendisinin içinden çıktığı önceki devreyi içine alır ve her devre önceki devreleri aşarak yetkinliğe gittikçe daha çok yaklaşır. Buna göre, gelişimin genel kuramı ilerlemedir; ama göreceğimiz gibi, basit ve dolambaçsız bir ilerleme değil "diyalektik" bir ilerlemedir.

Daha önce ondan aktarılmış satırlardan da anlaşılacağı gibi, kolektivist Hegel de Platon gibi toplumu bir organizma olarak düşünmektedir; ve topluma bir kolektif "genel irade" vermiş olan Rousseau'yu izleyerek o da topluma bilinçli ve düşünen bir öz, onun nedeni ya da "ruhu" olan bir öz atfetmektedir. Bu ruh ki, "özü etkenliktir" (bu da ne dereceye kadar Rousseau'ya bağlı olduğunu göstermektedir) aynı zamanda devleti meydana getiren *Ulusun Kolektif Ruhu*'dur.

Bir özcü açısından devletin bilinmesi açıkça onun özünün ya da ruhunun bilinmesi demektir. Ve geçen bölümde gördüğümüz gibi[26] özü ve "gizilliklerini" ancak "gerçek" (aktüel) tarihinden öğrenebiliriz. Böylece tarihsici yöntemin, devlet gibi toplumsal kurumlar hakkında bilgi edinme yolunun tarihini, yani "ruh"unun tarihini incelemek olduğunu öne süren ana tutumuna varırız. Geçen bölümde geliştirilen öbür iki tarihsici sonuçta ortaya çıkarlar. Ulusun ruhu gizli kaderini belirler ve "varlığa çıkmak" isteyen her ulus, bireyliğini ya da nefsini "Tarih Sahnesine" çıkmakla, yani öbür uluslarla savaşmakla ortaya koymalıdır; bu savaşın amacı, dünyaya egemen olmaktır. Bundan da anlayabiliriz ki, Hegel de Herakleitos gibi savaşın her şeyin babası ve kralı olduğuna inanmaktadır. Ve Herakleitos gibi o da savaşın âdil olduğuna inanmaktadır: Hegel, "Dünya Tarihi Dünyanın Adâlet Mah-

kemesidir" demektedir. Ve yine Herakleitos gibi, o da bu öğretiyi doğaya da teşmil ederek, şeylerin karşıtlık ve zıtlıklarını, zıtların kutupsallığını, vb. yorumlayarak, genelleştirmektedir. Ve yine Herakleitos gibi, Hegel de zıtların özdeşliğine inanmaktadır; gerçekten de karşıtların özdeşliği oluşum süresince, diyalektik süreçte, öylesine önemli bir rol oynamaktadır ki, bu iki Herakleitosçu fikrin, karşıtların savaşı ve aynılıklarının, Hegel'in *diyalektiğinin* ana fikirleri olduğunu öne sürebiliriz.

Buraya kadarıyla bu felsefe, her ne kadar biraz orijinaliteden yoksun olsa da pekâlâ katlanılabilir, dürüst bir tarihsici felsefe imiş,[27] Schopenhauer ile birlikte onu şarlatanlık diye nitelemek için neden yokmuş gibi görünmektedir. Ama Hegel'in diyalektiğini incelemeye giriştiğimiz zaman bu görünüm kaybolmaktadır. Çünkü o, bu yöntemi metafiziğe yönelttiği saldırılarında –bu saldırıların ne kadar şiddetli oldukları Giriş'ime aldığım özdeyişten anlaşılabilir– bu türlü kurguların hepsinin savunulamaz olduklarını öne süren Kant'ı göz önüne alarak ortaya atmaktadır. Hegel hiçbir zaman Kant'a karşı çıkmaya çalışmamıştır. Boyun eğmiş, ve Kant'ın görüşünü tersyüz etmiştir. Böylece, Kant'ın "diyalektiği", yani metafiziğe yönelttiği eleştiri, Hegel'in "diyalektiği", yani metafiziğin ana aracı hâline gelmiştir.

Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, Hume'un etkisi altında, salt kurgu yetisinin deneyimle denetlenmesi olanaksız olan bir alana el atmaya cüret ettiği zamanlar çelişkilere ya da "antinomi"lere düşmesinin ve sözünü sakınmadan "salt tasarımlar", "saçmalar", "sanrılar", "verimsiz bir dogmatizm" ve "yüzeysel bir her şeyi bilme kuruntusu" diye betimlediği ürünler vermesinin mümkün olduğunu öne sürüyordu.[28] Göstermeye çalışmıştı ki, her metafiziksel öneri ya da *tez*'e karşılık, örneğin dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğu ya da Tanrı'nın var olduğu gibi tezlere karşılık, bir karşı-öneri ya da *anti-tez* öne sürülebilir; üstelik Kant her ikisinin de aynı varsayımlardan yola çıkarak aynı derecede "belgelenmiş" olarak kanıtlanabileceklerini öne sürüyordu. Başka bir deyişle, deneyim alanından ayrıldığı zaman kurgu yetimizin bilimsel bir dayanağı olamaz, çünkü her öneriye karşı aynı derecede geçerli bir karşı-öneri öne sürülebilir. Kant'ın amacı, metafizik konusunda kalem oynatanların "lânet olasıca verimliliklerine" kesin ve sonul olarak son vermekti. Ne yazık ki çabalarının etkisi başka oldu. Kant, ancak metafizik kalemşörlerinin akla dayanan öneriler öne sürmeye kalkışmalarına son verebildi; onlar, –Schopenhauer'in sözleriyle–[29] yalnızca kamuoyuna, bir şeyler öğretmek çabasından vazgeçtiler, yoksa akılları çelme çabasından değil. Bu gelişmede Kant'ın da suçu kuşkusuz epeyce büyüktür, çünkü –her ne kadar uzun yıllar düşünüldükten sonra olsa bile pek acele olarak yazdığı– yapıtlarının karanlık üslûbu, Alman kuramsal yazılarındaki zaten düşük açıklık standardının daha da düşmesine yol açtı.[30]

Kant'tan sonra metafizik konusunda kalem oynatanların hiçbiri onun haksız olduğunu göstermeye kalkışmadılar;[31] hatta Hegel özellikle, "tekrar eski onurlu yerine getirdiği diyalektik adını yeniden dirilttiği için" Kant'ı övmek yüzsüzlüğünü gösterdi. O, Kant'ın antinomilere işaret etmekte çok haklı olduğunu, ama

onlardan dolayı endişelenmekte haksız olduğunu düşünüyordu. Hegel çelişkilere düşmesinin aklın doğası gereği olduğunu öne sürüyordu; böyle çelişkilere ve antinomilere düşerek çalışması, bizim insanî yetilerimizin bir zaafından değil, her türlü ussallığı özünün böyle olmasındandır; çünkü *aklın gelişme biçimi* budur. Hegel, Kant'ın aklı sanki dural bir şeymiş gibi çözümlemiş olduğunu, insanlığın ve onunla birlikte toplumsal kültür birikimimizin geliştiğini unuttuğunu öne sürüyordu. Ama kendi aklımız demekten hoşlandığımız şey bu toplumsal kültür birikiminin, içinde yaşadığımız toplumun, ulusun, tarihsel gelişiminin ürününden başka bir şey değildir. Söz konusu olan gelişim, diyalektik bir biçimde, yani üçlü bir vurgu içinde yürür. Önce bir *tez* –sav– ortaya atılır; ama bu tez kendisine eleştiriler yöneltilmesine yol açar, *antitez*'i –karşısavı– öne sürenler tarafından karşıtı ortaya atılır; ve bu iki görüşün çatışmasından bir türlü *senteze* –uyum sava–, yani karşıtların birliğine, daha yüksek düzeyden bir bağdaşma veya barışmaya varılır. Uyum sav sanki ilk karşıt savları, onları içine alarak aşar; onları kendisinin öğeleri hâline getirir ve böylece onları yadsır, yüceltir ve korur. Ve bir kez uyum sava varıldıktan sonra, bu sürecin tümü tekrar, artık varılmış olan daha yüksek düzeyde tekrarlanabilir. Hegel'in "diyalektik triada" dediği üç vuruşlu gelişim kısaca budur.

Bunun eleştirel bir tartışmanın ve dolayısıyla bilimsel düşüncenin de, bazen izleyebileceği yolun kötü olmayan bir betimlemesi olduğunu itiraf etmeye hazırım. Çünkü her türlü eleştirme birtakım çelişmelere ya da tutarsızlıklara işaret etmekten ibarettir ve bilimsel gelişme de geniş çapta çelişki ve tutarsızlıkları gördüğümüz yerde elemekle ortaya çıkar. Ne var ki bu da bilimin *çelişkileri kabûl edemeyeceğimiz ve onlardan kaçınabileceğimiz* varsayımına dayandığı anlamına gelir, öyle ki bir çelişkinin ortaya çıkması bilim adamının onu ortadan kaldırmak için elinden geleni yapmasına yol açar; ve gerçekten de bir çelişkiye izin verilirse bütün bilimin çökmesi gerekir.[32] Ama Hegel diyalektik üçlemesinden bundan pek farklı bir sonuç çıkarıyordu. Çelişkiler bilimin gelişmesinin aracı olduklarına göre, o çelişkilerin yalnızca kabûl edilebilir ve kaçınılmaz olan şeyler değil, aynı zamanda pek istenir şeyler oldukları sonucuna varıyordu. Bu, her türlü usavurmanın ve ilerlemenin sona ermesini gerektiren bir Hegelci öğretidir. Çünkü çelişmelerden kaçınılamazsa ve onlar istenir şeyler ise, onları aradan çıkarmak gerekmez ve böylece her türlü ilerlemenin ortadan kalkması gerekir.

Ne var ki, bu öğreti Hegelciliğin birçok ilkelerinden ancak biridir. Hegel'in niyeti çelişkilerle serbest olarak çalışmaktır. Yalnızca bilimin değil, her türlü ussal tartışmanın da sonu demek olacak olan bir tutumu savunmak için "bütün şeylerin kendi içlerinde çelişkili oldukları"nı ısrarla öne sürmektedir.[33] Ve çelişkilere hoşgörü göstermek istemesinin nedeni de ussal tartışmaya ve onunla birlikte bilimsel ve ussal ilerlemelere son vermek istemesidir. Her türlü ussal tartışma ve eleştirmeyi olanaksız kılmakla o kendi felsefesini her türlü eleştiriden masun kılmak istemektedir, ta ki böylece o kendini her türlü saldırıdan korunmuş *desteklenmiş*

bir dogmacılık, felsefî gelişimin aşılamaz zirvesi olarak ortaya koyabilsin. (Burada tipik bir *diyalektik çevirmenin* ilk örneği ile karşılaşıyoruz; Darwin'e doğru yol alan bir devrede çok tutulan, ama tutucu çıkarlarla bağdaşmayan ilerleme fikri, tersine, sona ermiş, duraklamış bir gelişme fikrine çevrilmektedir).

Hegel'in felsefesinin iki temel direğinden biri olan, diyalektik üçlemesi üzerine şimdilik bu kadar. Bu kuramın önemi, uygulanma biçimine geçtiğim zaman ortaya çıkacaktır.

Hegelciliğin öteki temel direği, *özdeşlik felsefesi* denen şeydir. Bu da, kendi payına, diyalektik yöntemin bir uygulamasıdır. Burada ondan bir anlam çıkarmaya çalışarak okuyucunun vaktini ziyan etmek niyetinde değilim, bunu başka bir yerde yapmaya çalışmıştım;[34] çünkü bu özdeşlik felsefesi aslında yüzsüzce bir çift anlamlılıktan başka hiçbir şey değildir ve Hegel'in sözlerini kullanırsak, "saçmalıklardan, hatta ahmakça saçmalıklardan" ibarettir. O, içinde eski felsefelerin, Herakleitos'un, Platon'un, Aristoteles'in, aynı zamanda Rousseau ve Kant'ın felsefelerinin gölgelerinin ve yankılarının mahpus kaldıkları ve bön okuyucunun aklını çelmeye çalışarak delice bir cadı dansı yaptıkları karmakarışık bir yerdir. Ana fikir, aynı zamanda Hegel'in diyalektiği ile özdeşlik felsefesi arasındaki bağı sağlayan bağıntı, Herakleitos'un karşıtların özdeşliği öğretisidir. Herakleitos, "Yukarı giden yolla aşağı giden yol aynıdır," demişti; Hegel de, "Doğu'ya giden yolla Batı'ya giden yol aynıdır," derken bunu tekrar etmektedir. Bu Herakleitosçu karşıtların özdeşliği öğretisi "eski felsefelerin, birçoklarının kalıntılarına uygulanmakta ve bunlar böylece Hegel'in kendi sisteminin "öğesi olma hâline indirgenmekte"dirler. Öz ve İdea, çokluk ve birlik, varlık ve oluşum, biçim ve içerik, konu ve nesne, töz ve ilinek, her şey ve hiçbir şey, gerçeklik ve gizillik, varlık ve görünüm, madde ve ruh, geçmişten gelen bütün bu hayâletler, sanki Büyük Diktatör balonu ile, Tanrı ve evren hakkındaki şişirilmiş ve hayâlî sorunuyla eğlenirken aklında yer alan şeylerdir. Ne var ki bu delilikte yöntem, hatta Prusyalılara özgü bir yöntem vardır. Çünkü görünürdeki karışıklığın arkasında Friedrich Wilhelm'in mutlak monarşisinin çıkarları yatmaktadır. Özdeşlik felsefesi mevcut düzeni haklı çıkarmaya yaramaktadır. Başlıca sonucu bir *ahlâksal pozitivizm*, mevcut standartlardan başka standartlar olamayacağına göre, mevcut olanın iyi olduğunu öne süren bir öğretidir; *güçlülüğün haklılık* olduğunu öne süren bir öğretidir.

Bu öğretiye nasıl mı varılır? Yalnızca birtakım çok-anlamlılıklara başvurularak. Gördüğümüz gibi, Biçim ya da İdeaları "akıldaki fikirler" den tümüyle başka olarak tasarlayan Platon, ancak İdeaların gerçek olduklarını, gelip geçici şeylerin gerçek olmadıklarını öne sürüyordu. Hegel bu öğretiden *İdeal = Gerçek* eşitliğini çıkarmaktadır. Kant diyalektiğinde, "İdea" terimini akıldaki fikirler anlamında kullanarak, "salt ussal İdea"lardan söz etmişti. Hegel bundan da İdeaların zihinsel, ruhsal ya da ussal şeyler oldukları öğretisini çıkarmaktadır ki bu düşünce de *İdea = Ussallık* denkleminde dile getirilebilir. Bir arada ele alınınca, bu iki denklem,

daha doğrusu çift-anlamlılığa dayanan bu iki mugalata, *Gerçek = Ussallık* sonucu vermektedirler, bu da Hegel'in gerçek olan her şeyin ussal ve ussal olan her şeyin gerçek olduğunu, ussal olanın gelişmesinin gerçek olanın gelişmesiyle aynı olduğunu öne sürmesine izin vermektedir. Ve Ussallık ile İdeanın gelişmesinin mevcut standarttan daha yüksek bir standardı mevcut olamayacağına göre, şimdi gerçek olan veya var olan her şey zorunlu olarak vardır ve ussal olduğu kadar da iyi olması gerekir.[35] (Göreceğimiz gibi, iyi olan özellikle Prusya devletidir).

Özdeşlik felsefesi budur. Bundan, Ahlâksal Pozitivizmden başka, bir de doğruluk kuramı ortaya çıkmaktadır –Schopenhauer'in deyişiyle–, salt bir yan ürün olarak. Çok da elverişli bir kuramdır bu. Gördüğümüz gibi, ussal olan her şey gerçektir. Bu da, tabiî ussal olan her şeyin gerçeğe uygun olması ve öyleyse aynı zamanda doğru olması gerektiği anlamına gelir. Doğruluk da usun geliştiği gibi gelişir ve usa en son evresinde uygun gelen her şey, aynı zamanda o evre için doğru da olmalıdır. Başka sözlerle, usları çağın modasına uygun olanların usuna uygun gelen her şey aynı zamanda o evre için doğru olmalıdır. Kendiliğinden-bellilik, aynı zamanda doğruluk dernektir. Eğer çağın akımına ayak uydurabilmiş iseniz, bir öğretiye inanmanız yeter, bu inanma o öğretiyi, tanım gereği, doğru kılar. Böylece, Hegel'in "Öznel" dediği şey, yani inanç ile "Nesnel" dediği şey, yani doğruluk arasındaki karşıtlık da özdeşliğe dönüşmüş olur; ve bu karşıtların özdeşliği bilimi de açıklamaya yaramaktadır. "İdea, Öznel ile Nesnelin birleşimidir... Bilim kendisi ile Doğruluk arasındaki ayrımın daha önce ortadan kaldırılmış olduğunu varsayar."[36]

Hegel'in özdeşlik felsefesi, tarihsiciliğin dayandığı ikinci bilgelik sütunu üzerine de bu kadarı yeter. Bunun da dikilmesi ile, biraz can sıkıcı olan Hegel'in soyut öğretilerini inceleme görevine son vermiş oluyoruz. Bu bölümün geri kalan kısmı Hegel'in bu öğretileri eylemsel siyasal amaçlar uğruna nasıl kullandığını anlatmaya ayrılacaktır. Ve bu uygulamalar bize felsefesinin savunucusu maksatlarını daha açık olarak göstermeye yarayacaktır.

Hegel'in diyalektiğinin çok geniş çapta 1789'da ortaya çıkmış olan fikirleri bozmak amacıyla ortaya atılmış olduklarını iddia ediyorum. Hegel, diyalektik yöntemin bir fikri aksine çevirmek için kullanılabileceğinin pekâlâ farkındaydı. "Diyalektik," diyor,[37] "felsefede yeni bir şey değildir. Sokrates... tartışılan konuyu daha açık olarak anlamak istermiş gibi yapar ve bu amaçla türlü sorular ortaya attıktan sonra konuştuğu kimseleri ilk izlenimlerinin doğruymuş gibi gösterdiği sonucun aksine varmak zorunda bırakırdı." Sokrates'in niyetlerinin bir betimi olarak –hele Sokrates'in amacının insanları önceden inandıklarının aksine inanmaya zorlamaktan çok, bir konuda temelsiz olarak verilen kararları ortaya çıkarmak olduğu düşünülürse– Hegel'in bu iddiası biraz haksızdır; ama Hegel'in kendi amaçlarının ifadesi olarak çok yerinde bir betimdir, her ne kadar uygulamada Hegel'in yönteminin tasarısının gösterdiğinden daha kaba bir şey olduğu ortaya çıkıyorsa da.

Diyalektiğin bu türlü kullanılmasına bir ilk örnek olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde (s. 270) *düşünce özgürlüğü* sorusunu, bilimin bağımsızlığı ve nesnel doğruluk ölçütü sorununu nasıl işlediğini incelemek istiyorum. Ancak düşünce özgürlüğü ve onun devlet tarafından korunması uğruna yapılmış bir çağrı olarak yorumlanabilecek olan sözlerle başlamaktadır: "Devletin," demektedir, "ana ilkesi düşüncedir, bundan dolayı düşünce ve bilim, özgürlüğü ancak devlette ortaya çıkabilir; Giardano Bruno'yu yakan ve Galileo'yu tövbe etmeye zorlayan kilisedir... Bundan dolayı bilim... amacı nesnel doğruluğu ortaya çıkarmak olduğu için, devletin koruyuculuğuna başvurmalıdır." Kendine karşı çıkanların ilk izlenimlerini temsil ettiğini kabûl edebileceğimiz bu umut verici başlangıçtan sonra Hegel, cephe değiştirişini Kiliseye yönelttiği başka bir yapmacık saldırı altında onları "ilk izlenimlerinin doğru sanmaya götürdüğü sonucun aksini kabûl etmeye zorlamak" sürecine başlıyor: "Ne var ki, bu türlü bilgi, tabiî her zaman bilimin standartlarına uymaz, bozulup salt sanı hâline gelebilir"... "Ve o –bilim– da kilisenin ortaya attığı haddini bilmez iddianın aynısını –inanç ve sanılarında özgür olmak iddiasını– öne sürebilir." Böylece düşünce özgürlüğü talebi ve bilimin bağımsız olarak karar verebilme iddiası, "haddini bilmezlik" olarak nitelenmektedir; ama bu Hegel'in çevirmesinin ancak ilk adımıdır. Bundan sonra, "yıkıcı sanılarla karşılaştığı zaman, devletin nesnel doğruluğu koruması gerektiği"ni işitiyoruz; bu da ortaya şu temel sorunu çıkarıyor: Neyin doğru olduğuna, neyin olmadığına kim karar verecektir? Hegel buna şöyle cevap vermektedir: "Genel olarak devletin... neyin nesnel doğruluk olduğuna kendi başına karar vermesi gerekir." Bu cevapla düşünce özgürlüğü ve bilimin kendi standartlarını kendisi ortaya koyma iddiaları nihâyet karşıtlarına çevrilmektedirler.

Diyalektiğin kullanılmasına ikinci bir örnek olarak Hegel'in, eşitlik ve özgürlük konularını da birlikte ele aldığı, *siyasal bir anayasa* istemesi sırasında söylediği sözleri alacağım. Bu anayasa sorununu tam olarak anlayabilmek için Prusya mutlakiyetçiliğinin –kralın kesin hükümranlığı gibi ilkeler dışında– bir anayasa tanımadığını ve çeşitli Alman prensliklerinde bir demokratik reform yapılması için sürdürülen propagandanın ana isteğinin kralın bir anayasa tanıması olduğunu hatırlamak gerekir. Ama Friedrich Wilhelm, "o başıbozukluklara, birkaç yıldır kendilerini ulus olarak ortaya atarak anayasa yaygaraları koparmış olan çok etkin ve şirret kişiler grubuna" hiçbir tâviz vermemesi gerektiği konusunda danışmanı Ancillon ile aynı fikirde idi.[38] Ve her ne kadar kral, büyük baskılar altında, bir anayasa yapmaya söz verdiyse de, sözünü hiçbir zaman tutmamıştı. (Mâsum bir biçimde kralın "anayasa"sından söz ettiği için, [*Constitution* terimi "anayapı" anlamına da gelmektedir], zavallı saray hekiminin işinden kovulduğuna dâir bir öykü de anlatılır). Şimdi Hegel bu gıllı-gışlı sorunu nasıl işlemektedir? "Yaşayan bir akıl olarak," diyor, "devlet türlü bölümlere ayrılmış olan örgütlenmiş bir bütündür... *anayasa* devlet gücünün bu ayrılması ya da örgütlenmesinden ibarettir... Anayasa var olan *adâlettir*... Özgürlük ve eşitlik... bu anayasanın sonul amaç ve sonuçlarıdır." Bu, tabiî, yalnızca işin başıdır. Ama anayasa talebinin diyalektik yöntemle mutlak bir

monarşi talebine çevrilmesi sürecine geçmeden önce Hegel'in nasıl bu iki "amaç ve sonuç"u, özgürlük ve eşitliği karşıtlarına çevirdiğini göstermemiz gerek.

Önce Hegel'in eşitliği nasıl eşitsizliğe çevirdiğini görelim: Hegel, "Vatandaşların yasalar karşısında eşit oldukları iddiasında... büyük bir doğruluk payı olduğunu" itiraf ediyor.[39] Ama bu biçimde dile getirildikte, bu olsa olsa bir totolojidir; ancak yasal bir statünün mevcut olduğunu, yasaların egemen olduğunu öne sürmektedir. Ama daha somut olarak söylemek gerekirse, vatandaşlar... yasalar karşısında ancak *yasalar dışında da eşit oldukları açılardan eşittirler. Ancak yaş, servet vb. gibi sâhip oldukları eşitlikler sayesindedir ki yasalar karşısında da eşit olmayı talep edebilirler*... Yasaların kendileri eşit olmayan koşulların yürürlükte olduğunu varsayarlar... Gerçekte bireyler arasındaki yüce ve somut eşitsizliği yaratan şeyin tam da modern devletlerdeki yüce gelişme ve biçim olgunluğu olduğunu söylemek gerekir."

Hegel'in "büyük doğruluk," dediği eşitçiliği karşıtına çevirmesi sürecinin ana hatlarını çizerken sözlerini çok geniş çapta kısalttım ve okuyucuya haber vereyim ki, bütün bölüm boyunca böyle yapmaya devam etmek zorundayım, çünkü lâfazanlığını ve –marazı olduğundan hiç şüphe etmediğim–[40] düşünce dağınıklığını okuyucuya birazcık olsun okunabilir bir biçimde sunmak için bundan başka çare yok.

İkinci olarak özgürlüğü ele alabiliriz. "Özgürlüğe gelince," diyor Hegel, "eski zamanlarda yasalarla tanımlanmış haklara, şehrin vb. tanıdığı özel ve kamusal haklara "özgürlükler" denirdi. Gerçekten her gerçek yasa bir özgürlüktür; çünkü içinde ussal bir ilke taşır; ... bu da, başka bir deyişle, içinde bir özgürlük taşıdığı anlamına gelir; ..). Şimdi "özgürlük" ile "bir özgürlük" kavramlarının aynı anlama geldiklerini, dolayısıyla "yasa" ile "bir özgürlük" kavramlarının aynı anlama geldiklerini, dolayısıyla özgürlüğün "yasa" demek olduğunu ileri süren ve buradan da ne kadar çok yasa varsa özgürlüğün o kadar çok olduğu sonucunun çıkmasına yol açan bu usavurma, açıkça önce Platon tarafından keşfedilen ve yukarıda kısaca ele alınan özgürlük paradoksunun –bir kelime oyununa dayandığı için– sarsakça dile getirilmiş bir biçimidir;[41] bu paradoks, yasaların koruyuculuğu ve sınırlayıcılığı altında olmazlarsa özgürlüklerin güçlülerin zayıflar üzerinde tiranlık etmelerine yol açabileceklerinden dolayı sınırsız özgürlüğün aksine dönüşebileceğini söyleyerek dile getirilebilir. Rousseau'nun da bulanık bir şekilde tekrar ettiği bu paradoks, herkesin özgürlüğünün ancak başkalarının da eşit derecede özgürlüğünü sağlayacak kadar sınırlanmasını isteyen Kant tarafından çözülmüştü. Hegel, Kant'ın çözümünü biliyordu tabiî, ama onu beğenmiyordu ve ortaya atanın sözünü etmeksizin şu biçimde ortaya koyuyordu: "Bugün herkesin özgürlüğünü "başkalarının özgürlüğü"nü göz önüne alacak şekilde sınırlaması gerektiği, devletin bu türlü sınırlamaların koşulu olduğu; ve bu sınırlamaların yasalar oldukları fikri pek iyi bilinen bir fikirdir." "Ama," diye Kant'ın fikrini eleştirmeye devam etmektedir, "bu görüş, özgürlüğü sıradan bir zevk ve irade sorunu olarak gören görüş açısını dile getirir." Bu gizli kapaklı sözlerle Kant'ın eşitlikçi adâlet kuramı bir kenara

konmaktadır. Ama, Hegel'in kendisi de özgürlükle yasaları eşitleştirmek için başvurduğu küçük şakanın amacını sağlamaya yetmediğinin farkındadır; ve biraz da çekinerek, ilk sorusunu, anayasa sorusunu, tekrar ele almaktadır. "Siyasal özgürlük terimi," demektedir,[42] "çoğu zaman esas görevleri sivil toplumun türlü özel amaç ve etkinliklerini yürütmek olanların", –yani olağan vatandaşların– "devletin kamu etkinliklerine resmen katılmaları anlamına gelir." "Ve ancak devletin bu türlü katılmaya izin veren bölümüne "anayasa" adını ve bunun resmen gerçekleşmediği devletleri anayasasız saymak âdet olmuştur." Gerçekten de, olmuştur. Ama bundan nasıl kurtulmalı? Salt sözel bir hileyle-bir tanımla: "Bu terimin kullanımı hakkında söylenecek tek şey, anayasa denince genel olarak yasaların, yani özgürlüklerin belirleyiciliklerini anlamamız gerektiğidir...) Ama burada da Hegel öne sürdüğü düşüncelerin korkunç sefaletinin farkındadır ve umutsuzluk içinde –Rousseau'nun mamulâtı olan– bir tür kolektif mistikliğe ve tarihsiciliğe dalmaktadır:[43] "'Anayasayı yapmak hakkı kimindir?' sorusu ... 'Ulusun ruhu kimdedir?' sorusunun aynıdır." "Anayasa kavramınızı kolektif Ruh kavramından ayırın," demektedir. Hegel, "Sanki bu sonuncusu anayasa var olmadan var olabilirmiş gibi ve tasarım gücünüz aralarındaki bağıntıyı" –yani, Ruh ile anayasa arasındaki bağıntıyı– "ne kadar yüzeysel bir biçimde kavramış olduğunuzu size gösterecektir." "Anayasaları yapmış olan ve yapagelen şey, Ulusun tarihi ve içindeki Ruhtur, –ki bu tarih de Ruhun tarihinden ibarettir." Ne var ki bu mistiklik hâlâ mutlakiyetçiliği haklı çıkarmaya yetmemektedir. Daha da kesin konuşmak gerekmektedir ve Hegel şimdi acele ile bunu yapmaya başlıyor: "Gerçekten yaşayan bütünlük," diyor, "devleti ve anayasasını sürekli olarak koruyan ve yeniden yaratan şey, *Hükümet*tir... Organik bir bütünlük olarak bakılan Hükümette Egemen Güç ya da her şeyi ayakta tutan, her şeyi buyuran Devlet İradesidir ve bu onun en yüksek zirvesi, her şeye nüfuz etmiş birliğidir. Devletin, içinde bütün öğelerin özgür varlıklarına kavuştukları, yetkin biçiminde ... bu irade *bir tek gerçekten buyuran Bireyin iradesidir*..." (yalnızca içinde buyuran iradenin gerçek bir varlığa kavuşmadığı bir çoğunluğun değil), *monarşidir* bu. "Demek ki monarşinin anayasası gelişmiş usun anayasasıdır ve bütün öbür anayasalar usun gelişmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin daha aşağı düzeylerinin ürünleridirler." Daha da kesin söylemek için Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde buna paralel bir yerde –buraya kadar verilen örnekler hep Ansiklopedi'den alınmıştı– "bizatihi Hükümdarın yetisinin nihaî karar verme... *mutlak kendi kendine karar verme olduğunu*..." ve "bütünün içindeki *mutlak olarak belirleyici* öğenin bir tek birey, Hükümdar olduğunu" söylüyor.

Şimdi vardık işin püf noktasına. Mutlak bir monarşi ile mümkün anayasaların en yüksek biçimi ile yönetilmek mutluluğuna zaten ermiş bir ülke için tutup da bir anayasa talep etmek kadar aptallık olur mu? Bunu isteyenler besbelli ne yapıp ne istediklerini bilmeyenlerdir, tıpkı özgürlük isteyenlerin Prusya mutlak monarşisinde "her öğenin en yüksek özgürlüğüne kavuşmuş olduğunu" görmeyecek kadar kör oldukları gibi. Başka sözlerle burada Hegel'in Prusya'nın özgürlüğün "en

yüksek zirvesi" ve kalesi olduğunu, mutlakiyetçi anayasanın insanlığın kendisine doğru yönelmiş olduğu amaç olduğunu; ve hükümetinin en saf bir özgürlük ruhunu koruduğunu –konsantrasyon ile, olsa olsa– öne süren mutlak diyalektik kanıtı karşısındayız.

Platon'un bir zamanlar devlete, egemen olmak iddialarında bulunan felsefesi, Hegel ile devletin en itaatkâr uşağı derekesine düşmektedir.

Dikkatle işaret edilmek gerekir ki, bu mülevves hizmetler gönüllü olarak sunulmuştu.[44] O mutlu mutlakiyet günlerinde bir totaliterlik korkusu söz konusu değildi; sayısız liberal yayınların gösterdikleri gibi sansür de pek etken olamıyordu. Hegel, *Ansiklopedi*'sini yayınladığı zaman Heidelberg'de profesördü. Ve yayından hemen sonra da, hayranlarının dedikleri gibi, "felsefenin resmen tanınan diktatörü" olmak üzere Berlin'e çağrıldı. Ama, diye düşünebilir bazıları, bütün bunlar doğru olsa bile, Hegel'in diyalektik yönteminin yetkinliğine hâlel getirmezler. Bu inanca Schopenhauer'in verdiği cevabı daha önce de söz konusu etmiştim: "Felsefe devlet tarafından bir araç olarak, bireylerce ise bir kazanç vasıtası olarak kötüye kullanılmaktadır. *Bu arada doğruluğun da bir yan ürün olarak ortaya çıkacağına kim gerçekten inanabilir*?"

Bu satırlar bize Hegel'in diyalektik yönteminin nasıl uygulandığı hakkında bir fikir vermektedir. Şimdi diyalektik yöntemle özdeşlik felsefesinin bir arada uygulanmasına dâir birkaç örnek vermeye geçiyorum.

Gördüğümüz gibi Hegel, her şeyin, bu arada özlerin bile oluşum içinde bulunduğunu öğretiyor. Özler, Ruhlar ve İdealar gelişirler, gelişmeleri de tabiî kendinden hareketli ve diyalektik yürüyüşlüdür.[45] Ve her gelişmenin en son aşaması usa uygun olmalıdır, ondan dolayı da iyi ve doğru olmalıdır, çünkü bütün eski aşamaları aşar, eski aşamaların zirvesidir. (Buna göre ahvâl olsa olsa düzelebilir). Her gerçek gelişme, aynı zamanda gerçek bir süreç olduğundan, özdeşlik felsefesine göre akla yakın ve ussal bir süreç olmalıdır. Bunun tarih için de böyle olacağı açıktır.

Herakleitos, tarihte gizli bir amaç olduğunu ileri sürüyordu. Hegel için tarih açık bir kitaptır. Bu kitap baştan sona kadar savunmadır. Kaderin bilgeliğine dayanarak Prusya monarşiciliğinin yetkinliğini savunmaktadır; dönüp Prusya monarşiciliğinin yetkinliğine dayanarak kaderin bilgeliğini savunmaktadır.

Tarih gerçek bir şeyin gelişmesidir. Özdeşlik felsefesine göre, bundan dolayı aynı zamanda ussal bir şeyin gelişmesi olması gerekir. Gerçek evrenin gelişmesi, ki bunun en önemli bölümü tarihtir, Hegel tarafından bir türlü mantıksal işleme ya da usavurma süreciyle "özdeş" sayılmaktadır. Ona göre tarih, "Mutlak Ruh"un, ya da "Evren Ruhu"nun düşünme sürecidir. O, sanki Kader tarafından usavurulan muazzam bir diyalektik tasımdır.[46] Bu tasım, Kader'in izlediği plândır ve varılan mantıksal sonuç da, Kader'in varmak istediği sonuçtur – evrenin yetkinliğidir. "Felsefenin Tarihi ele alırken aklına getirdiği tek düşünce," demektedir *Tarih Fel-*

sefesi'nde, "pek basit olan Ussallık düşüncesidir; bu Ussallığın Evrenin Hâkimi olduğu, bundan dolayı da evrenin tarihinin karşımıza ussal bir süreç çıkardığı öğretisidir. Felsefe alanında bu inanç ve sezgi bir varsayım değildir. Orada ... Ussallığın hem *Töz, hem Sonsuz Güç* ... hem *Sonsuz Madde* ... *Sonsuz Biçim* ... *Sonsuz Enerji* ... olduğu, ... Bu "İdea" ya da "Us"un Doğruluk, Ebedî Olan, mutlak olarak Güçlü Öz olduğu ve Evrende ortaya çıkanın bundan, bunun onur ve şâşaasından ibaret olduğu ... kanıtlanır; dediğimiz gibi, bu felsefede kanıtlanmış olan bir savdır ve burada kanıtlanmış sayılır." Bu içini boşaltma pek bir yere, vardırmaz bizi. Ama –*Ansiklopedi*'sinde– sözünü ettiği "Felsefe" başlığı altındaki yere bakarsak savunucu amaçlarının birazını daha görmek imkânını buluruz. Çünkü orada şunları okuyoruz: "Tarihin, her şeyden önce de Evrensel Tarihin, onda kendini *gerçekten gösteren ve gösterecek olan*, aslî ve gerçek bir amaç üzerine –Kader'in Plânı üzerine kurulmuş olduğu; kısacası Tarihin Ussal olduğu, salt felsefesel temellere dayanılarak ortaya konmalı ve böylece bunun özsel ve zorunlu bir şey olduğu gösterilmelidir." Şimdi "Kader'in amaçları" tarihin akışı içinde "gerçekten gerçekleştiklerine" göre bu gerçekleşmenin gerçek olan Prusya içinde gerçekleşmiş olduğu akla gelebilir. Gerçekten de böyle olmuştur; bu amaca usun, ya da Hegel'in dediği gibi, "hayatı ilerleyen gerçekleştirme aşamalarından ibaret olan... Ruhun" üç adımlı bir diyalektik tarihsel gelişimi içinde nasıl varıldığı bile anlatılmaktadır bize.[47] Bu adımların ilki Doğu despotluğudur, ikincisini Yunan ve Roma demokrasileri meydana getirir, üçüncüsü ve en yükseği de Alman Monarşileridir, ki bunlar da tabiî mutlak monarşilerdir. Ve Hegel geleceğin ütopik monarşilerinden söz etmediğini açıkça söylemektedir: "Ruhun geçmişi ve geleceği yoktur," demektedir. "Aslında varlığı *şimdi*'dir, bu da zorunlu olarak Ruhun bugünkü hâlinin bütün daha önceki aşamaları içine aldığı ve onları aştığı anlamına gelir."

Ama Hegel bundan da daha açık sözlü olabilmektedir. O üçüncü evreyi, Alman Monarşizmi evresini de üç alt devreye ayırıyor ve bu alt devreler hakkında şunları söylüyordu:[48] "Önce *Reformasyon*'un kendisini –Ortaçağ'ın bitiminde ortaya çıktığını gördüğümüz alacakaranlığı izleyerek doğan, her şeyi aydınlatan *Güneşi*– ele almamız gerekir; ondan sonra Reformasyon'u izleyen devredeki olayların ortaya çıkışını; ve son olarak da geçen yüzyılın sonundan başlayan devreyi," –yani, 1800 ile bu derslerin verilmesinin son yılı olan 1830 arasındaki devreyi–. Ve Hegel bir kez daha o günkü Prusya'nın özgürlüğün kalesi, zirvesi ve varmak istediği amacı olduğunu kanıtlıyor. "Ruh," diyor Hegel, "kendini en somut gerçekliği ile Evrensel Tarih Sahnesinde gösterir." Hegel, Ruhun özünün de özgürlük olduğunu öğretmektedir. "Ruhun tek doğruluğu özgürlüktür." Buna göre Ruhun gelişmesi demek, özgürlüğün gelişmesi demek olmalıdır, bundan dolayı da en yüksek özgürlüğe tarihin gelişmesindeki son âit bölüm olan o son otuz yıllık Alman Monarşisi devresinde erişilmiş olmalıdır. Gerçekten de şunları okuyoruz:[49] "Alman Ruhu yeni Dünyanın Ruhudur. Amacı, Özgürlüğün sınırsızca kendini belirlemesi olarak mutlak Doğruluğun gerçekleştirilmesidir." Ve Hegel'in bizi temin ettiğine göre, "yönetimi, zirvesi,

hükümdarın kişisel iradesi olan, –çünkü gösterildiği gibi burada nihaî bir karar zorunludur– resmî mercilerin elinde hükümdarın şahsî iradesi bulunan Prusya'ya bir başka övgüden sonra Hegel yapıtının en parlak sonucuna ulaşmaktadır: "Bilincin vardığı aşama budur," demektedir, "ve özgürlüğün içlerinde kendisini gerçekleştirdiği başlıca aşamalar bunlardır; çünkü, Dünya tarihi özgürlük fikrinin gelişmesinin...tarihinden başka bir şey değildir. ... –Dünya Tarihinin ... Ruhun gerçekleşmesi olması, işte gerçek Teodise budur, Tanrı'nın Tarih içinde haklı çıkarılması budur. ... Olmuş ve olmakta olanlar... aslında hep onun eseridir..."

Hegel'in karşımıza aynı zamanda hem Prusya, hem de Tanrı için bir savunu çıkardığını söylerken haklı mı imişim? Ve Hegel'in bizim Tanrısal İdeanın yerdeki gerçekleşmesi olarak kendine tapmamızı istediği şeyin Friedrich Wilhelm'in 1800 ile 1830 arasındaki Prusyası' olduğu açık değil midir? Ve yine soruyorum: Dürüst olan her şeyin, yalnızca usun, özgürlüğün, eşitliğin ve açık toplumun öteki fikirlerinin değil, aynı zamanda özden bir Tanrı inancının ve içten bir vatanseverliğin de bundan iğrenç bir biçimde sûiistimâli düşünülebilir mi?

Hegel'in nasıl ilerici ve hatta devrimci gibi görünen bir tutumdan kalkarak ve artık okuyucunun iyice âşina olmuş olması gereken o genel diyalektik yöntemi uygulayarak sonunda hayret verecek kadar tutucu bir sonuca ulaşmış olduğunu anlattım. Aynı zamanda tarih felsefesini ahlâksal ve hukuksal pozitivizmi ile de birleştirmekte ve bu sonuncuları bir türlü tarihsicilik açısından haklı çıkarmaktadır. Yargıcımız tarihtir. Mevcut güçleri Tarih ve Kader yaratmış olduğuna göre bu güçler âdil olmalıdırlar, hatta Tanrısal adâletin kendisi olmalıdırlar.

Ne var ki bu ahlâksal pozitivizm de Hegel'i tam olarak doyurmamaktadır. O daha da fazlasını istiyor. Tıpkı özgürlüğe ve eşitliğe karşı çıktığı gibi, insanların kardeşliğine, insancıllığa, ya da onun deyimiyle "filantropi"ye de karşı çıkmaktadır. Vicdan ve bilinç yerine kör bir boyun eğme ve romantik bir Herakleitosçu kader ahlâkı konmalıdır, insanlığın kardeşliği yerine de *totaliter* bir *ulusçuluk*. Bunun nasıl gerçekleştirildiği bu bölümün III ve özellikle IV'üncü ayrımlarında gösterilecektir.[50]

III

Şimdi oldukça garip bir hikâyeyi, –*Alman Ulusçuluğunun ortaya çıkmasının* hikâyesini– pek kısa bir şekilde anlatmaya geçiyorum. Hiç kuşkusuz bu terimin dile getirdiği eğilimlerin usa ve açık topluma karşı girişilen isyan ile yakından ilgileri vardır. Ulusçuluk kavimci içgüdülerimize, kibir ve önyargılara ve yerine kolektif veya grup yükümlülükleri koymak istediği bireysel yükümlülüklerin ağırlığından kurtulma hasretimize hitap eder. Siyasa konusundaki en eski yapıtlarda, hatta Yaşlı Oligarkh'ın, ama daha belirgin olarak Platon ve Aristoteles'in yapıtlarında açıkça ulusçu olan görüşler dile getirdiklerini görmemiz de bu eğilime uygundur; çünkü bu yapıtlar da açık topluma ve yeni emperyalizm, dünya vatandaşlığı ve eşitlikçilik

fikirlerine karşı durmak çabası içinde yazılmışlardı.[51] Ama bu ilk ulusçu siyasa kuramı Aristoteles ile sona erdi. İskender'in İmparatorluğu ile gerçek kavimci ulusçuluk siyasal uygulamada bütün bütün, siyasa kuramında da çok uzun bir süre için kaybolur. İskender'den bu yana Avrupa'daki bütün uygar devletler sonsuz derecede karışık kaynaklardan gelen nüfusları içlerine alan İmparatorluklar olmuşlardır. O zamandan beri Avrupa Uygarlığı ve onu meydana getiren bütün siyasal birimler hep uluslararası, daha kesin söylenirse, kabilelerarası, nitelikte olagelmişlerdir. (Öyle anlaşılıyor ki, ilk uluslararası uygarlığı İskender'den, İskender'in ortaya çıkmasından devrimize geçen zaman kadar bir zaman, önce var olmuş olan eski Sümer İmparatorluğu kurmuştu). Ve siyasal uygulama için geçerli olan, siyasa kuramı için de geçerlidir; aşağı yukarı yüz yıl öncesine kadar Platon ve Aristoteles'e bağlanan ulusçuluk siyasal öğretilerde de görünmez olmuştu. (Tabiî kabile ve cemaat duyguları her zaman güçlü idi). Ulusçuluk geçen yüzyılda diriltildiği zaman bu Avrupa'nın karmakarışık bölümlerinin en karmaşıklarından birinde, Almanya'da, özellikle de çoğunluğu İslav olan nüfuzu ile Prusya'da gerçekleşti. (Krallarının, Brandenburg prensleri olarak Alman imparatorluğunun "elektörleri" olduklarından. Alman prensi sayılmalarına rağmen, o zaman nüfusunun büyük çoğunluğu İslav olan Prusya'nın bir yüzyıl önce bir Alman devleti bile sayılmadığı bilinmez genellikle. Prusya, Viyana Kongresi'ne bir "Slav Devleti" olarak kaydedilmişti ve 1830'da Hegel hâlâ Brandenburg ve Mecklenburg'da "Almanlaşmış Slavların" yaşadıklarını söylüyordu).[52]

Buna göre *ulusal devlet ilkesinin yeniden* siyasa kuramına girmesi pek kısa bir zamanlık meseledir. Buna rağmen günümüzde o kadar geniş çevrelerce benimsenmektedir ki, kimse onu yadırgamamakta, çoğu zaman farkına bile varmadan kabûl etmektedir. Sanki o şimdi halk düşüncesinin örtük bir varsayımı hâline gelmiştir. Hatta bazılarınca, özellikle de Wilson'un iyi niyetle, ama iyice düşünmeden ortaya attığı her ulusun kendi yolunu kendisi seçmesi ilkesinden beri, siyasal ahlâkın temel ilkesi sayılmıştır. Avrupa tarihi hakkında en ufak bir bilgisi olan birinin, kabilelerin akın ve karışmalarını, Asya'daki ilk yurtlarından kalkarak Avrupa kıtası denen yarımadalar karmaşıklığına gelince, birbirlerine katılan insan akınlarını bilen birinin, nasıl uygulanması bu kadar imkânsız bir ilke öne sürebileceğini anlamak çok zordur. Verilecek cevap içten bir demokrat olan Wilson'un (aynı zamanda açık toplum için savaşanların en büyüklerinden biri olan Masaryk'in[53]) zayıf ve uzun zamandır acı çeken bir insanlığa zorla kabûl ettirilmiş siyasa felsefelerinin en gerici ve zelil olanından güç alan bir harekete kurban gitmiş olduğudur. O, Platon ve Hegel'in metafizik siyasa kuramları içinde yetiştirilmiş olmasına ve bunlara dayanan ulusçu harekete kurban gitmiştir.

Ulusal devlet ilkesi, yani her devletin topraklarının içinde bir tek ulusun yaşadığı topraklarla çakışması gerektiğini ileri süren siyasal talep, hiç de bugün birçok insanlara göründüğü kadar besbelli bir ilke değildir. Ulus derken ne demek istedi-

ğimizi bilen biri olsaydı bile, belli bir ulustan olmama niçin temel bir siyasal kategori sayıldığı, örneğin belli bir dinden olmaktan, belli bir coğrafî bölgede doğmuş olmaktan, ya da belli bir sülâleye, ya da –içinde türlü diller konuşulan İsviçre'yi bir arada tutan etken olduğunu söyleyebileceğimiz– demokrasi gibi bir siyasal inanca bağlı olmaktan daha önemli sayıldığı hiç de açık olmazdı. Ama bir dinin, belli bir toprağın veya belli bir siyasal inancın az çok kesin bir biçimde belirlenebilmesine karşılık hiç kimse ulus derken ne demek istediğini siyasal uygulama için bir dayanak olacak biçimde açıklayamamıştır. (Tabiî, bir ulusun belli bir; devlette yasayan ya da doğmuş olan insanlardan ibaret olduğunu, söylersek sorun ortadan kalkar. Ne var ki, bu da, devletin ulusu değil de, ulusun devleti belirlemesi gerektiğini öne süren ulusal devlet ilkesinden vazgeçmek demek olur). Ulusun ortak bir kaynaktan gelmiş olma, ortak bir dil konuşma, ortak bir tarihi olma gibi niteliklere dayandığını öne süren kuramlardan hiçbiri ne kabûl edilebilir, ne de uygulanabilir. Ulusal devlet ilkesi uygulanamaz olmakla kalmaz, hiçbir zaman açık seçik düşünülmemiştir dahi. O bir mitostur. Usdışı, romantik ve ütopyacı bir düştür, bir doğaya dönüş düşü, bir kabileci kolektivizm düşüdür.

İçinde taşıdığı reaksiyoner ve usdışı eğilimlere rağmen, ulusçuluk Hegel'den önceki kısa tarihinde devrimci ve liberal bir inanıştı. Tarihi bir rastlantı sonunda –Alman topraklarının Napoleon kumandasındaki ilk ulusal Fransız ordusu tarafından işgâl edilmesi ve bu olayın meydana getirdiği tepki sonunda– kendine özgürlüğün yurdunda bir yer bulmuştu. Bu gelişmenin tarihini ve Hegel'in ulusçuluğu oradan alıp tekrar Platon'un Yunanlıların barbarlarla olan ilişkisinin efendilerin kölelerle olan ilişkisi gibi olduğunu öne sürdüğü zaman onu koyduğu totaliter kampa geri getirmesinin hikâyesini kısaca anlatmak ilginç olacaktır.

Hatırlanacağı gibi, Platon[54] temel siyasal sorununu; ne yazık ki, "Kim egemen olmalıdır?" sorusunu sorarak dile getirmişti. Rousseau'dan önce bu soruya verilen olağan cevap, "hükümdar" idi. Rousseau ise yeni ve pek devrimci bir cevap verdi. Hükümdarın değil halkın; bir kişinin değil, çoğunluğun iradesinin egemen olması gerektiğini savunuyordu. Böylece halk iradesini, kolektif iradeyi, ya da kendi deyimi ile "genel irade" yi yaratmak yoluna gitti; ve bir kez kendilerine bir irade atfedilince halkın bireyüstü bir benlik mevkiine yükselmesi gerekiyordu; "onun dışında olanlara" –yani, başka uluslara– oranla, diyor Rousseau, "o bir tek varlık, bir birey hâline gelir." Bu keşifte epeyce romantik kolektivizm vardır, ama ulusçuluk eğilimi yoktur. Ne var ki Rousseau'nun kuramı açıkça, en belirgin öğretisi türlü ulusların kişilikler olarak düşünülmesi gerektiği görüşü olan ulusçuluğun tohumlarını içinde taşıyordu. Ve Fransız Devrimi halktan toplama bir halk ordusu kurduğu zaman ulusçuluk yönünde önemli bir eylemsel adım atılmış oldu.

Ulusçuluk kuramına bundan sonra katkıda bulunanların ilki Kant'ın eski bir öğrencisi ve aynı zamanda şahsî dostu olan J. G. Herder'dir. Herder iyi bir devletin doğal sınırları, yani devletin "ulusunun" yaşadığı toprakların sınırları ile çakışan

sınırları olması gerektiğim savunuyordu, bu kuramını ilk kez *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler* (1785) adlı yapıtında ortaya atmıştı. "En doğal devlet," diyordu,[55] "aynı bir ulusal karaktere sâhip iyi bir tek halktan meydana gelmiş olan devlettir... halk da aile gibi doğal bir oluşum sonucu meydana gelmiştir, ancak ondan daha yaygındır... Bütün insan topluluklarında olduğu gibi, devlette de doğal düzen –yani, herkesin doğanın onu yapmak için hazırladığı görevi yapması– en iyi düzendir." "Devletin doğal sınırları"[56] sorusuna bir cevap, ancak "ulus"un doğal sınırları konusunda yeni bir sorun ortaya çıkmasına yol açan bir cevap vermeye çalışan bu kuramın önceleri önemli etkileri olmadı. Kant'ın, Herder'in bu yapıtındaki tehlikeli akıldışı romantizmi hemen farkettiğine ve eleştirileri ile Herder'i kendine düşman ettiğine işaret etmek ilginç olacaktır. Yalnız Herder'i değil, Fichte, Schelling, Hegel ve bunların ardılları gibi bütün sonraki falcı felsefecileri pek iyi özetlediği için eleştirisinden birkaç satır aktaracağım: "Benzerlikleri çabucak farkeden bir basiret," diyordu Kant, "ve onları kullanmakta pek yüzsüz olan bir tasarım gücü konusuna –dâima bir esrar, perdesi altında olan bu konuya– ilgi çekmek için duygu ve tutkulardan yararlanma yeteneği ile birleşmiştir. Bu duyguları, aldanıp güçlü ve derin düşünce ürünleri ya da hiç olmazsa çok derin anlamlı imâlar sanmak çok kolaydır; bundan dolayı da serinkanlı düşüncenin haklı çıkaracağından daha büyük umutların doğmasına yol açmaktadırlar. Eşanlamlı sözcüklerin kullanılması, açıklama yerine öne sürülmekte, rumuzlu sözler doğruluk niyetine ortaya atılmaktadır."

Alman ulusçuluğuna ilk kuramını veren Fichte'dir. Bir ulusun sınırlarının dile göre belirlendiğini öne sürüyordu. Bu da soruna pek önemli bir aydınlık getirmemektedir. Şive farkları nerede dil farkları olurlar? Slav ya da Tötonlar kaç farklı dil konuşurlar, yoksa bu farklar sâdece şive farkları mıdır?

Fichte'in düşünceleri, hele onun Alman ulusçuluğunun kurucularından biri olduğunu düşünürsek, pek garip bir gelişme gösterir. 1793'te Rousseau'yu savunuyor ve 1799'da bile hâlâ:[57] "Açıktır ki bundan sonra dürüst insanın anayurdu ancak Fransız Cumhuriyeti olabilir, gücünü hepsi arasından ancak ona adayabilir, çünkü insanlığın yalnızca en aziz umutları değil, bizatihi varlığı bile Fransa'nın zaferine bağlıdır... Ben kendimi ve tüm yeteneklerimi Cumhuriyet'e adıyorum." Bu sözleri o zaman Fransız yönetimi altında olan Mainz'deki üniversitede bir profesörlük almak için temaslarda bulunduğu sıralarda söylemiş olduğuna işaret edilebilir. "1804'te," diyor E. N. Anderson, ulusçuluk hakkındaki ilginç çalışmasında, "Fichte... Prusya hizmetinden çıkıp Rusya'da görev almaya hevesliydi. Prusya hükümeti onu mâlî açıdan istediği ölçüde takdir etmemişti ve O, Rusya'da daha çok ün kazanacağını umarak Rus arabulucusuna hükümetinin ona dörtyüz rubleden az olmayan bir ücret vermesi hâlinde, 'Ölünceye kadar onların olurum' diye yazıyordu." "İki yıl sonra," diye devam ediyor Anderson, "kozmopolit Fichte'nin ulusçu Fichte'ye dönüşümü tamamlanmıştı."

Berlin, Fransızlar tarafından işgâl edilince Fichte, vatanseverliğinden dolayı, oradan ayrıldı; ve Anderson'ın dediği gibi, "Bu hareketinin Prusya kralının ve hükümetinin dikkatinden kaçmasına izin vermedi." A. Mueller ve W. von Humboldt, Napoléon tarafından kabûl edildikleri zaman Fichte karısına hiddetle şunları yazıyordu: "Mueller ve Humboldt'u kıskanmıyorum; ben kendim o utanç verici şerefe ermediğime memnunum... İnsan haklı davaya bağlı olduğunu açıkça gösterirse, bu vicdanı için ve *öyle anlaşılıyor ki, gelecekteki başarıları için de* önemli olmaktadır." Bu konuda Anderson şöyle diyor: "Gerçekten de bundan bir çıkar sağladı; hiç şüphesiz Berlin Üniversitesi'ne çağrılması bu olayın sonucudur. Bu durum davranışının vatanseverce olmasını gölgelemiyor, yalnız ona hangi açıdan bakmamız gerektiğini ortaya koyuyor." Bütün bunlara Fichte'nin felsefeci olarak yaptığı ünün, başından beri bir sahtekârlığa dayanmış olduğunu da eklemek gerek. İlk kitabı tam Kant'ın din felsefesi konusundaki kitabının beklendiği sıralarda *Her Türlü Vahiy'in Eleştirisi* adı altında yayınlandı. Pek can sıkıcı bir kitaptı, ama bu, Kant'ın üslûbunu zekice taklit etmesine engel değildi; ve halkı bu kitabın Kant'ın kitabı olduğuna inandırmak için her şey, bu arada söylentiler hazırlanmıştı. Fichte'nin ancak –eserin birkaç sayfasından fazlasını okumaya vakit bulamamış olan– Kant'ın iyi kalpliliğinden yararlanarak bir yayımcı bulabildiğini söylersek sorun gerektiği gibi aydınlanır. Basın, Fichte'nin yapıtını Kant'ın bir yapıtı olarak övünce, Kant bir açıklama yaparak, kitabı Fichte'nin yazdığını söylemek zorunda kaldı ve birdenbire başına devlet kuşu konan Fichte, Jena'ya profesör atandı. Ama Kant sonraları bu adamla olan ilişkilerini kesmek için ikinci bir bildiri, içinde, "Tanrı bizi dostlarımızdan korusun, düşmanlarımızdan kendimiz korunmaya çalışabiliriz." sözleri[58] geçen bir bildiri yayınlamak zorunda kaldı.

Bunlar, "palavracılığı" modern ulusçuluğun olduğu kadar, Kant'ın felsefesinin bozulmasına dayanan modern idealizmin de ortaya çıkmasına yol açmış olan adamın hayatındaki birkaç olaydır. (Fichte'nin "palavracı"lığı ile Hegel'in "şarlatan"lığı arasında bir ayrım gözetirken, Schopenhauer'i izliyorum, ama itiraf etmeliyim ki, bu ayrım üzerinde ısrar etmek biraz kılı kırk yarmak oluyor). Bütün hikâye, aslında "felsefe tarihi"ne ve genel olarak "tarih"e, ışık tutması bakımından ilginçtir. Bunu söylerken yalnızca bu hokkabazların ciddîye alınmaları ve bir tür tapınmanın, sıkıcı olmakla birlikte ciddî araştırmaların –ve buna uygun sınav sorularının– konusu olarak seçilmeleri gerçeğini, belki rezilâne olmaktan çok gülünç olan bu gerçeği, düşünmüyorum. Fichte gibi palavracıların ve Hegel gibi "şarlatan"ların Demokritos, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill ve Bertrand Russell gibi adamlarla aynı düzeye konması ve ahlâksal öğretilerinin bu adamlarınki kadar ciddîye alınması, hatta onlarınkinden üstün sayılması korkunç gerçeğini de düşünmüyorum yalnızca. İyi ve kötüyü ayırmak bir yana, düşünce ile saçmalamayı ayırdetmekten âciz bu tarih dalkavuklarının utanıp sıkılmadan yargıcımızın tarih olduğunu ya da felsefe tarihlerinin "düşünce sistemleri"nin örtük bir eleştirisi olduğunu öne sürebildiklerini düşünüyorum. Çünkü bana öyle geliyor

ki, bu adamların yaltaklanmalarının, ancak kendi felsefe tarihlerinin ve felsefe yapma işini göklere çıkaran o gösterişlerinin ve yaygaracılık komplolarının örtük bir eleştirisi olabileceği ortadadır. Öyle anlaşılıyor ki, kendini beğenmişliğin düşünce yetersizliği ile doğru ve insanlığa yapılan hizmet ile ters orantılı olması, bu insanların insan doğası adını vermekten hoşlandıkları şeyin bir kanunudur.

Fichte'nin ulusçuluk havarisi kesildiği sıralarda Almanya'da Napoléon istilâsına karşı bir tepki olarak içgüdüsel ve devrimci bir ulusçuluk ortaya çıkıyordu. (Bu uluslarüstü bir imparatorluğun genişlemesine karşı gösterilen tipik kabileci tepkilerden biriydi). halk, Rousseau ve Fransız Devrimi anlamında anladığı demokratik devrimler istiyordu, ama bunların Fransız istilâcılarının aracılığı olmaksızın gerçekleşmelerini istiyordu. Aynı zamanda hem kendi prenslerine, hem de imparatora karşı çıkıyorlardı. Bu ilk ulusçuluk, insancı bir özgürlük ve eşitlik isteğinin büründüğü örtülermiş gibi, yeni bir dinin güçlülüğü ile ortaya çıktı. "Ulusçuluk," diyor Anderson,[59] "Ortodoks Hıristiyanlığın önemi azaldıkça, onun yerine kendine özgü mistik bir deneyime duyulan inancı ortaya koyarak gelişti." Bu ezilen kabilenin öteki üyeleri ile duygu birliği içinde olmanın verdiği mistik deneyimdir, yalnız Hıristiyanlığın değil, krala duyulan ve mutlakiyetçiliğin sûiistimâl edilmesi sonunda yıkılan güven ve bağlılık duygularının da yerini alan bir deneyimdir. Böyle dizginlenmemiş yeni ve demokratik bir dinin, egemen sınıf, özellikle de Prusya kralı için bir tedirginlik ve hatta tehlike kaynağı olacağı açıktır. Bu tehlike nasıl karşılanacaktır? Özgürleşme savaşlarından sonra Friedrich Wilhelm bu tehlikeyi önce ulusçu danışmanlarının görevlerine son vererek, sonra da Hegel'i işbaşına getirerek karşıladı. Çünkü, Fransız Devrimi, Hegel'in de –kendi hizmetlerinin kaynağı olduğundan dolayı– gerektiği önemi vererek belirttiği gibi, felsefenin ne kadar etkili olabileceğini göstermişti. "Ruhsal olan," diyor Hegel,[60] "bugün gizil olan dokunun esas temelidir, bundan dolayı de *Felsefe* ağır basmıştır. Fransız devriminin, Felsefenin sonucu olduğu ileri sürülmüştür, Felsefeye Dünya bilgeliği denmiş olması da sebepsiz değildir; Felsefe yalnız kendi için ve kendi içinde bilgelik değil, aynı zamanda dünyasal sorunlarda ortaya çıkan bilgeliktir de. Bundan dolayı Fransız devriminin ilk itisini Felsefeden aldığı iddiasına karşı çıkmamamız gerekir." Bu, Hegel'in ilk görevini, bu akıma bir tepki, her ne kadar ilk kez olmasa da, felsefenin reaksiyoner güçleri kuvvetlendirmek için vereceği bir tepki, sağlamak diye anladığını da göstermektedir. Bu görevin bir kısmı, özgürlük, eşitlik vb. fikirlerinin saptırılması idi. Ama belki daha da âcil olan bir başka görev, devrimci ulusçu dinin uysallaştırılmasıydı. Hegel bu görevi Pareto'nun "Hislerden yararlanmak, onları ortadan kaldırmak için vakit kaybetmemek gerektiği" yolundaki öğütlerine uyarak yerine getirdi. Ulusçuluğu açıkça ona karşı çıkarak değil de, onu iyi disiplinlenmiş bir Prusya otoriterciliği hâline sokarak, uysallaştırdı. Ve böylece güçlü bir silâhı tekrar aslında âit olduğu yere, kapalı toplumun kampına getirdi.

Bütün bunlar oldukça sarsakça yapılmıştı. Hegel, hükümeti memnun etmek

isterken ulusçulara bazen fazla açıkça çatıyordu. "Bazı kişiler," diyordu, *Hukuk Felsefesi*'nde,[61] "hükümdarın egemenliğine karşı çıkarak "halkın egemenliği"nden söz etmeye başladılar son zamanlarda. Ne var ki, hükümdarın egemenliği ile karşılaştırıldıkta, "halkın egemenliği" deyiminin yalnızca delice bir fikir olan "halk" fikrinden doğan karışık kavramalardan biri olduğu ortaya çıkar. Hükümdarları olmaksızın halk biçimden yoksun bir yığından ibarettir." Daha önce, *Ansiklopedi*'sinde ise şöyle diyordu: "Özel kişilerden meydana gelen yığınlardan çoğu zaman *ulus* olarak söz edilir. Ne var ki, bu türlü bir topluluk, yalnızca bir kümedir, bir halk değil; ve devletin tek amacı, bu anlamda, böyle bir yığın olan bir ulusun varlık kazanmaması, güçlenip harekete geçmemesidir. Böyle bir ulusun koşulları kanunsuzluk, ahlâk bozukluğu ve hayvanlar gibi yaşamaktır. Orada ulus fırtınalı bir ilkel deniz gibi belli bir biçimden yoksun olan, ancak ruhsal bir güç olduğu için denizden farklı olarak kendi kendini mahveden, kör bir güç olurdu. Yine de böyle bir durumun salt özgürlük olarak betimlendiğini sık sık duyuyoruz." Burada, kralın vebadan nefret eder gibi nefret ettiği liberal ulusçulara gözden kaçamayacak kadar açık bir atıf vardır. Ve Hegel'in ilk ulusçuların Alman imparatorluğunu yeniden kurmak düşlerinden nasıl söz ettiğini görünce, bu durum daha da açık olarak ortaya çıkmaktadır: "İmparatorluk hayâli" diyor, Prusya'daki en son gelişmelere yazdığı övgülerde, "tamamen ortadan kalkmıştır. O, Egemen Devletlere ayrışmıştır." Anti-liberal eğilimleri, kötü anlamda ulusun en iyi örneği olarak İngiltere'yi göstermesine yol açıyor. "Özel kişilerin kamu olaylarında ağır basan bir rol oynamalarından dolayı en özgür anayasaya sâhip olduğu kabûl edilen İngiltere örneğini alın," diyor, "deneyim gösteriyor ki, bu ülke, Avrupa'nın öbür uygar ülkelerine oranla medenî ve cezaî hukuk açısından, mülkiyet hukuku ve özgürlüğü açısından, ve *bilim* ve *sanatlar için* yaratılan ortam açısından en geri olanıdır, orada nesnel özgürlük veya ussal hak, biçimsel özgürlüğe[62] ve bireysel özel çıkarlara *kurban edilmektedir*: Ve bu dine vakfedilmiş kurum ve mülklerde bile böyledir." Gerçekten de hayret verici bir iddia, özellikle "bilim ve sanatlar" hakkında edilen sözler göz önüne alınınca; çünkü, hiçbir yer, Berlin Üniversitesi'nin ancak Napoléon savaşlarının etkisi altında ve kralın dediği gibi,[63] "Devletin fizik güçlülük açısından yitirdiğini zihinsel güçlülük açısından kazanması gerektiği" düşüncesiyle kurulmuş olduğu, Prusya kadar geri olamazdı. Birkaç sayfa sonra Hegel, İngiltere'deki bilim ve sanatların durumu hakkındaki söylediklerini unutuyor; çünkü, o sayfalarda, tarih yazıma sanatının bir temizlenme sürecinden geçip, daha sağlam ve daha olgun bir karakter kazanmış olduğu İngiltere'den söz ediyor.

Görüyoruz ki, Hegel görevinin ulusçuluğun liberal ve hatta emperyalist eğilimlerine karşı koymak olduğunu biliyordu. O, bunu ulusçuları kolektivist isteklerinin her şeye muktedir bir devlet tarafından kendiliğinden karşılandığına ve onun için yapmaları gereken tek şeyin, ulusun güçlenmesine yardım etmek olduğuna inandırarak yaptı. "Ulusal Devlet tözsel ussallığı ve anlık gerçekliği içinde, Ruhtu," demek-

tedir,[64] "bundan dolayı dünya üzerindeki mutlak güçtür... Devlet bizzat halkın Ruhudur. Gerçek devleti bütün özel işlerinde, savaşlarında ve kurumlarında, harekete getiren bu Ruhtur... Belli bir Ulusun bilinci... kolektif Ruhun gelişmesinin aracıdır; ... Zamanın Ruhu İradesini orada gerçekleştirir. Bu İrade karşısında öbür ulusal zihinlerin bir hakları yoktur, Dünyaya o Ulus egemen olur." Buna göre, tarih sahnesinde ortaya çıkanlar, ulus, o ulusun ruhu ve iradesidir. Tarih, türlü ulusal ruhların dünya egemenliği için çekişmelerinden ibarettir. Bundan da liberal ulusçuların öne sürdükleri reformların, nasıl olsa baş aktörler ulus ve ruhu olduğuna göre, gereksiz oldukları sonucu ortaya çıkar; bundan başka, "her ulus kendisine uygun olan ve kendisine âit olan anayasaya zaten sâhiptir." (Hukuksal pozitivizm). Gördüğümüz gibi Hegel, ulusçuluğun içindeki liberal öğelerin yerine yalnızca bir Platoncu-Prusyacı devlete tapma eğilimi değil, aynı zamanda tarihe, tarihsel başarıya tapma eğilimi ortaya koymaktadır. (Friedrich Wilhelm, Napoléon karşısında muzaffer olmuştu). Böylece Hegel, ulusçuluğun tarihinde yeni bir bölüm açmakla kalmadı, ulusçuluğa yeni bir kuram da kazandırdı. Gördüğümüz gibi, Fichte, ulusun dil temeline dayandığı kuramını ortaya atmıştı. Hegel, *tarihçi ulus kuramı*nı getirdi. Hegel'e göre bir ulusu birleştiren şey, tarihte ortaya çıkan ruhudur. Onu birleştiren ortak düşmandır, yaptığı savaşların verdiği kader birliği duygusudur. (Bir insan soyunun ortak bir kaynaktan gelme olduklarından dolayı değil, kaynaklar hakkında yapılan ortak bir hata yüzünden bir araya gelmiş bir insanlar topluluğu olduğu söylenmiştir. Bunun gibi, Hegel'in anladığı anlamda, bir ulusun tarihleri konusunda yapılan ortak bir hatadan dolayı bir araya gelmiş bir insanlar topluluğu olduğunu söyleyebiliriz). Bu kuramın Hegel'in özcülüğüne nasıl bağlı olduğu ortadadır. Ulusun tarihi kendini, "Tarih Sahnesi"nde ortaya koyan özünün ya da "Ruhu"nun tarihidir.

Ulusçuluğun ortaya çıkmasının ana hatlarını çizmeye son verirken, Bismarck'ın Alman İmparatorluğu'nun kurulmasına kadar geçen olaylar hakkında birkaç söz edebilirim. Hegel'in politikası, ulusçu duyguları yok etmek için boş yere enerji kaybedeceğine onlardan yararlanmak olmuştu. Oysa, bazen bu ünlü tekniğin oldukça garip sonuçlar verdiği anlaşılıyor. Hıristiyanlığın Ortaçağ'da otoriter bir mezhep hâline getirilmesi, içindeki insancıl eğilimleri büsbütün bastıramadı; Hıristiyanlık tekrar "tekrar" otoriter libasını yırtıp ortaya çıkmaktadır. (Ve küfür sayılarak tâkibe uğramaktadır). Bundan dolayı Pareto'nun öğüdü, yalnız yönetici sınıf için tehlikeli olan eğilimleri nötralize etmekle kalmaz, aynı zamanda bu eğilimlerin devam etmesine de yardımcı olabilir. Ulusçuluğun da başına buna benzer bir şey geldi. Hegel, onu uysallaştırmış ve Alman ulusçuluğu yerine Prusya ulusçuluğunu koymaya çalışmıştı. Ulusçuluğu böylece Prusyacılığın –kendi deyimi ile– "bir bileşeni hâline indirgeyerek" onu "korumuş"tu; ve Prusya da Alman ulusçuluğunun getirdiği eğilimlerden yararlanmak yolunu seçmek zorunda kaldı. 1866'da Avusturya ile savaştığı zaman bunu Alman ulusçuluğu adına ve "Almanya"nın liderliğini sağlamak bahanesiyle yapmak zorunda kaldı. Ve 1871'in müthiş genişlemiş Prusyası'nı yeni "Alman İmparatorluğu" olarak, –Hegel'in tarihçi ulus

kuramına uygun olarak– savaşlarla birbirine bağlanmış yeni bir "Alman Ulusu" olarak tanıtmak zorunda kaldı.

IV

Zamanımızda Hegel'in isterik tarihsiciliği hâlâ modern totaliterciliğin hızlı gelişmesini kendisine borçlu olduğu gübredir. Bu sayede ortam hazırlanmış ve bu bölümün V'inci ayrımında gösterileceği gibi, çağın düşünürleri, düşünce nâmussuzluğu yolunda eğitilmiştir. Değer verdiğimiz her şey için düşünce nâmusunun temel olduğunu öğrenmemiz gerekir.

Ama sorunun hepsi bundan mı ibarettir? Ve verdiğimiz hüküm âdil midir? Hegel'in yüceliğinin yeni, tarihi bir düşünce şeklinin, –yeni bir tarih anlayışının– yaratıcısı olmasında aranması gerektiği iddiasında hiç mi gerçek payı yoktur?

Birçok dostlarım beni, Hegel'e karşı aldığım tutumdan ve onun büyüklüğünü kavrayamamamdan dolayı eleştirmişlerdir. Onlar tabiî haklıydılar, çünkü gerçekten de onun büyüklüğünü anlayamıyordum. (Hâlâ da anlayamıyorum). Bundan dolayı, "Hegel'in büyüklüğü neresindedir?" sorusuna sistemli bir şekilde cevap aradım.

Sonuç umut kırıcıydı. Hiç kuşkusuz, tarih dramının büyüklüğü ve yüceliği hakkında ettiği sözler tarihe karşı ilgi duyulmasına yol açan bir hava yaratmıştı. Hiç kuşkusuz, tarih konusundaki geniş genellemeleri, yorumları ve tarihi farklı ilkelere göre çağlara ayırmaları, bazı tarihçileri büyülemiş ve onları değerli ve ayrıntılı çalışmalar yapmaya götürmüştür. (Bu çalışmalar da, hemen her defasında onun gerek buluşlarının, gerekse yönteminin ne kadar zayıf olduğunu ortaya koymuşlardır). Ama bu güdücü etki ya bir felsefecinin, ya da bir tarihçinin etkisi miydi? Bu daha çok bir propagandacının etkisi değil miydi? Gördüm ki, tarihçiler Hegel'e –şâyet biraz değer veriyorlarsa– bir felsefeci olarak değer vermek eğilimindedirler, felsefeciler de bilime kazandırdığı şeylerin –varsa– tarihi anlama yönünde olduğuna inanırlar. Ne var ki, tarihsicilik tarih değildir ve ona inanmak ne bir tarih anlayışının, ne de bir tarih duygusunun belirtisidir. Ve eğer Hegel'in büyüklüğünü değerlendirmek istiyorsak kendimize bazı insanların onun tarih görüşünü esinlendirici bulup bulmadıklarını değil, bu görüşün doğru olup olmadığını sormamız gerekir.

Hegel felsefesinde örtük olarak bulunduğunu söyleyebileceğimiz bir tek önemli düşünceye rastladım. Bu Hegel'i aklın geleneklere pek çok şey borçlu olduğunu farketmeyen soyut akılcılığa ve zihinciliğe saldırmaya götüren düşüncedir. Bu insanların bir boşluktan başlayarak hiç yoktan bir evren yaratamayacakları, düşüncelerinin, geniş çapta bir düşünsel mirasın ürünleri olduğu gerçeğini kendine göre kavramış olmaktan gelen, – ama Hegel'in Mantığında unuttuğu bir düşüncedir. Bunun önemli bir düşünce olduğunu ve aransa Hegel'de bulunabileceğini itiraf etmeye hazırım. Ne var ki bunun Hegel'in özgün bir buluşu olduğunu kabûl etmi-

yorum. Bu Romantiklerin ortak malıdır. Bütün toplumsal varlıkların tarihin ürünü oldukları; akıl tarafından tasarlanmış bulgular olmayıp tarihsel olayların gelişimi, düşünce ve çıkarların birbirlerini etkilemeleri sonucunda, tutkulardan ve çekilen acılardan doğarak ortaya çıktıkları; bütün bunlar, Hegel'den daha gerilere giderler. Geleneklerin her türlü toplumsal kurumun işleyişinde ne kadar önemli bir yerleri olduğu hakkındaki kavrayış, Alman Romantik Hareketi'nin siyasal düşüncelerini derinden derine etkilemiş olan Edmund Burke'e dek gider. Burke'ün etkileri Hegel'de de görülebilir, ama ancak abartılmış bir biçimi olan tarihsel ve evrimci bir görelilik biçiminde, bugün inanılan her şeyin bugün gerçekten de doğru olduğunu ve buna bağlı olarak, dün *doğru* olanın –yalnız inanılan'ın değil, doğru olanın– yarın yanlış olabileceğini öne süren tehlikeli öğreti, herhâlde geleneklerin önemini kavrama isteğini geliştirmeye yol açmayacak olan bir öğreti biçiminde görülebilir.

V

Şimdi Hegelcilik hakkında söyleyeceklerimin son bölümüne, kabileciliğin veya totaliterciliğin Hegel'in öğretilerine nasıl bağlı olduğunun incelenmesine geliyorum.

Amacım, totaliterliğin ortaya çıkışının tarihini yazmak olsaydı, önce Marksçılığı ele almak zorunda kalırdım, çünkü faşizm kısmen Marksçılığın ruhsal ve siyasal çöküşünden doğdu. (Ve ilerde göreceğimiz gibi, Marksçılık ile Leninciliğin ilişkisi hakkında da buna benzer bir şey söylenebilir). Ne var ki, amacım tarihsiciliği ele almak olduğu için, önce faşizmden söz edip Marksçılığı sona bırakacağım, çünkü Marksçılık bugüne dek ortaya çıkmış olan tarihsicilik biçimlerinin en yalıncıdır.

Modern totalitercilik, özgürlük ve akla karşı verilen ezelî savaşın ancak bir evresidir. Eski evrelerden, ideolojisi açısından olmaktan çok, yürütücülerinin kendilerinden önce gelenlerin en korkusuz düşlerinden birini gerçekleştirmiş olmaları, özgürlüğe karşı isyanı popüler hâle getirmiş bulunmaları açısından ayrılır. (Tabiî; popülerliği gereğinden çok önemsenmemelidir; ne de olsa aydınlar halkın ancak bir bölümüdür). Bu, ancak söz konusu ülkelerde bir başka halka dönük hareketin, çalışan halkın gözünde özgürlük ve eşitlik fikirlerini temsil eden Sosyal Demokrasinin ya da Marksizmin demokratik biçiminin çöküntüye uğraması ile mümkün oldu. Bu hareketin 1914'te savaşa karşı azimli bir cephe almayı başaramamasının yalnızca bir düşkü eseri olmadığı açıkça ortaya çıkınca; barışın getirdiği sorunlarla, özellikle işsizlik ve ekonomik çöküntü ile başa çıkamayacağı apaçık anlaşılınca; ve son olarak bu hareket kendini faşist saldırılarına, karşı gönülsüzce savununca; o zaman özgürlüğün değerine ve eşitliğin mümkün olduğuna duyulan inanç ciddî bir tehdit ile karşılaştı ve özgürlüğe karşı ezelî isyanın doğru ya da eğri yollardan popüler bir destek kazanması mümkün oldu.

Faşizmin Marksizmin mirasının bir bölümünü üstüne almak zorunda kalması, faşizm ideolojisindeki tek "orijinal" yanı, onun geleneksel özgürlüğe karşı isyan

hareketlerinden ayrıldığı tek noktayı oluşturur. Düşündüğüm nokta, faşizmin doğaüstü güçlere pek fazla dayanmak durumunda kalmadığıdır. Zorunlu olarak tanrı-tanımaz olduğundan ya da içinde mistik ve dinsel öğeler bulunmadığından değil. Ne var ki, imansızlığın Marksizm aracılığı ile yayılması öyle bir durumun ortaya çıkmasına yol açtı ki, artık ondan sonra çalışan sınıflar arasında popüler olmak amacında olan hiçbir siyasal mezhep kendini geleneksel dinlerin herhangi birine bağlayamazdı. Faşizmin resmî ideolojisine, hiç olmazsa ilk devrelerinde, bir parça 19. Yüzyıl evrimci maddeciliği katması bundandır.

Bundan dolayı, faşizmin formülü her ülkede aynıdır: Hegel ve bir tutam da 19. Yüzyıl maddeciliği (özellikle Haeckel'in[65] ona verdiği biraz kaba biçimi ile Darwincilik). Irkçılıktaki "bilimsel" yön 1900 yılında "Darwincilikten bir devletin bünyevî ve siyasî gelişmesi ile ilgili olarak neler öğrenebiliriz?" konulu bir yarışma açmış olan Haeckel'e geri götürülebilir. İlk ödül, böylece ırkçı biyolojinin büyükbabası hâline gelen W. Schallmeyer'in kalın ırkçı yapıtına verildi. Bu ırkçı maddeciliğin pek farklı kaynaklarına rağmen, Platon'un doğacılığına ne kadar benzediğine dikkat etmek ilginçtir. Her iki hâlde de temel fikir, siyasal bozulmanın –bunu "açık toplumun gelişmesi" olarak okuyunuz– kökünde yozlaşmanın, özellikle üst sınıfların yozlaşmasının bulunduğudur. Bundan başka Toprak ve Kan hakkındaki modern mithos, Platon'un Topraktan-doğmuşluk mithosunda tam karşılığını bulmaktadır. Buna rağmen modern ırkçılığın formülü "Platon-Hegel" değil, "Hegel-Haeckel"dir. Göreceğimiz gibi, Marx, Hegel'in "Ruh"u yerine maddeyi ve maddesel ve ekonomik çıkarları koydu. Aynı şekilde, Irkçılık da Hegel'in "Ruh"u yerine maddesel bir şey, yarı-biyolojik bir kavram olan Kan ya da Irk'ı koydu. Kendi kendini geliştiren öz, Ruh yerine Kandır; Dünyada egemen olan ve Tarih Sahnesinde kendini gösteren, "Ruh" yerine Kandır ve ulusun esas kaderini belirleyen şey de "Ruh"u yerine Kanıdır.

Hegelciliğin Irkçılığa ya da Ruhun Kana beden değiştirmesi, Hegelciliğin ana eğilimini pek değiştirmemektedir. Bu, ancak ona bir parça biyoloji ve modern evrimcilik rengi katmaktadır. Bunun sonucu maddeci ve aynı zamanda mistik bir kendi kendine gelişen öz dinidir ve –peygamberi Hegelci[66] Bergson olan– yaratıcı evrim dinini, G. B. Shaw'un bir keresinde derin bir kavrayışın sonucu olmaktan çok peygamberce olan bir görüş ile, "İnsanlığa egemen olmuş olan her dinin yerine getirdiği ilk koşula, yani .... bir *metabiyoloji* olmak koşuluna uygun bir iman" olarak nitelediği dini, yakından andırmaktadır. Gerçekten de bu yeni ırkçılık dininin içinde bir *meta* bileşeni, bir de *biyoloji* bileşeni veya Hegelci bir mistik bileşeni metafizik ile Haeckelci bir maddeci biyoloji bileşeni görülmektedir.

Hegelcilik ile modern totalitercilik arasında ayrım üzerine söyleyeceklerim bu kadar. Popülerlik açısından aralarında mevcut olan farka rağmen, ana siyasal eğilimleri açısından bu fark pek önemli değildir. Ama şimdi benzerliklerini ele alırsak manzara değişir. Modern totaliterciliğin hemen bütün önemli fikirleri A. Zim-

mern'in[67] "otoriterci hareketlerde kullanılacak silâhların cephaneliği" dediği şeyi bir araya getirmiş olan Hegel'den alınmıştır. Her ne kadar bu silâhların çoğunu Hegel kendi dökmemiş, özgürlüğe karşı açılan ezelî savaşın eski cephaneliklerinde bulmuşsa da, onları tekrar keşfeden ve modern ardıllarının hizmetine arzeden hiç şüphesiz Hegel'in çabaları olmuştur. İşte size bu fikirlerin en azizlerinden birkaç tanesinin kısa bir listesi. (Daha önce ele almış olduğum için, Platoncu totaliterliği ve kabileciliği, bunun yanında köle ve efendi kuramını da bir kenara bırakıyorum).

(a) Ulusçuluk: Devletin Ruhun –ya da şimdi, Kanın–, devlet yaratan ulusun –ya da ırkın– yeniden vücut bulmasından ibaret olduğu yolundaki tarihsici düşünce biçiminde; bir tek seçkin ulusun –şimdi, ırkın– dünyaya egemen olması mukadderdir. (b) Devlet, bütün öbür devletlerin düşmanı olarak, varlığını savaşta ortaya koymalıdır. (c) Devlet her türlü ahlâksal yükümlülükten arınmıştır; tek yargıç tarih, yani tarihi başarıdır; bireysel davranışların tek ilkesi kolektif yararlılıktır; propaganda amaçları ile yalan söylemek ve doğrulukları eğip bükmek mubahtır. (d) "Ahlâkî" olan savaş fikri –topyekûn ve kolektivist–, özellikle genç devletlerin daha eski devletlere karşı yapacakları savaşlar; savaş, ün ve kaderin en iyi şeyler oldukları. (e) Büyük Adam'ın, dünya çapındaki kişiliğin, derin bilgiler ve büyük tutkular adamının yaratıcı rolü (şimdi, liderlik fikri). (e) Kahramanca hayat ("tehlikeli yaşa") ve küçük burjuvanın ve tutkusuz hayatının aksine, "kahraman adam" ideali.

Bu manevî hazineler listesi ne düzenlidir ne de tüketici; sayılan düşüncelerin hepsi de eski bir baba mirasının ayrılmaz parçalarıdırlar. Ve bunlar yalnızca Hegel'in yapıtlarında değil, üç kuşaktır kendilerine yalnızca, Schopenhauer'in[68] erkenden "zekâyı mahveden bir sahte felsefe" ve "Dilin kötü ve gaddarcasına sûiistimâli" olarak teşhis ettiği böylesine alçakça manevî besinler verilen düşünürlerin akıllarında da saklanmakta ve çekinmesizce kullanılmaktadır. Şimdi bu listedeki türlü konuları daha ayrıntılı olarak incelemeye geçiyorum.

(a) Modern totaliterci öğretilere göre, devlet kendi başına en yüksek amaç değildir. Bu daha çok Kandır, halktır, Irktır. Yüksek Irklar, devlet yaratmak gücüne sâhiptirler. Bir ulusun veya ırkın en yüksek amacı, kendini korumaya yarayacak güçlü bir araç olmak üzere yüce bir devlet kurmaktır. Bu öğreti, –Ruh yerine Kan konmuş olması bir yana– "*Ulusun* var olmasında en yüksek amaç, devlet olmak ve varlığını bu biçimde sürdürmektir. Kendini bir devlet hâline getirememiş bir ulus *–yalnızca bir ulus–* kesin söylenirse bir tarihten yoksundur, tıpkı ... vahşet koşulları altında yaşamış olan uluslar gibi. Bir ulusun başına gelenler, ancak devlete olan ilişkileri açısından esaslı bir önem kazanır." diyen Hegel'den[69] gelmektedir. Böylece kurulacak olan devlet, totaliterci olmalı, yani gücü uyruklarının hayatlarının her yönünü etkilemeli ve türlü etkenliği kontrol altında tutmalıdır: "Demek ki, devlet bir halkın hayatındaki bütün somut öğelerin: Sanatın, Hukukun, Ahlâkın, Dinin ve Bilimin merkezidir. Devlet adı verilen somut gerçeklikte var olan töz bizzat halkın Ruhudur. Gerçek devlet bütün özel sorunlarında, Savaşlarında, Kurumlarında,

vb., bu Ruh tarafından harekete getirilir." Devlet, güçlü olmak zorunda olduğundan, öbür devletlerin güçlerine karşı çıkmalıdır. "Tarih Sahnesi"nde gücünü ortaya koymalı, kendine özgü özünü ya da Ruhunu ve "kesin olarak belirlenmiş" ulusal kararlarını tarihsel eylemleri ile ortaya koymalı ve önünde sonunda dünyaya egemen olmayı amaçlamalıdır, işte bu tarihsici özcülüğün Hegel'in sözleriyle belirlenmiş ana hatları: "Ruhun özü etkenliktir; o, kendi potansiyalitesini gerçekleştirir ve kendini kendi etkenliğinin, kendi çabalarının ürünü hâline getirir... Bir Ulusun Ruhu söz konusu olunca da durum böyledir; o, kesin olarak belirlenmiş bir karakteri olan ve ... tarihini meydana getiren olay ve değişmelerde varlığını bulan ve sürdüren bir Ruhtur. Onun eseri budur, belli bir devletin varlığı bundan ibarettir. Devletler eylemleri ne ise odurlar. Bir ulus ancak yüce amaçlarını gerçekleştirmekle meşgûl olduğu sürece ahlâklıdır, erdemlidir, hayat doludur. Dünya Tarihinde Yer Yapmış halklar doruklarına özel koşullar altında varmışlardır. Bundan dolayı ... Dünya Tarihinde Yer Yapmış eski ulusların siyasal kurumlarından hiçbir şey öğrenemeyiz. Her bireysel, Ulusal Dehaya Evrensel Tarih süreci içinde ortaya çıkmış Tekil Bir Birey gözüyle bakmalıyız." Bu Ruh ya da Ulusal Deha önünde sonunda varlığını Dünyaya Egemen Olmakla kanıtlamak zorundadır: "Belli bir Ulusun bilinci ...Zamanın Ruhunun içinde iradesini gerçekleştirdiği nesnel varlıktır. Bu, mutlak İrade karşısında öbür ulusların akıllarının hiçbir hakları yoktur: Dünyaya o devlet egemen olur..."

Ne var ki Hegel, yalnız ulusçuluğun tarihçi ve totaliterci kuramını geliştirmekle kalmadı, aynı zamanda ulusçuluğun manevî imkânlarını da önceden açıkça gördü. Ulusçuluğun belli bir gereksinmeyi –insanların dünyada kendilerine belirli bir yer bulup bunu bilme gereksinmelerini ve güçlü bir toplumun üyesi olma gereksinmelerini– karşıladığını görmüştü. Aynı zamanda Alman ulusçuluğunun o şaşılası özelliğini, –modern bir terminoloji kullanılırsa– (özellikle İngiltere'ye karşı duyulan), iyice gelişmiş aşağılık duygularını göstermektedir. Ve ulusçuluğu ya da kabileciliğine rağmen bilinçli olarak benim (ayrım 10'da) *uygarlığın ağırlığı* dediğim şeye de değinmektedir: "Her İngiliz," demektedir Hegel.[70] "Biz okyanuslarda rotamızı bulan ve dünya ticaretini ellerinde tutan, Batı Hint Adalarına ve onların, servetine sâhip olan insanlarız." der... "Bireyin o Ruha olan ilişkisi öyledir ki ... Ruh, ona dünyada bir yeri olmak, birisi olmak imkânını verir. Çünkü, öğesi olduğu halkta kendisini ona uydurmak zorunda olduğu .... kurulmuş, sağlam bir dünya bulur. Kendi eseri ve öyleyse kendi dünyası olan burada halkın Ruhu varlığını gerçekleştirir ve doyum bulur."

(b) Hegel'de ve sonraki ırkçı ardıllarında ortak olan bir kuram da, devletin doğası gereği ancak başka bireysel devletlerle olan karşıtlığı sayesinde var olabileceği kuramıdır. Bugünkü Almanya'nın en ileri gelen sosyologlarından biri olan Hans Freyer şöyle diyor:[71] "Kendi çekirdeği etrafına çekilen bir varlık, istemeden bile olsa, etrafında bir sınır çizgisi çeker. Ve bu sınır, –yine istemeden olsa da– düşma-

nı meydana getirir." Bunun gibi, Hegel de şöyle demektedir: "Tıpkı bireyin başka bireylerle ilişki kurmaması hâlinde gerçek bir birey olmaktan çıkması gibi, Devlet de başka devletlerle ilişki hâlinde olmazsa gerçek bir birey olmaz. Belli bir devletin öteki devletlerle olan ilişkileri ... en seyyal bir tutkular, çıkarlar, amaçlar, yetenekler, güçler, erdemler, haksızlıklar, kötülükler ve salt düşküler alanı görünümü verir. Bu öyle bir alandır ki, orada Ahlâksal Bütün, Devletin Bağımsızlığı bile kazaya uğrayabilir." Öyleyse bu esef verici durumu Kant'ın bir federal birlik kurulması yoluyla ezelî barışın sağlanması tasarısını kabûl ederek kontrol altına almaya çalışmamız gerekmez mi? Tabiî ki hayır, diyor Hegel, Kant'ın barış tasarısına değinerek: "Kant bir prensler ittifakı önerdi," demektedir Hegel, biraz yanıltıcı olarak, (çünkü Kant'ın önerdiği şey bugün demokratik devletler federasyonu diyeceğimiz bir şeydi), "öyle ki, bu ittifak devletler arasındaki anlaşmazlıkları çözecekti; ve Kutsal İttifak da herhâlde böyle bir kurum olmak amacındaydı. Ne var ki, devlet bir bireydir; ve bireyliğin özünde yadsıma da bulunur. Birtakım devletler bir aile hâlinde birleşebilirler, ama böylece kurulan konfederasyon da, bir birey olarak, kendisine karşı bir cephe kurulmasına yol açacak ve böylece düşmanlar edinecektir." Çünkü, Hegel'in diyalektiğinde yadsıma demek, sınırlanmak demektir, bundan dolayı da yalnızca sınır anlamına değil, aynı zamanda bir karşı cephe kurulması, bir düşman edinilmesi anlamına gelmektedir: "Devletlerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler içindeki kaderleri ve etkenlikleri bu Ruhların sonlu doğalarının diyalektiğini ortaya koyar." Bu satırlar *Hukuk Felsefesi*'nden aktarılmışlardır; ne var ki, daha önceki bir yapıtı olan *Ansiklopedi*'deki anlatımıyla Hegel'in kuramı modern kuramları, örneğin Freyer'inkini daha da yakından andırmaktadır: "Devletin sonul görünümü anlık gerçeklikte bir tek ulus olarak ortaya çıkmaktır... Bir tek birey olarak başka bireyleri içine alamaz. Ulusların karşılıklı ilişkilerinde basma buyrukluğun ve düşkünün de yeri vardır... Bu bağımsızlık, aralarındaki anlaşmazlıkların *savaş durumu* hâline gelmelerine yol açar. Devletin, her şeye kâdirliği bu savaş durumunda kendini gösterir." Buna göre, Prusyalı tarihçi Treitschke: "Savaş yalnız eylemde değil, kuramda da zorunludur, o, bir mantıksal gereksinmedir. Devlet kavramı savaş kavramını içerir, çünkü devletin özü Güçlülüktür. Devlet egemen bir Güç hâlinde örgütlenmiş olan halktır" derken, ancak Hegel'in özcü diyalektiğini ne kadar iyi anladığını göstermektedir.

(c) Devlet, hukukun, hukuksal olduğu kadar da ahlâksal yasaların *kendisidir*. Bundan dolayı, başka hiçbir standarda, özellikle de uygar ahlâk ölçüsüne bağlı kalamaz. Onun tarihsel yükümlülükleri daha derindir. Tek yargıcı Dünya Tarihidir. Devlet hakkında bir yargıya varmayı mümkün kılacak olan tek standart, eylemlerinin dünya tarihindeki başarısıdır. Ve bu başarı, devletin güçlülüğü ve genişlemesi, vatandaşın özel hayatındaki başka bütün düşüncelerden önce gelmelidir; hak, devletin güçlü olmasına yarayan şeydir. Bu, Platon'un kuramıdır; bu modern totaliterciliğin kuramıdır; aynı zamanda Hegel'in kuramıdır, Platoncu-Prusyacı ahlâktır. "Devlet," demektedir Hegel,[72] "ahlâksal İdea'nın gerçekleşmesidir. Açığa çık-

mış, bilinçli ve tözsel İrade olarak ahlâksal Ruhtur." Bundan dolayı devletten üstün bir ahlâksal fikir olamaz. "Devletlerin özel İradeleri bir anlaşmaya varamadıkları zaman bu anlaşmazlık ancak savaş ile karara bağlanabilir. Hangi suçun antlaşmanın ihlâli, ya da saygısızlık sayılacağı belirsiz bir sorun olarak kalacaktır... Devlet ihtişamını ve onurunu görünümlerinin herhangi biriyle özdeşleştirebilir. Çünkü, "... devletler arasındaki ilişkiler değişir ve anlaşmazlıklarını çözecek bir yargıç da yoktur." Başka bir deyişle, "Devletlerin karşısında neyin haklı olduğuna karar verecek bir güç yoktur... Devletler, antlaşmalar yapabilirler, ama aynı zamanda onların üstündedirler." –Yani, onlara bağlı kalmaları gerekmez–. "...Devletler arasındaki antlaşmalar... önünde sonunda özel egemen iradelere dayanırlar, bundan dolayı da onlara-hiçbir zaman pek güvenmemek gerekir."

Buna göre, Dünya Tarihindeki olaylar ve eylemler hakkında ancak bir türlü yargıya: onların sonuçları, başarıları hakkında bir yargıya varılabilir. Bundan dolayı Hegel, "Dünya Tarihinin esas *kaderini*, mutlak *amacını*, ya da –aynı anlama gelen– gerçek *sonucunu*" bilebilmektedir.[73] Başarılı olmak, yani türlü Ulusal Ruhların güçlü olmak, dünyaya egemen olmak için giriştikleri diyalektik çekişmeden en güçlüsü olarak çıkmak, böylece tek ve sonul amaçtır ve bir yargıya varmamızı olanaklı kılan tek dayanaktır; ya da Hegel'in daha ozancasına dile getirdiği gibi: "Evrensel Ruh, sınırsız Dünya-Ruhu bu diyalektikten doğar ve Dünya Tarihinin sonlu devletleri hakkındaki hükmünü verir; –bu hüküm de en yüksek hükümdür– çünkü, Dünya Tarihi, Dünyanın Adâlet Mahkemesidir."

Freyer'in de bunlara pek benzeyen düşünceleri var,[74] ama o bunları daha bir içtenlikle dile getiriyor: "Tarihte bir erkekçe, gözü pek hava hâkimdir. Servet, kapanın elinde kalır. Hatalı bir hareket yapanın canına okunur... Hedefi vurmak isteyen; silâh kullanmasını bilmek zorundadır." Ne var ki, bütün bu düşünceler, son elde, ancak Herakleitos'unkileri tekrar etmekle kalırlar: "Savaş... öncekileri köle, sonrakileri efendi kılarak bazı insanların yalnızca insan, bazılarının ise Tanrı olduklarını gösterir... Savaş âdildir." Bu kuramlara göre, saldırıya uğradığımız bir savaş ile, komşularımıza saldırdığımız savaş arasında ahlâksal bir fark olamaz; mümkün olan tek fark, başarıp başaramamaktır. *Kölelik: Biyolojik Temelleri ve Ahlâk Açısından Haklı Çıkarılması* (1923) adlı kitabın yazarı, bir efendi ırkının ve efendi ahlâkının peygamberi F. Haiser şunu ileri sürüyor: "Kendimizi koruyacaksak o zaman ortada saldırganlar olması gerekir... Öyle ise, niye kendimiz saldırgan olmayalım?" Ama bu kuram bile –ki, atası, Clausewitz'in ünlü, en iyi savunmanın saldırı olduğu öğretisidir– Hegelcidir; çünkü Hegel savaşa yol açan suçlardan söz ederken bir "savunma savaşı"nın bir "fetih savaşı"na dönmesinin gereğine değinmekle kalmıyor, bize "güçlü bir kişiliği" olan bazı devletlerin iyimser bir dille "yoğun etkenlik" dediği şeye fırsat bulmak için "doğal olarak daha hiddetli olacaklarını" haber veriyor.

Devletler ya da uluslarla ilgili konularda tek yargıç olarak tarihsel başarının kabûlü ve saldırı ile savunma arasındaki ahlâksal ayrımların ortadan kaldırılması

çabaları ile birlikte vicdan ahlâkına da karşı çıkmak gerekmektedir. Hegel bunu "sahte ahlâk" dediği şeyin yerine, "gerçek ahlâk, daha doğrusu toplumsal erdem" dediği şeyi koyarak yapmaktadır. Tabiî bu "gerçek ahlâk" içine biraz tarihsicilik katılmış olan Platoncu totaliter ahlâktır, "sahte ahlâk" ise "yalnızca biçimsel bir hakkaniyet" olarak da nitelediği vicdan ahlâkıdır. "Haklı olarak," demektedir Hegel,[75] "sahte ahlâkın karşısında ahlâkın ya da toplumsal erdemin gerçek kurallarını koyabiliriz; çünkü, Dünya Tarihi yapıca kişisel olan ahlâktan –bireylerin vicdanlarından, onların özel irade ve davranış biçimlerinden– daha yüksek bir düzeydedir. ... Ruhun mutlak amacının gerektirdiği ve gerçekleştirdiği şey, Kaderin meydana getirdikleri... iyi ya da kötü amaçlara bağlanmanın üstündedirler. Bundan dolayı, eski hak ve düzeni savunanların ileri sürdükleri şey, yaşayan Ruh ve Tanrı tarafından terkedilmiş olan biçimsel hakkaniyetten başka bir şey değildir." –Bu, örneğin İncil'e dayanan ahlâkçılara bir atıftır–. "Büyük Adamların, Dünya Tarihine geçmiş kişilerin yaptıkları işler... önemsiz ahlâksal iddialarla çatışır hâle getirilmemelidir. *Onlara karşı özel erdemler, alçakgönüllülük, mahviyet, insanseverlik ve sabır nakaratı* öne sürülmemelidir. Dünya Tarihi, ilkece, ahlâkın içinde bulunduğu çevreyi büsbütün görmezlikten gelebilir." Burada, nihâyet, 1789'un fikirlerinin üçüncüsünün, kardeşlik fikrinin ya da Hegel'in deyişiyle, filantropinin ve bu arada vicdan ahlâkının da bozulmasına varıyoruz. Bu Platoncu-Hegelci tarihsici ahlâk kuramı tekrar tekrar öne sürülmüştür. Örneğin, ünlü tarihçi E. Meyer: "Devletin ve tarihsel yükümlülüklerin daha derin, gerçekten ahlâksal öğelerini görmezlikten gelerek büyük siyasal girişimleri medenî ahlâk ölçeğine göre değerlendiren yüzeysel ve ahlâkçılık taslayan, değerlendirmeler"den söz ediyor.

Bu türlü görüşler öne sürüldü mü, propagandacı yalanlar ve gerçeği değiştirmeler konusunda her türlü çekinme de bir kenara konmalıdır, özellikle bu yalanlar başarı sağlamaya yararlarsa. Ne var ki, Hegel'in bu soruna yaklaşış tarzı oldukça incedir: "Büyük bir düşünür," demektedir,[76] "kamu önünde 'Halkı aldatmak mümkün müdür?' diye bir soru ortaya atmıştır. Buna verilecek cevap, halkın özsel temelleri konusunda kendilerinin aldatılmasına izin vermeyeceğidir." (Efendi ahlâkçı F. Haiser, "ırk ruhunun hâkim olduğu yerde yanılma mümkün değildir" diyor), "ama onlar, bunları bilme biçimleri konusunda *kendi kendilerini* aldatırlar," diye devam etmektedir Hegel, "... Bundan dolayı, kamuoyu sayılmaya hak kazandığı kadar da, hor görülmeye hak kazanmaktadır... Buna göre büyük işler başarmanın ilk koşulu kamuoyunun görüşlerinden bağımsız kalabilmektir. ... Ve büyük başarılar ilerde kamuoyu tarafından mutlaka kabûl edilirler..." Kısacası, dâima önemli olan başarıdır. Söylenen yalan başarılı olmuşsa, demek ki o yalan değilmiş, çünkü halk özsel temelleri konusunda aldatılmamıştır.

(d) Gördük ki devlet, özellikle öbür devletlerle olan ilişkileri konusunda, ahlâkın dışında kalır, o ahlâksallığın dışındadır. Bundan dolayı, savaşın ahlâk açısından kötü olmadığını, ahlâk açısından tarafsız olduğunu duymayı bekleyebiliriz. Ne var

ki, Hegel'in kuramı bu bekleyişi boşa çıkarmaktadır; bu kuram, savaşın kendi başına iyi olduğunu ileri sürmektedir. "Savaşta ahlâksal bir öğe vardır," diye yazdığını[77] görüyoruz. "Hayat ve mal gibi Sonlu şeylerin ilineksel (arızî) şeyler olduklarını anlamak gerekir. Bu gereklilik önce bir doğa zorlaması biçiminde ortaya çıkar, çünkü sonlu olan her şey ölümlü ve geçicidir. Ne var ki, ahlâksal düzen içinde, Devlette, ... bu gereklilik yücelerek bir özgürlük eseri, bir ahlâk yasası hâline gelir... Orada ... savaş ... haklılığın ...bir öğesi hâline gelir... Savaşın şu derin anlamı vardır ki, onunla bir ulusun ahlâksal sağlığı korunur ve sonlu amaçları kökünden kazınır ... Savaş halkı ebedî bir barışın yol açacağı bozulmadan korur. Tarih, savaşların iç kaynaşmalara nasıl başarıyla son verdiklerini gösteren evrelerle doludur ... İç çekişmeler yüzünden birbirlerinden kopan bu Uluslar, sınırları dışındaki savaşlar sayesinde sınırları içinde barışa kavuşurlar." *Hukuk Felsefesi*'sinden alınan bu satırlar, Aristoteles ve Platon'un kuramlarının "zenginliğin tehlikeleri" üzerindeki etkilerini göstermektedir; aynı zamanda bu satırlar ahlâksal olanın sağlığa uygun olanla, ahlâkın siyasal hijyen ile ya da hakkın güçlülükle özdeşleştirilmesinin iyi bir örneğidir; görüleceği gibi, bu da doğrudan doğruya erdemin hayatiyet ile aynılaştırılmasına yol açmaktadır; bunu Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nden alınan aşağıdaki satırlardan anlıyoruz. (Bu satırlar, sözünü ettiğimiz Ulusçuluğu aşağılık duygularından kurtulmanın bir yolu olarak anan satırlardan hemen sonra gelmekte ve böylece savaşın bile o soylu amaca hizmet edebilecek bir araç olduğunu düşündürmektedir). Bu satırlar, aynı zamanda yeni ya da yoksul ülkelerin eski, sömürgeci ülkelere karşı girişecekleri savaşların erdemli olacağını öne süren modern kuramı da açıkça içermektedir. "Bir Ulus" demektedir Hegel, "ancak büyük amaçlarını gerçekleştirmekle meşgûl olduğu sırada ahlâklıdır, erdemlidir, hayat doludur. Ama bir kez bu gerçekleşti mi halkının Ruhunun göstereceği etkenliğin ... artık bir gereği kalmaz ... Ulus hâlâ savaşta ve barışta çok şeyler başarabilir ... ama yaşayan özsel nefsin kendisinin ölmüş olduğu söylenebilir. Ölümü getiren bu *yalnızca alışkanlığa dayanan hayattır* (kurulu olduğu için işleyen saat gibi) ... İnsanlar da, halklar da böylece doğal olarak ölürler ... Bir halk, ancak kendi içinde doğal olarak ölmüşse şiddet kullanılarak öldürülebilir. (Bu son sözler çökme-yıkılma geleneğine uygundurlar).

Hegel'in savaş konusundaki düşünceleri şaşılacak kadar moderndir; o makineleşmenin etkilerini bile tasarımlayabilmekte, daha doğrusu makineleşmiş savaşta totaliterliğin ya da kolektivizmin ahlâksal Ruhunun etkilerini görmektedir: [78] "Başka, başka cesaret türleri vardır. Hayvanın cesareti, hırsızın cesareti, onur duygusunun verdiği cesaret, mertlikten gelen cesaret, bunlar daha gerçek cesaret biçimleri değildirler. Uygar uluslarda gerçek cesaret, kendini tümüyle Devletin hizmetine adamaktan ibarettir, öyle ki birey yalnızca çoğunluğun içine karışmış biri sayılsın. (Bu, zorunlu evrensel askerliğe bir atıftır). Kişisel yiğitlik değildir önemli olan; asıl önemli plân kişinin *kendini evrenseli desteklemeye adamasıdır*. Bu daha yüksek biçim... cesaretin mekanik bir görünüm almasına yol açmaktadır. Düşmanlık teker teker bireylere değil, bir düşman bütünlüğe yöneltilmektedir;" –burada

Hegel, *topyekûn savaş* kavramını öngörmektedir–, "kişisel yiğitlik kişisel olmayan bir görünüm almaktadır. Bu ilke ateşli silâhların bulunmasına yol açmıştır, bu salt düşkü eseri değildir." Buna benzer bir ifadeyle, Hegel, barutun keşfi konusunda, "İnsanlık ona muhtaçtı ve o derhâl ortaya çıktı."demektedir. Kaderin eline sağlık!

Felsefeci E. Kaufmann, 1911'de, Kant'ın özgür insanlar topluluğu önerisine karşı şu düşünceleri öne sürdüğü zaman katışıksız bir Hegelcilik ortaya koymaktadır: "Toplumsal ideal, özgür iradeli insanların bir topluluğu değil, *muzaffer bir savaştır*... Devlet gerçek doğasını savaş sırasında ortaya koyar."[79] Ünlü "askerî bilimci" E. Banse aynı geleneği sürdürerek 1933'te çıkan bir yazısında, "Savaş bir çağın bütün manevî enerjilerinin... en yüksek yoğunluğuna varması halkın Manevî gücünün sonuna dek kullanılması demektir... O, Ruhun ve Eylemin içice girmesidir. Gerçekten de savaş, insan nefsinin kendini en yüce biçiminde göstermesine ortam sağlar. Başka hiçbir yerde ... Irkın iradesi ... savaşta olduğu kadar birlikli olarak ortaya çıkamaz," diyor. General Ludendorff ise, 1935'te şöyle devam etmektedir: "Adına, barış denen yıllarda siyaset, ancak top-yekûn savaşa bir hazırlık olduğu oranda anlamlıdır." Böylece, özcü felsefeci Max Scheler'in 1915'te ileri sürdüğü bir fikri daha kesin olarak dile getirmekten ileri gitmiyordu. Scheler de, "Savaş, Devletin en gerçek ilerleme ve gelişme sırasında olduğu devre demektir; siyaset demektir" diyordu. Aynı Hegelci öğreti, 1935'te Freyer tarafından da dile getirilmektedir: "Devlet, var olduğu ilk andan itibaren kendini savaşın tarafında bulur... Savaş yalnızca devlet etkenliğinin en yetkin biçimi değil, aynı zamanda devletin içinde varlığını kazandığı ortamdır da; tabiî geciktirilmiş, kılık değiştirmiş, önlenmiş savaş da bu terimin kapsamı içinde sayılmalıdır." Ama en korkusuz sonucu çıkaran, *Değerin İlkesi Olarak Irk* adlı kitabında geçici olarak, "Ama ahlâklılığın amacı, insaniyet olsaydı biz yanlış tarafı seçmiş olmaz mıydık?" sorusunu ortaya atan ve tabiî bu gülünç iddiayı hemen, "İnsaniyetin savaşı suçlandırdığını düşünmek bizden ırak olsun; hayır, aksine savaş insaniyeti suçlar" diyerek yıkan F. Lenz'dir. Bu düşünce, "Tarihi yöneten şeyler arasında insaniyet, ya da insan soyu düşüncesi yoktur" diyen E. Jung tarafından tarihsicilik ile bağlanmaktadır. Ama insancıllığa karşı öne sürülen bu düşüncenin ilk yaratıcısı olma şerefi, Hegel'in, Schopenhauer tarafından "palavracı" adı verilen ardılı Fichte'ye aittir. Fichte, "İnsaniyet" sözü konusunda şöyle yazıyor: "Eğer Alman'ın karşısına bir Romalı sözü olan 'insaniyet' sözü yerine doğru düzgün Almanca çevirisi olan 'İnsanlık' sözü çıkarılmış olsaydı ... o zaman Alman, 'Demek insan olmak vahşî bir hayvan olmaktan pek de daha çok değerli bir şey değilmiş!' derdi. Bir Alman böyle derdi – Romalının söylemesi imkânsız olan bir şey söylerdi. Çünkü Alman dilinde 'İnsanlık' yalnızca olgusal bir kavram olarak kalmıştır; hiçbir zaman Romalılar arasında olduğu gibi olgu-üstü bir anlam kazanmamıştır. Her kim ki bu Romalı simgesini –yani 'İnsanlık' sözünü– sinsice Alman diline sokmaya çalışırsa bununla Almanların ahlâksal standartlarını gözle görülür bir biçimde düşürmüş olur.'" Fichte'nin öğretisini, "İnsanlık ya zoolojik bir kavramdır ya da boş bir sözdür" diyen Spengler ve "İnsanın iç hayatı ...

aklına Tanrı'nın affı, insaniyet ve insanlık kültürü kavramları sokulunca alçaklaştı" diyen Rosenberg tarafından tekrar edilmektedir.

Başka türlü elime geçiremeyeceğim birçok veri için kitabına çok şey borçlu olduğum Kolnai[80] dikkate değer bir şekilde: "Ussal, uygar yönetim biçimlerini ve toplumsal örgütlenmeyi ... savunan ... hepimiz savaşın kendi başına bir kötülük olduğunda fikir birliği ederiz" demekte ve özellikle barışçı olmayan birçoğumuzun gözünde savaşın bazen gerekli olabilen bir kötülük olduğunu ekleyerek şöyle devam etmektedir: "Ulusçuluğun tutumu, her ne kadar sürekli ya da sık savaş istemese bile farklıdır. O, savaşı bir kötülük olmaktan çok, her ne kadar ender bayramlarda kullanılmak üzere ayrılan pek sert bir şarap gibi tehlikeli bir iyilik de savsa, bir iyilik olarak görür." Savaş, olağan ve mebzul bir kötülük değil, ender de olsa değerli bir iyiliktir; bu söz, Hegel'in ve ardıllarının görüşlerini özetlemektedir.

Hegel'in başarılarından biri, Herakleitosçu kader kavramını diriltmek olmuştu; ve o kişinin ya da ulusun özünü dile getiren bu muhteşem Yunan kavramının Yahudilerin ister doğa, ister ahlâk kanunları karşısındaki adcı evrensel yasalar fikrine karşıt olduğunda ısrar ediyordu.[81] Özcü kader öğretisi, –geçen ayrımda gösterildiği gibi– bir ulusun özünü ancak tarihi içinde ortaya koyabileceği görüşünden türetilebilir. Eylemsizliğe yol açacak anlamda kaderci değildir, kaderin "alınyazısı" ile aynılaştırılmaması gerekir. Bunun aksi doğrudur. İnsanın kaderinin belirlenmesinde birinci derecede önemli olan etkenler, insanın kişiliği, asıl özü, gönlüdür, insanın yapısıdır – aklından çok iradesi ve tutkularıdır. Hegel'in bu kuramı şişirmesinden bu yana, bu kader ya da yazgı fikri, özgürlüğe karşı savaşanların en çok sevdikleri sâbit fikirlerden biri hâline gelmiştir. Kolnai, ırkçılık ile –insanı belli bir ırkın öğesi yapan kaderdir– özgürlük düşmanlığı arasındaki ilişki üzerinde haklı olarak ısrar etmektedir: "Irk ilkesi," demektedir Kolnai,[82] "insan özgürlüğünün tümüyle yadsınmasını dile getirmek ve somutlamak niyetiyle ortaya atılmıştır." Ve haklı olarak bu ırkçılığın "*özgürlüğün* karşısına *kaderi*, bireysel vicdanın yerine kanın kontrol edilemez ve düşünceye gelmez itilerini koymak" eğiliminde olduğunda ısrar ediyor. Hegel bu eğilimi bile, her zamanki gibi biraz karanlık bir şekilde olsa da, dile getirmektedir: "*İlke, amaç, yazgı* ya da Ruhun doğası veya ideası dediğimiz şey," demektedir Hegel, "kendi başına –her ne kadar kendiliğinden doğru olsa da– büsbütün gerçek olmayan gizli, gelişmemiş bir özdür ... Bunlara varlık kazandıran itici güç ... insanların *gereksinme, içgüdü, eğilim ve tutkularıdır.*" Topyekûn eğitim kuramını öne süren modern felsefeci E. Krieck, kadercilik yolunda daha da ileri varmaktadır: "Bireyin bütün ussal istem ve davranışları günlük hayatının sınırları içinde kalır, bunun ötesinde daha iyi bir yargıya varması ve daha çok doyum bulması, ancak daha yüksek kader güçlerinin etkisi altına girmesiyle mümkündür." "Onun önemli ve yaratıcı bir yaratık hâline gelmesi, kendi zekice tasarı ve dalaverelerine bağlı olmayacaktır, bu ancak kendi içinde olmayan, üstünde ve altında meydana gelip onun benliğini etkileri altına alan güçler sayesinde

mümkün olacaktır..." diye devam ettiği zaman, insana kendi anılarını anlatıyormuş gibi geliyor. (Ne var ki, aynı felsefecinin yalnız "'nesnel' ve 'özgür' bilim çağının da" sona erdiğini ileri sürmesi kişisel deneyimlerinin fazlaca genellenmesidir).

Kader fikri ile birlikte, onu tamamlayan ün kavramı da, Hegel tarafından diriltilmişti: "Bireyler... gereçlerden ibarettir... Onların –kendilerinden bağımsız olarak hazırlanan ve yürürlüğe konan– esaslı işte aldıkları bireysel paydan dolayı kazandıkları da ödülleri olan *Ündür*."[83] Ve yeni, putperestleştirilmiş Hıristiyanlığın yayıcılarından olan Stapel hemen tekrar ediyor: "Bütün büyük işler ün ya da şeref uğruna yapılmışlardır." Ne var ki bu Hıristiyan ahlâkçısı, Hegel'den bile köktencidir. "Tek gerçek ahlâk, metafiziksel şereftir" diyor, bu ahlâkın mutlak buyruğu da, buna uygun olarak, "Şeref getirecek işler yap!" tan ibarettir.

(e) Buna rağmen herkes şeref kazanamaz; şeref, dinî eşitliğe karşı bir tutumu, bir "Büyük Adamlar" dinini birlikte getirmektedir. Buna uygun olarak modern ırkçılık "ṇefisler arasında bir eşitlik, insanlar arasında bir eşitlik tanımaz"[84] (Rosenberg). Buna göre özgürlüğe karşı açılan ezelî savaşın cephaneliğinden alınan Lider ilkesini, ya da Hegel'in deyişiyle, Dünya Tarihinin Kişilikleri kavramını kabûllenmenin bir sakıncası yoktur. Bu İdea, Hegel'in en çok sevdiği konulardan biridir. Bir küfür olan, "bir halkı aldatmanın mümkün olup olmadığı" sorusunu –yukarıda da sözü edildi– tartışırken; "Kamuoyunun gözünde her şey hem doğru hem yanlıştır, ama buradaki doğruluğu ortaya çıkarmak Büyük Adamın işidir. Zamanının Büyük Adamı, *zamanının iradesini dile getiren; zamanına ne istediğini söyleyen ve onu gerçekleştiren adamdır*. O, zamanının iç Ruhuna ve Özüne uygun olarak hareket eder ve onu gerçekleştirir. Ve kendini orada burada gösteren biçimi ile *kamuoyunu hor görmeyi öğrenmemiş olanlar* hiçbir zaman büyük işler başaramazlar" demektedir. Lideri, –Büyük Diktatör'ü– bir siyaset yazarı olarak ortaya koyan bu yetkin betimleme, Büyük Adamın, Ruhun tarihteki önde gelen aracı olmasından ibaret olan Büyüklüğü hakkında etraflı bir mithos ile birlikte yürütülmektedir. "Tarihe Geçen Adamlar –Dünya Tarihi Bireyleri– konusunda konuşurken Hegel şöyle diyor: "Bunlar eylemci, siyasacı adamlardı. Ama aynı zamanda zamanın gereksinmelerini kavramış –zamanın neye hazır olduğunu anlamış– adamlardı... Demek ki, Dünya Tarihine Geçmiş Adamların –o çağın Kahramanlarının– o çağın açık görüşlü adamları olduklarını kabûl etmemiz gerekir; *onların* yaptıkları, *onların* sözleri çağlarının en iyi işleri, en iyi sözleridir... Olayları en iyi kavrayan onlardır, başkaları onlardan öğrenirler, onların tutumlarını onaylar ya da hiç olmazsa ona boyun eğerlerdi. Çünkü, Tarihte bu yeni adımı atan şey, bütün bireylerin en derunî Ruhudur; ama bu bir bilinçsizlik durumu içinde Büyük Adamları harekete getirmiştir... Bundan dolayı öbür insanlar bu Nefis-Öncülerinin ardından giderler, çünkü onlarda vücut bulmuş olan kendi derunî Ruhlarının karşı gelinmez gücünü duyarlar." Ne var ki, Büyük Adam yalnızca en büyük anlayış ve bilgelik adamı değil, aynı zamanda büyük tutkular –tabiî en önce siyasal tutkular– adamıdır da. Bundan

dolayı da başkalarında da tutkular uyandırmak yeteneğine sâhiptir. "Büyük Adamlar, amaçlarını başkalarını değil, kendilerini doyurmak için edinmişlerdir... Onlar büyük şeyler istedikleri ve başardıkları için Büyük Adamdırlar... Dünyada hiçbir Büyük iş *tutku* olmaksızın başarılamamıştır... *Denebilir ki, aklın sinsiliği buradadır – tutkuları kendi amaçları uğruna çalışır hâle getirmesinde.* Tutku sözünün dile getirmek istediğim şeyi tam olarak anlatmadığı doğrudur. Burada demek istediğim yalnızca özel ilgilerden –belli, isterseniz bencil düşüncelerden– dolayı ortaya çıkan insan etkinlikleridir, şu belirleme ile, ki irade ve benliğin tüm enerjisi bunların gerçekleştirilmesine yönetilmiştir... Tutkular, özel çıkarlar ve bencil isteklerin doyurulması... etkenliklerin en etkili itileridir. Bunların gücü adâlet ve ahlâkın onlara zorla kabûl ettireceği sınırlamalardan hiçbirine saygı göstermemelerinden ve bu doğal itilerin, insanları yapmacık ve sıkıcı disipline, kişiliği sınırlayan yasa ve ahlâk emirlerine oranla daha içten doğrudan doğruya etkilemelerinden gelmektedir." Rousseau'dan bu yana Romantik okul, insanın ağır basan yanı ussallık olan bir yaratık olmadığını anlamıştı. Ama insancıllık taraftarları bir amaç olarak ussallığa sıkı sıkıya sarılırken, usa karşı isyan, insanın usdışılığı hakkındaki bu anlayışı siyasal amaçları açısından sömürmektedir. Faşistlerin seslendikleri "insan doğası" tutkularımızdan, kolektifçi mistik gereksinmelerimizden ibaret olan insan doğasıdır, "insan, o muamma"dır. Hegel'in biraz önce aktarılan sözlerini kullanarak buna *usa karşı isyanın sinsiliği* diyebiliriz. Ne var ki, bu sinsiliğin doruğuna en fütursuz diyalektik çevirmelerinden biri ile Hegel kendisi varmaktadır. Bir yandan usçuluğa lâfla yaltaklanırken, "usçuluk"tan ondan önce ve sonra gelenlerin hepsinden daha yüksek sesle söz ederken bir yandan da usdışıcılığa varıp dayanmaktadır; yalnızca tutkulara değil, hayvansal güce de düzdüğü bir övgüde Hegel, "Bu Ahlâksal Bütünün" :–yani devletin– "var olması Usun mutlak çıkarı gereğidir" diyor, "ve kahramanları, Devlet kurucuları, ne kadar gaddar olmuş olurlarsa olsunlar, liyâkat veren de budur... Bu türlü insanlar başka büyük ve hatta kutsal çıkarlara karşı saygısızca davranabilirler... Ne var ki, böylesine güçlü bir iradenin birçok suçsuz çiçeği ayaklar altına alması, yoluna çıkan birçok şeyi ezip geçmesi kaçınılmazdır."

(f) İnsanın ussal olmaktan çok cesur bir yaratık olduğu düşüncesi, usa karşı isyancılar tarafından keşfedilmemiştir; bu tipik bir kabileci idealidir. Bu Cesur Adam ideali ile cesarete karşı duyulan daha akla yakın bir saygı arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Cesaret her zaman takdire değer bir şey olmuştur ve olacaktır. Ne var ki, ben takdirimizin kahramanın kendini adadığı amaca bağlı olması gerektiğine inanıyorum. Bana öyle geliyor ki, eşkıyalıktaki cesaret öğesi saygıya değer değildir. Ama, Kaptan Scott ve arkadaşlarını takdir etmemiz gerekir, mümkünse sıtma ya da Röntgen ışını araştırmalarının kahramanlarını daha da çok takdir etmemiz gerekir; ve hiç kuşkusuz özgürlüğü savunmuş olanları takdir etmemiz gerekir.

Kabileci Cesur Adam ideali, özellikle faşistlerin benimsediği biçiminde, bundan farklı görüşlere dayanmaktadır. O, doğrudan doğruya bizim çoğumuzun cesa-

reti beğenmemize yol açan şeylere –örneğin, uygarlığın ilerlemesine– yöneltilmiş bir saldırıdır. Çünkü o, uygar hayat düşüncesinin kendisine yöneltilmiş bir saldırıdır; değer verdiği güvenlik duygusundan dolayı bunun sığı ve maddeci bir düşünce olduğunu öne sürmekte ve bundan dolayı kınamaktadır. Bu düşüncenin verdiği emir "*Tehlikeli yaşa*!"dır; bu emre hangi amaç uğruna uymayı seçtiğiniz ikinci derecede önemlidir; ya da W. Best'in dediği gibi:[85] "Savaşın sonucunu belirleyen şey, 'iyi bir amaç' değil, savaşın kendisinin iyi olmasıdır... Önemli olan ne için değil, *nasıl* savaşıldığıdır." Bir kez daha bu düşüncenin de Hegel'in fikirlerinden alınmış olduğunu görüyoruz: "Barışta," diyor Hegel, "uygar hayat daha yaygınlaşır, her alan sınırlanır ... ve sonunda insanlar dura dura çürürler... Kilise minberlerinden zaman içindeki şeylerin güvenilmezlikleri, boşlukları ve dengesizlikleri hakkında çok vaaz edilir, buna rağmen herkes ... hiç olmazsa kendi mallarına sâhip olabileceğini sanır ... hayat ve servetinin ilineksel şeyler olduklarını kavramak gerekir ... Bırakın güvensizlik parlak kılıçlı haramiler biçiminde çıkagelsin ve elinden geleni arkasında koymasın." Başka bir yerde Hegel, "salt alışkanlıklara dayanan bir hayat" dediği şeyin karanlık bir resmini çiziyor ve bundan uygar bir toplumun normal hayatına benzer bir şey anlarmış gibi görünüyor: "Âdet, kendisine karşı çıkılmayan öyle bir hayattır ki, orada anlamlılık ve canlılık söz konusu değildir – bu yalnızca yüzeysel ve hazcı" –yani, bugün birçoklarının "maddeci" demekten hoşlandıkları– "var oluş tarzıdır ki, şevkle konusuna yönelmesi sona ermiştir ... zekâdan ve canlılıktan yoksun bir var oluştur." Tarihsiciliğine her zaman sâdık olan Hegel (Aristoteles'in "zenginliğin tehlikeleri"ne işaret eden faydacılığından farklı olarak) faydacılığa karşı tutumunu tarih yorumuna dayandırmaktadır: "Dünya Tarih bir mutluluklar sahnesi değildir. Orada mutlu devreler boş sayfalardır, çünkü bu devreler uyum devreleridirler." Buna göre, Hegel'in saldırdığı konular, her zamanki gibi, us ve özgürlüktür. Hegelciliğin saraylarında, kapalı toplumun ve özgürlüğe karşı isyanın bu kalesinde isterik "Kaderimizi isteriz! Savaşımızı isteriz! Zincirlerimizi isteriz!" sayhaları çın çın çınlamaktadır.

Hegel'in, ussal olanın gerçek olduğunu öne süren kuramına dayanan, deyim yerindeyse, resmî iyimserliğine rağmen onda modern ırkçı felsefecilerin pek belirgin bir niteliği olan *kötümserliğin* de bağlanabileceği öğeler vardır; bu kötümserlik belki önceki ırkçı felsefecilerden –örneğin, Lagarde, Treitschke, Moeler von der Bruck, çok ünlü tarihsici Spengler'den– sonra gelenlerin bir niteliğidir. Spengler'in ne biyolojik kutsiyetçiliği, ne sezgisel anlayışı, Grup-Ruhu ya da Çağın Ruhu, hatta ne de Romantizmi bu falcının çok kötümser bir hayat görüşüne varmasının önüne geçebilmektedir. Geleceği önceden farkeden ve kendilerini onu hazırlamakta âlet olarak görenlerin, "ciddî" eylemciliklerinde boş bir umutsuzluk öğesi görmemek imkânsızdır. Olaylar hakkındaki bu karamsar tutumun ırkçıların her iki kanadı, gerek "tanrı-tanımaz"lar, gerekse "Hıristiyan" kanat tarafından paylaşıldığını görmek ilginçtir.

Son gruptan olan Stapel –ama bu grupta başkaları da vardır,[86] örneğin Gogarten– şöyle diyor: "İnsan bütün olarak İlk Günahın etkisi altındadır ... Hıristiyan olan ancak günah içinde yaşayabileceğini bilir ..... Bundan dolayı kendini önemsiz ahlâksal kılı kırk yarmalardan uzak tutar ... Ahlâklaştırılmış bir Hıristiyanlık sonuna dek Hıristiyanlıktan ayrılmış bir Hıristiyanlıktır ... Tanrı bu dünyayı sonlu bir dünya olarak yaratmıştır, onun mahvolması mukadderdir. Öyleyse kadere uygun olarak yerin dibine batsın! Onu daha iyi yapmak, "daha yüksek bir ahlâk" yaratmak isteyenler Tanrı'ya karşı zavallı bir isyana girişmektedirler. Cennet umudu Tanrı'nın lütfuna ermişlerin mutluluğunu beklemek demek, değildir; itaat ve savaş yoldaşlığı demektir." –Kabileye dönüş–, "Eğer Tanrı, insana cehennemin dibine gitmesini söylerse, o zaman onun yeminli kulu cehennemin dibine gider ... Eğer Tanrı, insanın alnına ezelî olarak acı çekmesini yazmışsa buna da tahammül etmek gerekir ... Kader, olsa olsa zaferin başka bir adıdır. Bu, Tanrı'nın talep ettiği zaferdir..."

Zamanımız Almanyası'nın önde gelen iki felsefecisinin, her ikisi de başta özcü felsefeciler Husserl ve Scheler'in öğrencisi olmuş olan "var oluşçu" felsefeciler Heidegger ve Jaspers'in, yapıtlarında da buna çok benzer bir hava hâkimdir. Heidegger, ününü Hegelci *Yokluk Felsefesi*'ni dirilterek yapmıştır: Hegel, "Salt Varlık" ile "Salt Yokluk"un özdeş oldukları kuramını "temellendirmiş"ti;[87] *salt varlık* kavramını düşünmek için o varlığı bütün "nesnellik belirlenimleri"nden soyutlamanız gerektiğini, bunun sonucunda da –kendi deyimiyle– geriye hiçbir şey kalmayacağını öne sürüyordu. –Bu Herakleitosçu yöntem her türlü önemsiz özdeşliği, örneğin salt servet ile salt zaruretin, salt hâkimiyet ile salt köleliğin, salt Aryanizm ile salt Museviliğin özdeşliğini kanıtlamak için kullanılabilir–. Heidegger bu Yokluk felsefesini pek zekicesine bir Hayat, ya da "Var oluş" felsefesine uygulamaktadır. Hayat, Var oluş, ancak Yokluğu anlamakla anlaşılabilir. *Metafizik Nedir*– adlı yapıtında Heidegger şöyle diyor: "Araştırma ya Var olana yönetilmeli, ya da *hiçbir şeye*; yalnızca var olana yöneltilmeli, bunun ötesinde hiçbir şeye. Hiçliğe yöneltilen bu araştırmayı, – "Hiçliği nerede ararız? Hiçliği nerede bulabiliriz?" – mümkün kılan şey, "Hiçliği bilmemiz"dir; onu korku aracılığı ile tanırız: "Hiçliği korku ortaya çıkarır."

Korku; Hiçliğin korkusu; ölümden gelen bunalım; Heidegger'in Var oluş felsefesinin; gerçek anlamı,[88] "Ölüme yönelik olarak Varlığa atılınmış olmak"tan ibaret bir hayatın, ana kategorileri bunlardır. İnsan varlığını "Çelikten bir fırtına" olarak yorumlamak gerekir; insanın "belirlenmiş var oluşu", "Kişi olmak, tamamen bilinçli olarak ve acı içinde... ölmek için tutkulu bir biçimde özgür olmaktır." Ne var ki, bu kasvetli itirafların iç açıcı tarafları da eksik değildir. Okuyucunun Heidegger'in ölüm tutkusunu pek ciddîye alması gerekmez. Çünkü öyle anlaşılıyor ki, kudret iradesi ve yaşama iradesi, onda da efendisi Hegel'den daha az olgunlaşmış değildir. "Alman üniversitesinin Öze varma İradesi," diyor Heidegger 1933'te, "bir Bilim İradesidir, Alman Ulusunun, kendini Devletinde yaşayan bir Ulusun, tarih-

sel ruhsal görevini yerine getirmek İradesidir. Bilimin ve Alman Kaderinin Kudret kazanması gerekir, özellikle özsel iradede. Bu satırlar bir orijinallik ya da açıklık âbidesi olmamakla birlikte, hiç kuşkusuz efendilere itaatin bir âbidesidir; ve bütün bunlara rağmen, Heidegger'in "Var oluş Felsefesi"nin derinliğine inanmaya devam edenlere Schopenhauer'in şu sözlerini hatırlatmak gerekir: "Kim inanabilir ki, bu arada doğruluk da bir yan ürün olarak ortaya çıkacaktır?" Ve Heidegger'den aktarılan son satırlar göz önüne alınınca, bunların kendilerine Schopenhauer'in dürüst olmayan bir veliye verdiği öğütlerin, Almanya içinde ve dışında, birçok eğitimci tarafından birçok istikbâl vâdeden gence uygulanmış olup olmadığını sormaları gerekir. Schopenhauer'in şu sözlerini düşünüyorum: "Eğer bir zaman gelir de bir gencin zekâsını körletmek ve aklını her türlü düşünmeye yeteneksiz bir hâle getirmek istersen, onun Hegel okumasını sağlamaktan daha iyisini yapamazsın. Çünkü birbirleriyle yıkışan ve çelişen bu hilkat garibesi söz yığınları, aklın onlara bağlı olarak bir şeyler düşünebilmek için kendini boş yere yorup eziyete girmesine ve sonunda bitkinlikten çökmesine yol açarlar. Böylece, herhangi bir düşünme yetisi öylesine tümüyle mahvolur ki, genç, önünde sonunda yanılıp kof ve boş sözleri gerçek düşünce sanacaktır. Vesayeti altında tuttuğu çocuğun çevirdiği dolapları anlayacak kadar akıllanmaya başladığından korkan bir veli, ona mâsumca Hegel okumasını öğütleyerek bu bahtsız durumun önüne geçebilir."

Jaspers, nihilist eğilimlerini, mümkünse Heidegger'den bile daha büyük bir özdenlikle ortaya koymaktadır.[89] Jaspers'in öğretisine göre, ancak Yoklukla karşılaştıktan, mahvolmayı tattıktan sonradır ki Var oluşu anlayabilirsiniz. Asıl anlamında yaşamak için bir kriz içinde yaşamak gerekir. Hayatın tadına varmak için yalnız kumar oynamak değil, kaybetmek de gerekir. Jaspers, tarihsici değişme ve kader fikrini hiçbir şeyden çekinmeksizin sonuna dek götürmektedir. Bütün şeyler mahvolacaklardır; her şey başarısızlıkla sona erer: Tarihsici gelişim yasası onun umutsuzluğa düşmüş zekâsına kendini böyle gösteriyordu. Ama kendinizi mahvolmaya açın, o zaman hayatınızın en heyecanlı anlarını yaşarsınız. Biz ancak "sınır hâlleri"nde, var oluş ile hiçliğin sınırındaki hâllerde gerçekten yaşarız. Hayatın mutlulukları her zaman anlaşılabilirliğinin sona ermesiyle, özellikle bedenin sınır durumları ile, her şeyden önce de bedensel tehlike ile rastlaşır. Başarısızlığın tadını tatmadan, hayatın tadına varamazsınız. Mahvoluşunuzun keyfine varmaya bakın!

Bu, kumarbazın, eşkıyanın felsefesidir. Söylemeden de anlaşılacağı gibi, bu şeytanî "Dürtü ve korku dini, Muzaffer Olanın ya da İzi Sürülen Hayvanın dini", (Kolnai),[90] sözün en tam anlamındaki bu mutlak nihilizm, halk arasında tutulan bir mezhep değildir. Bu uslarını ve onunla birlikte insanlıklarını da bir kenara koymuş kapalı bir aydınlar grubuna özgü bir inanıştır.

Başka bir Almanya da vardır, zihinleri yüksek eğitimle zehirlenmemiş olağan insanların Almanyası da vardır. Ama bu "öbür" Almanya hiç kuşkusuz düşünürlerinin ortaya koydukları Almanya değildir. Almanya'nın "başka" düşünürleri de

olduğu gerçektir; bu arada özellikle Kant, – ne var ki yeni bitirdiğimiz inceleme hiç de umut verici değildir ve ben, Kolnai'ın şu sözlerine[91] bütün kalbimle katılıyorum: "Belki de ... Alman kültürü hakkında düştüğümüz umutsuzluğa, her şeye rağmen Alman Düşünürlerinin Almanyası yanında bir de Alman Generallerinin Almanyası olduğunu düşünerek avuntu aramak bir paradoks değildir."

VI

Hegelci tarihsicilik ile modern totaliterliğin felsefesinin özdeş olduğunu göstermeye çalıştım. Bu özdeşliğin yeteri kadar açıkça kavrandığı pek enderdir. Hegelci tarihsicilik geniş çevrelerin, hatta saf solcu ve anti-faşistlerin, günlük dillerine girmiştir. O öylesine onların düşünsel havalarına girmiştir ki, birçoğu artık onun farkına varmamakta, korkunç nâmussuzluğundan rahatsız olmamaktadır. Yine de bazı ırkçı felsefeciler, Hegel'e borçlu olduklarının tamamen farkındadırlar. Bunun bir örneği, *Modern Ulus* adlı çalışmasında Hegel'in –ve A. Mueller'in– "Kişilikler olarak düşünülen kolektif Ruhlar" fikrini haklı olarak, "Ulus felsefesindeki Kopernikus devrimi" olarak niteleyen H. O. Ziegler'dir.[92] Hegelciliğin öneminin kavranmasının, İngiliz okuyucusunu özellikle ilgilendirmesi mümkün olan, ikinci bir Örneğine bir Alman tarafından yazılmış, İngiliz Felsefesi tarihi konulu yeni çıkmış, bir kitapta verilen hükümlerde rastlayabiliriz (R. Metz, 1935). Burada, T. H. Green kadar mükemmel bir insan, tabiî Hegel'in etkisi altında kaldığı için değil, "İngilizlerin tipik bireyciliklerine döndüğü, ... Hegel'in çıkardığı gibi köktenci sonuçlar çıkarmaktan çekindiği" için eleştirilmektedir. Hegelciliğe karşı korkusuzca savaşmış olan Hobhouse, istikrahla "özgürlüğünün onun tehdidi altında olduğunu düşündüğü için kendini Devletin kadir-i mutlaklığına karşı savunmaya çalışan tipik bir burjuva liberalizmini temsil eder" olarak gösterilmektedir. Oysa birçok insan, "Özgürlüğünün Devletin kadir-i mutlaklığının tehdidi altında olduğu" korkusunun yerinde bir korku olduğunu düşünebilir. Bosanquet, tabiî gerçek Hegelciliğinden dolayı, övülmektedir. Ama asıl mânidar olan, bütün bunların İngiliz eleştiricilerinin çoğu tarafından tamamen ciddîye alınmasıdır.

Bunlardan söz etmenin ana nedeni, Schopenhauer'in (Hegel'in kendi felsefesini "pek derin" olarak nitelerken anladığı gibi) pek kof olan bu sözlere karşı açtığı savaşı sürdürmenin hem ne kadar güç, hem de ne kadar âcil bir dava olduğunu göstermektedir. Hiç olmazsa yeni kuşağın bu düşünsel sahtekârlıktan, belki de uygarlığımızın ve düşmanları ile yaptığı savaşların tarihin en büyüğü olan bu sahtekârlıktan, kendini kurtarmasına yardım etmek gerekir. Ola ki onlar, 1840'ta "bu muazzam mistikleştirmenin geleceğe tükenmez bir alay kaynağı olacağını"[93] tahmin eden Schopenhauer'in umutlarını boşa çıkarmazlar. (Şimdiye kadar bu büyük karamsar gelecek konusunda büyük bir iyimser olarak kalmıştır). Hegelci farsın yaptığı zarar yeter. Sesimizi yükseltmemiz gerekir – yüz yıl önce de, ne yazık ki başarıya erişmeksizin, foyası ortaya konmuş bu pisliğe dokunmakla üstümüzü

kirletmek pahasına olsa bile. Pek çok felsefeci, Schopenhauer'in ardı arkası kesilmez; uyarmalarına kulak tıkamışlardır; böyle yaparken de kendileri değil –onlar işlerini idare etmişlerdir– daha çok eğittikleri kimseleri, insan soyunu tehlikeye atmışlardır. Bana öyle geliyor ki, bu bölümün son sözlerini, yüz yıl önce Hegel için şu sözleri söylemiş olan ulusçuluk düşmanı Schopenhauer'e bırakmak uygun bir bitiriş olacaktır: "O, yalnız Alman felsefesi üzerinde değil, her türlü Alman edebiyatı üzerinde yıkıcı, daha kesin söylenirse, aptal edici, hatta denebilir ki, vebaya benzer bir etki yaptı. Bu etki ile her fırsatta ve kuvvetle mücadele etmek, bağımsız hüküm verebilen herkesin görevidir. *Çünkü, biz susarsak kim konuşacak*?"



6. KISIM

MARX'IN YÖNTEMİ

13

MARX'IN TOPLUM-BİLİMSEL BELİRİMCİLİĞİ (DETERMİNİZMİ)

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

WALTER LIPPMANN

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

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

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

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

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

olarak nitelediği, her türlü toplumsal teknolojiyi uygulamada yasaklamış olduğu için;[6] Rus ardılları önceleri kendilerini toplumsal teknoloji alanında çözülmesi gereken sorunlar karşısında tümüyle hazırlıksız buldular. Lenin'in çabucak farkına vardığı gibi, Marksçılık uygulamalı ekonomi sorunlarında yardımcı olamıyordu. "Ben bu sorunları ele almış bir sosyalist tanımıyorum," diyordu Lenin[7] iktidara geldikten sonra; "bu konularda ne Bolşevik, ne de Menşevik ders kitaplarında bir şey yazılmamıştır." Başarısız bir deneme devresinden, "savaş komünizmi" denilen dönemden sonra, Lenin aslında geçici olarak ve sınırlı bir şekilde özel teşebbüse geçiş demek olan bazı tedbirler almaya karar verdi. Adına NEP –Yeni Ekonomik Siyaset– denilen bu tedbirlerin ve Sonraki deneyimlerin –beş yıllık plânlar, vb.– bir zamanlar Marx ve Engels tarafından ortaya atılmış olan "Bilimsel Sosyalizm" ile hiçbir ilgileri yoktur. Bu nokta göz önünde tutulmazsa, ne Lenin'in NEP'i ortaya atmadan önce kendini içinde bulduğu durum, ne de başarılan, gereği gibi anlaşılamaz. Marx'ın çok geniş ekonomik araştırmaları kurucu bir ekonomik siyasetin sorunlarına, örneğin ekonomik plânlama sorununa değinmiyorlardı bile. Lenin'in de itiraf ettiği gibi, *Marx'ın eserlerinde sosyalizmin ekonomisi üzerine bir tek söz yoktur* – "herkesten yeteneği kadar, herkese gereksinimleri kadar" gibi yararsız[8] tekerlemeler bir yana. Bunun nedeni, Marx'ın ekonomik araştırmalarının tümüyle tarihsel kehanetlerinin hizmetinde olmasıdır. Ama bundan fazlasını da söylememiz gerekir. Marx kendi tarihsici yöntemi ile ussal bir plân yapma amacı ile kalkışılan ekonomik çözümlemeler arasındaki karşıtlık üzerinde şiddetle ısrar ediyordu. O, bu türlü kalkışmaları ütopyacı olmak ve yasaya aykırı olmakla suçluyordu. Bunun sonucu olarak Marksçılar, "burjuva ekonomici"lerinin vardıkları sonuçları araştırmadılar bile. Onlar yapıcı işler için bazı burjuva ekonomicilerinden bile daha az hazırlıklıydılar.

Marx kendi özel ödevinin sosyalizmi duygusal, ahlâkçı ve hayâlperest geçmişinden kurtarmak olduğunu düşünüyordu. Sosyalizm Ütopyacı devresinden alınıp geliştirilerek bilimsel devresine getirilecekti;[9] bilim yöntemi olan neden ve eseri çözümlemek temeli üzerine ve bilimsel öndeyi temeli üzerine oturtulacaktı. Kendisi toplum alanında öndeyinin tarihsel kehanete eşit olduğuna inandığı için bilimsel sosyalizm tarihsel neden ve eserlerin araştırılması, sonunda da kendi geleceğinin kehaneti, temeli üzerine kurulacaktı.

Marksçılar, kuramlarının saldırıya uğradığını görünce, çoğu zaman Marksçılığın bir öğretiden çok bir yöntem olduğunu öne sürerler. Derler ki, her ne kadar Marx'ın veya bazı ardıllarının kuramlarının bazı bölümleri asılsaydı bile, yöntemi hâlâ eleştiriden uzak kalırdı. Ben, halkçılığın temelde bir yöntem olduğu konusunda ısrar etmenin pek yerinde olduğuna inanıyorum. Ama yöntem olarak eleştiriden uzak olacağına inanmak yanlıştır. Durum şudur ki, Marksçılığı eleştirmek isteyen kimse, onu bir yöntem olarak ele almak ve eleştirmek, yani onu yöntembilim standartlarına göre değerlendirmek zorundadır. Onun verimli bir yöntem mi,

yoksa zayıf bir yöntem mi olduğunu, yani bilimin ilerlemesine yardım edip edemeyeceğini sormalıdır. Buna göre, Marksçı yöntemi uygulamacı ölçülere göre değerlendirmemiz gerekir. Ben, Marksçılığı salt tarihsicilik olarak nitelemekle, onun gerçekten de pek zayıf bir yöntem olduğunu söylemek istiyorum.[10]

Marx kendisi de yönteminin böyle uygulamacı bir açıdan eleştirilmesini uygun bulurdu, çünkü sonraları "pragmacı" denilen görüşleri ilk kez ortaya atan felsefecilerden biri odur. Bana öyle geliyor ki, onu bu görüşe vardıran şey, uygulayıcı siyasa adamının, yani tabiatıyla sosyalist siyasa adamının, âcilen bilimsel bir temele gereksinme duyduğuna inanmasıydı. Bilimin eylemsel sonuçlar vermesi gerektiğini düşünüyordu. Her zaman bir kuramın ürünlerine, verdiği sonuçlara bakınız! Bunlar, kuramın yapısı hakkında bile bilgi verirler. Uygulamada sonuçlar vermeyen bir bilim ya da felsefe içinde yaşadığımız dünyayı yorumlamakla kalır; ama bu uğraşlar daha da ileri gidip dünyayı değiştirebilirler; böyle yapmaları da gerekir. "Filozoflar," diyordu Marx kariyerinin başlarında,[11] "dünyayı türlü biçimlerde yorumlamakla yetinmişlerdir, oysa asıl sorun, onu değiştirmektir." Onun sonraki pragmacıların bilimin en önemli görevinin geçmiş olaylar hakkında bilgi toplamak değil de, gelecek hakkında öndeyiler yapmak olduğunu öne süren önemli yöntembilimsel öğretilerini öngörmesini mümkün kılan belki de bu pragmacı tutumuydu.

Kendi başına önemli ve ilerici, bir yöntembilimsel buluş olan bu bilimsel öndeyi üzerinde ısrar edişi, ne yazık ki Marx'ı yoldan çıkardı. Çünkü akla yakın bir iddia olan, geleceğin ancak önceden belirlenmiş olması hâlinde, –sanki gelecek katlanmış olarak şimdiki hâlde mevcutmuş gibi– önceden kestirilebileceğini öne süren iddia, onu yanlış olarak sıkı sıkıya bilimsel bir yöntemin sıkı bir belirimciliğe dayanması gerektiği inancına bağlanmaya götürmüştü. Marx'ın "acımasız" doğa ve tarihsel gelişim yasaları, açıkça Laplacecı bir yaklaşımın, ve Fransız Maddecilerinin etkisini gösterir. Ama bugün artık; "bilimsel" ve "belirimci" terimlerinin eşanlamlı olmasa bile, ayrılmaz bir biçimde birbirinin içine girmiş terimler olduğu düşüncesinin, ne yazık ki henüz tümüyle geride kalmamış olan bir çağın hurafelerinden biri olduğu söylenebilir.[12] Ben daha çok yöntem sorunları ile ilgilendiğim için, belirimciliğin yöntembilimsel yönünü ele alırken, onu bir de metafizik sorunu olarak ele almak gerekmediğinden dolayı çok memnunum. Çünkü, Quantum kuramının özgür irade sorunu üzerinde nasıl bir etkisi olduğu gibi sorunlar nasıl bir sonuca bağlanırlarsa bağlansınlar, bence bir şey kesin olarak ortaya çıkmıştır. O da hiçbir türlü belirimciliğin, ne doğanın tekdüzeliğini öne süren türünün, ne de evrensel nedenselliği dile getiren türünün, artık bilim için gerekli bir varsayım olduğunun öne sürülemeyeceğidir; çünkü en ileri bilim olan fizik, yalnız bu varsayımsız iş görebileceğini göstermekle kalmamış, aynı zamanda bir oranda ona karşı da gelmiştir. Belirimcilik öndeyiler yapabilen bir bilimin gerekli bir varsayımı değildir. Bundan dolayı bilimsel yöntemin sıkı belirimciliğin kabûlünü haklı çıkardığı söylenemez. Bilim bu varsayım olmadan da sıkı sıkıya bilimsel kalabilir.

Tabiî aksi görüşü savunduğundan dolayı Marx'ı suçlayamayız, çünkü gününün en iyi bilim adamları da aynı şeyi yapıyorlardı.

Marx'ı yanıltan şeyin, soyut belirimcilik kuramından çok, bu öğretinin onun bilimsel yöntem görüşüne, bir toplum biliminin amaçları ve imkânı hakkındaki düşüncesine yaptığı etki olduğuna işaret etmek gerekir. Toplum gelişmelerini "belirleyen" "nedenler" olduğu soyut düşüncesi, tarihsiciliğe varmadığı sürece, zararsız bir varsayımdır. Gerçekten bu fikrin, *herkes, özellikle de belirimciliği savunanlar, tarafından mekanik ya da elektrikli makinelere karşı takınılan teknolojiye açıkça düşman tavra garip bir şekilde karşıt olarak, toplum kuramlarına karşı tarihsici bir tavır almamıza yol açması için hiçbir neden yoktur*. Bütün bilimler arasında ancak toplum bilimlerinin geleceğin bize neler hazırladığını bilmek gibi ezelî bir düşü gerçekleştireceklerine inanmak için hiçbir neden yoktur. Bu bilimsel falcılığa inanmanın temelinde yalnız belirimcilik yoktur; bir de fizik ve astronomiden tanıdığımız *bilimsel öndeyi* ile toplum hayatının ana gelişim eğilimlerini geniş hatları ile öngören *geniş kapsamlı tarihsel kehanetin karıştırılması* vardır. Başka yerde göstermeye çalıştığımız gibi,[13] bu iki öndeyim türü çok farklıdır ve birincisinin bilimsel olma niteliği, ötekinin de bilimsel olduğunu göstermez.

Marx'ın toplum biliminin amaçları hakkındaki tarihsici görüşü, başlangıçta bilimin öndeyici niteliğine o kadar önem vermesine yol açmış olan pragmacılığının geniş çapta bozulmasına yol açtı. Onu önceden savunduğu bilimin dünyayı değiştirebileceğini ve gerçekten değiştirmesi gerektiğini öne süren düşünceden vazgeçmeye zorladı. Çünkü, eğer bir toplum bilimi ve buna bağlı olarak da tarihsel kehanet mümkün olacaksa, tarihin akışının ana hatları ile önceden belirlenmiş olması gerekir ve ne iyi niyetin, ne de usun bunu değiştirmeye gücü yetmeyecektir. Bizim yapabileceğimiz akla yakın müdahale, ancak tarihin akışını kesinlikle kestirdikten sonra onun önüne çıkan en kötü engelleri ortadan kaldırmaktır. "Bir toplum, kendi hareketlerini belirleyen yasaları keşfettiği zaman," diyor Marx *Kapital*'inde[14] " o zaman bile ne gelişimdeki doğal evrelerden birini atlayabilir, ne de onları bir kalemde dünyadan silebilir. Ama şu kadarını yapabilir: Doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir." Marx'ı toplum olaylarını insan us ve iradesine boyun eğecek şeyler olarak, ussal plânlamanın mümkün olduğu bir alan olarak gören, bu yüzden onları toplum mühendisliği sorunları sayanları ütopyacılıkla suçlamaya götüren görüşler bunlardı. Ona öyle geliyordu ki, bu "Ütopyacılar" zayıf beşer elleri ile muazzam toplum gemisini tarihin güçlü doğal akını ve fırtınalarına karşı sürmek istemektedirler. Onun düşüncesine göre bilginin yapabileceği, ilerdeki rüzgâr ve akıntıları önceden haber vermekten ibaretti. Buna göre bilginin uygulamada yapabileceği hizmet, gemiyi sâlim rotadan ayırma tehlikesi gösteren gelecek fırtınayı haber vermekten, –sâlim rota tabiî iskele [sol] rotasıydı– ya da müşterilere geminin hangi tarafında toplanmalarının uygun olacağını öğütlemekten ibarettir. Marx bilimsel sosyalizmin gerçek görevini sosyalist çağın gelişinin müjdelenmesinde görüyor-

du. Ona göre, bilimsel sosyalist öğreti ancak bu müjde verme yoluyla, insanları mukadder değişiklik hakkında bilinçli kılarak ve onlara bu tarih oyununda üstlerine düşen rolleri anlatarak, gelmesini kolaylaştırdığı sosyalist dünyaya katkıda bulunabilir. Buna göre bilimsel sosyalizm bir toplum teknolojisi değildir; sosyalist kurumlar kurmanın yollarını ve araçlarını öğretmez. Marx'ın sosyalist kuram ve eylem arasındaki ilişki üzerine, olan düşünceleri, tarihsici görüşlerinin ne kadar saf olduğunu göstermektedir.

Marx'ın düşünceleri birçok bakımlardan, zamanının, o büyük tarihsel depremin, Fransız devriminin, hâtıralarının hâlâ tâze olduğu bir çağın ürünüydüler. (Bu anılar, 1848 devrimi tarafından tâzelenmişti). O, bu türlü bir devrimin insan aklı tarafından plânlanıp gerçekleştirilemeyeceğini düşünüyordu. Ama tarihsici bir toplum bilimi tarafından Öngörülmüş olması mümkündü; toplumsal durumun yeteri kadar iyi anlaşılmış olması, onun nedenlerini ortaya koyardı. Bu tarihsici tutumun o devrin niteleyici bir tutumu olduğu Marx'ın tarihsiciliğiyle, J.S. Mill'inki arasındaki, benzerlikten de anlaşılabilir. (Bu hâlefleri olan Hegel ve Comte'un tarihsici felsefeleri arasındaki benzerliği andırmaktadır). Marx, "yavan, beyinsiz bir burjuva bagdaştırıcılığı"nın tipik bir temsilcisi olarak gördüğü "J.S Mill gibi burjuva ekonomistleri"ne pek saygı duymazdı.[15] Her ne kadar, Marx yer yer "insancıl ekonomist" J.S. Mill'in "modern eğilimlerime bir türlü saygı duyduğunu açıklıyorsa da, bana öyle geliyor ki, Marx'ın, doğrudan doğruya Mill'in –daha doğrusu, Comte'un– yönteminin etkisi altında kalmadığını gösteren, olgulara dayalı birçok belge vardır. Marx ile Mill'in görüşleri arasında uygunluk bundan dolayı daha da hayret verici olmaktadır. Örneğin, Marx, *Kapital*'in önsözünde, "Bu yapıtın sonul amacı ... modern toplumun hareket yasalarını açığa çıkarmaktır."[16] derken, denebilir ki, J.S. Mill'in programını gerçekleştirmektedir: "Toplum-biliminin ana sorunu... her toplumun ona uyarak kendinden sonra gelen ve yerini alan toplumu meydana getirirken uyduğu oluşum yasasını bulmaktır." Mill, "iki türlü toplumsal araştırma" dediği farklı yaklaşımların mümkün olduğunu oldukça açık olarak belirtiyordu; bunlardan biri, benim toplum teknolojisi dediğim şeye epeyce yakındır, öteki tarihsici kehanete; ve Mill, "öteki, daha özel araştırma, türünün sonuçlarını denetlemesi gereken genel Toplum Birliği" olarak nitelediği ikincisinin yanını tutmaktadır. Bu genel toplum bilimi, Mill'in bilimsel yöntem görüşü uyarınca nedensellik ilkesi temeline dayanmaktadır; ve o toplumun bu nedensel çözümlemesini "Tarihsel Yöntem" olarak betimlemektedir. Mill'in "çağdan çağa değişebilen nitelikleri olan" "toplum durumları"[17] tamamen Marksçı "tarihsel devreler"e karşılıktırlar ve Mill'in gelişmeye olan iyimser imanı da, her ne kadar pek tabiî diyalektik eşinden çok daha sâfîyâne bile olsa, Marx'ınkini andırmaktadır. (Mill, "insanlar arasındaki olayların..." uyması gereken hareketin mümkün iki astronomi hareketinden "biri ya da öteki, ya döngesel ya da düz yörünge" olması gerektiğini düşünüyordu. Marx'ın diyalektiği ise tarihsel gelişme yasalarının ba-

sitliğinden böylesine emin değildir; o sanki Mill'in iki hareketinin bir karışımını almakta, bir türlü dalga ya da girdap hareketi kabûl etmektedir).

Marx ile Mill arasında başka benzerlikler de vardır; örneğin, her ikisi de *bırakınız yapsınlar* liberalizmini beğenmiyorlardı ve her ikisi de temel fikir olan özgürlüğü uygulamada gerçekleştirmek için daha iyi temeller ortaya koymaya çalıştılar. Ne var ki, toplum bilimin yöntemi, konusundaki görüşlerinde önemli bir fark vardır. Mill, toplum araştırmalarının önünde sonunda ruhbilîm araştırmalarına indirgenebilir olması gerektiğine; tarihsel gelişme yasalarının *insan doğasına*, ya da "aklın yasaları"na ve özellikle aklın ilericiliğine başvurularak açıklanabileceğine inanıyordu. "İnsan soyunun ilericiliği," diyor Mill, "sosyal bilim yönteminin üzerine kurulmuş olduğu temeldir ve bu ... bugüne kadar mevcut olan ...her şeyden çok daha üstündür."[18] Toplum-bilimin, her ne kadar bu indirgeme bireyler arasındaki karşılıklı etkilenmelerin karmaşıklığından dolayı güç olsa da, ilkece toplumsal ruhbilime indirgenebilir olduğu görüşü birçok düşünür tarafından savunulmuştur, gerçekten de bu çoğu zaman söylenmeden kabûl ediliveren kuramlardan biridir. Bu toplum-bilim görüşüne ben, –yöntembilimsel– *ruhbilimsicilik* diyeceğim.[19] Şimdi, Mill'in ruhbimsiciliğe inandığını söyleyebiliriz. Oysa, Marx buna karşı çıkıyordu. "Hukuk ilişkileri," diyordu,[20] "ve türlü siyasal kurumlar, adına 'insan, aklının ilericiliği' denmiş olan şeye başvurularak açıklanamaz." Ruhbilimsicilikten kuşkulanmış olması belki Marx'ın toplum-bilimci olarak en büyük başarısıdır. Böyle yapmakla daha nüfuz edici bir kavram olan özel toplum yasaları alanı düşüncesinin ve bir ölçüde olsun özerk bir toplum-bilim düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açtı.

İleriki bölümlerde Marx'ın yönteminin bazı noktalarını açıklayacağım ve özellikle kalıcı bir değeri olduğuna inandığım görüşleri üzerinde ısrar etmeye çalışacağım. Buna göre, ilkin Marx'ın ruhbilimsiciliğe yönelttiği eleştiriler, yani ruhbilime indirgenemez olan özerk bir toplum bilimi konusunda öne sürdüğü düşünceler üzerinde duracağım. Ancak bundan soraradır ki tarihsiciliğinin öldürücü zaafını ve mahvedici sonuçlarını göstermeye kalkışacağım.

14

TOPLUM-BİLİMİN ÖZERKLİĞİ

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

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

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

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

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

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

çim" sözünü tercih edebilirler– doğal ortamdan farklı olarak, insan yapısı olduğunu, bundan dolayı da ruhbilimsiciliğin öğretisine uygun olarak, insan doğasına dayanılarak açıklanabilmesi gerekliğini öne sürebilirler. Örneğin, ekonomistlerin "piyasa" dedikleri ve başlıca, araştırma konusu edindikleri karakteristik kurum, sonunda "ekonomik insanın ruhbilimi"nin, ya da Mill'in dilini kullanırsak, ruhbilimsel "servet arama ... olgusu"nun,[6] incelenmesinden çıkarılabilir. Bundan başka ruhbilimsicilik taraftarları kurumların toplumumuzda böylesine önemli bir rol oynamalarının nedeninin insanın özel ruhsal yapısına dayandığını ve bunların bir kez kuruldular mı, toplum ortamının geleneksel ve göreli olarak sâbit bir bölümü olma eğiliminde olduklarını öne sürmektedirler. Son olarak –ve belirleyici olan yönleri budur– geleneklerin *gelişmeleri kadar kaynaklarının da insan doğasına dayanılarak açıklanabilmeleri* gerekir. Geleneklerin ve kurumların kaynaklarını ararken, onların ortaya çıkmalarının ruhbilimsel nedenlere dayanarak açıklanabileceğini görmemiz gerekir; çünkü bunlar, insanlar tarafından şu ya da bu amaçla, şu ya bu dürtünün etkisiyle ortaya atılmışlardır. Eğer bunlar zamanla unutulmuşlarsa, bu unutkanlığın ve amacı belli olmayan kurumlara katlanmamızın nedeni yine insan doğasına dayanmaktadır. Buna göre, Mill'in dediği gibi:[7] "Toplum olgularının hepsi insan doğası olgulardır" ve "toplum olgularının yasaları da insanların hareket ve tutkularının yasalarından başka bir şey değildirler, olamazlar da." "İnsanlar bir araya gelince başka bir töz hâline gelmezler."[8]

Mill'in son sözleri ruhbilimsiciliğin en övgüye değer yanlarından birini, yani kolektivizme ve bütüncüllüğe karşı takındığı aklı başında muhalif tutumu, Rousseau'nun da Hegel'in de romantikliğini –genel irade ya da ussal ruh, ya da belki grup zihnî kavramlarını– ciddîye almayı reddettiğini göstermektedir. Bana öyle geliyor ki, ruhbilimsicilik ancak "yöntembilimsel kolektivizm" denebilecek şeye karşılık "yöntembilimsel bireycilik" denebilecek şey üzerinde ısrar etmesi bakımından haklıdır; o haklı olarak devlet ya da grup gibi kolektiflerin "davranış" ve "hareket"lerinin insan bireylerinin davranış ve hareketlerine indirgenmesi gerektiği üzerinde ısrar etmektedir. Ne var ki, böyle bir bireyci yöntemin seçilmesinin ruhbilimsici bir yönetimin seçilmesini gerektireceğine inanmak, her ne kadar ilk bakışta çok akla yakın gibi gelse de, –bu bölümde ileride gösterileceği gibi– yanlıştır. Ve ruhbilimsiciliğin, övülesi yöntemi bir yana, tehlikeli arazi üzerinde oynadığı, Mill'in bazı başka sözlerinden de anlaşılabilir. Çünkü bunlar, *ruhbilimsiciliğin tarihsici yöntemleri kabûllenmek zorunda kaldığını* göstermektedirler. Toplumsal ortamımızın gerçeklerini ruhbilim gerçeklerine indirgemeye kalkışmak, bizi kaynaklar ve gelişmeler konusunda kurgular yapmaya zorlamaktadır. Platon'un toplum-bilimini incelerken, toplum-bilimine bu türlü yaklaşmanın kuşkulu değerini tartmak fırsatını bulmuştuk. –Bölüm 5 ile karşılaştırınız–. Şimdi Mill'i eleştirirken ona kesin bir darbe indirmeye çalışacağız.

Mill'i tarihsici bir yöntem benimsemeye götüren şey, hiç kuşkusuz ruhbilim-

siciliğidir; ve o, hatta tarihsiciliğin verimsizliğinin ve sefaletinin bile bulanık bir şekilde farkındadır, çünkü o kadar çok zihnin karşılıklı ilişkilerinden ortaya çıkan karmaşıklığa başvurarak bu verimsizliğin hesabını vermeye çalışmaktadır. "Her ne kadar," diyor, "toplum bilimlerine, insan doğasındaki temeli yeteri kadar belirlenmeden, bir genelleme sokmamak şart ise de, hiç kimsenin insan doğası ilkesinden ve soyumuzun genel konumundan hareketle, *a priori* (deney öncesi) olarak, insanların gelişmesinin nasıl bir düzene göre gerçekleşeceğinin belirlenmesinin, bunun sonucu olarak da zamanımıza kadarki tarih olaylarının nasıl bir seyir izleyeceğinin öngörülmesinin mümkün olmuş olabileceğini öne sürebileceğini sanmıyorum."[9] Bunun nedeni, "Serinin ilk birkaç teriminden sonra önceki kuşakların her kuşak üzerindeki etkisinin bütün öbür etkileri bastıracak hâle gelmesi"dir. –Başka bir deyişle, toplumsal ortam başlıca etken hâline gelmektedir–. "Bu kadar uzun bir etki ve tepkiler serisinin ... insan yetileri tarafından hesaplanması mümkün olmazdı."

Bu düşünceler, özellikle de Mill'in "serinin ilk birkaç terimi..." hakkındaki sözleri tarihsiciliğin ruhbilimsici türünün zaafını hayret verici bir şekilde ortaya koymaktadır. Toplum hayatındaki bütün düzenlilikler, toplumsal ortamımızın, tüm kurumların, vb. bütün yasaları, önünde sonunda "insanların hareket ve tutkuları"na indirgenecek ve onlar aracılığı ile açıklanacaksa konuyu bu açıdan ele almak bizi tarihsel-nedensel bir gelişme fikrini kabûl etmeye zorlamakla kalmaz, bu türlü bir gelişmenin *ilk adımları* fikrini de kabûl etmeye zorlar. Çünkü, toplum kurallarının ya da kurumlarının ruhbilimsel nedenlere dayandığı, daha kesin söylenirse, kurulu herhangi bir toplumun kurumlarından bağımsız olduğu, bir devreye geri götürülebileceği anlamına gelir. Böylece ruhbilimsicilik, istesin istemesin, *toplumun başlangıcı* fikri ile ve toplumdan önce var olmuş olan bir insan doğası ve insan ruhbilimi fikri ile çalışmak zorunda kalmaktadır. Başka bir deyişle J. Mill'in toplumsal gelişme "serisinin ilk birkaç terimi..." üzerine söylediği sözler, sanılabileceği gibi, rastgele bir sürçmenin ürünü olmayıp, içine sürüklendiği umutsuz durumun yerinde bir ifadesidir. Bu umutsuz bir durumdur, çünkü toplumun temellerini açıklamaya yarayan bu toplum öncesi insan doğası kuramı, –"toplumsal sözleşme"nin ruhbilimsici türü– yalnızca tarihsel bir mithos değil, aynı zamanda yöntembilimsel bir mithostur. Bunu ciddî olarak tartışmak bile câiz değildir, çünkü insanın, daha doğrusu atasının, insan olmadan önce toplumsal bir yaratık olduğuna inanmak için her türlü neden elimizdedir, –hele örneğin dilin toplumsal bir ortamın önceden var olmasını gerektirdiği düşünülürse.[10] Ama bu da toplum kurumlarının, onlarla birlikte de tipik toplumsal düzenliliklerin ve toplum-bilim yasalarının, bazılarının "insan doğası" demekten hoşlandıkları şeyden ve insan ruhbiliminden önce var olmuş olmaları gerektiği anlamına gelir. Bundan dolayı eğer bir indirgemeye kalkışılacaksa, ruhbilimi toplum-bilime indirgemek ya da ona dayanarak açıklamak çabası, tersini yapmak çabasından daha umut verici olur.

Bu da Marx'ın bu bölümün başında sözü edilen vecizesine dönmemize yol

açar. İnsanlar, –yani, insan akılları, insanların gereksinmeleri, umutları, korkuları ve beklentileri, dürtüleri ve istekleri– toplum hayatının yaratıcıları değil, olsa olsa ürünleridirler. Toplumsal ortamımızın yapısının belli bir anlamda insan yapısı olduğu, kurum ve geleneklerinin ne Tanrı'nın ne de doğanın ürünü olmadıkları, aksine insan davranış ve kararlarının sonucu oldukları ve onlar tarafından değiştirilebilecekleri itiraf edilmelidir. Ama bu, onların bilinçli olarak tasarlandıkları ve gereksinmelere, umutlara ya da itilere dayanılarak açıklanabilecekleri anlamına gelmez. Tam aksine, bilinçli ve niyetli insan davranışları sonucunda ortaya çıkanlar bile, genel olarak, *bu türlü hareketlerin dolaylı, niyet edilmemiş olan, hatta çoğu zaman istenmeyen sonuçlarıdırlar*. Daha önce de dediğim gibi, "toplum kurallarının ancak küçük bir azınlığı bilinçli olarak tasarlanmışlardır, oysa büyük çoğunluğu insanların niyete dayanmayan davranışları sonucu 'türeyivermiş'lerdir";[11] ve buna bilinçli ve başarılı olarak tasarlanmış olan az sayıdaki toplum kurumlarından birçoğunun –örneğin, yeni kurulan bir Üniversite, ya da Ticaret Birliğinin– bile yine bunların niyete dayanılarak yaratılmaları sonucu ortaya çıkan niyet edilmemiş toplumsal yansımalardan dolayı, tasarıya uygun olarak gelişmediklerini ekleyebiliriz. Çünkü, bunların ortaya çıkmaları yalnız birçok başka kurumları etkilemekle kalmaz, aynı zamanda "insan doğası"nın da, –önce yakından ilgili olanların, ama çoğu kez giderek o toplumun bütün bireylerinin "umut, korku ve amaçları"nı da etkiler. Bunun sonuçlarından biri, bir toplumun değer yargılarının –bütün ya da hemen hemen bütün öğelerince kabûl edilen talep ve tekliflerinin– kurum ve gelenekleri ile yakından bağlı olmaları ve –Bölüm 9'da köktenci devrimcinin "tuval temizlemesi"nden söz ederken gösterdiğimiz gibi– bunların söz konusu toplumun kurum ve geleneklerinin yok olması hâlinde varlıklarını sürdürememeleridir.

Bütün bunlar toplumun en eski biçimi için, yani içinde kurumların bilinçli olarak kurulmasının, olursa bile, çok ender bir olay olduğu kapalı toplum için, haydi haydi geçerlidirler. Bugün, toplum hakkında yavaş yavaş artan bilgimizden, yani tasarılarımızın ve hareketlerimizin niyetlerimize uymayan tepkilerinin araştırılmış olmasından dolayı, durum biraz başkalaşmaya başlamış olabilir; ve belki insanların bilinçli olarak bir açık toplum ve böylece kaderlerinin daha büyük bir bölümünü yaratacakları gün gelecektir. (Gelecek bölümde gösterileceği gibi, Marx bu umudu beslemişti). Ama bütün bunlar kısmen bir derece meselesidir ve her ne kadar hareketlerimizin niyetimize dayanmayan sonuçlarının birçoğunu önceden kestirmemiz mümkün olacak olsa da, –toplum teknolojisinin ana amacı budur– hâlâ önceden kestiremeyeceğimiz birçokları kalacaktır.

Ruhbilisiciliğin toplumun ruhbilimsel bir kaynağı olduğu düşüncesi ile çalışmak zorunda olması bence ona karşı etkili bir eleştiridir. Ama tek eleştiri bu değildir. Ruhbilimsiciliğe yöneltilecek eleştirilerin belki en önemlisi, onun açıklayıcı toplum bilimlerinin başlıca görevini anlamamasıdır.

Bu görev, tarihsicinin inandığı gibi tarihin gelecekteki akışının kehanet yoluyla

önceden haber verilmesi değildir. Daha çok toplum alanındaki daha az göze batar bağlılıkların ortaya konması ve açıklanmasıdır. Toplumsal eylemlerin önüne çıkan güçlüklerin araştırılmasıdır, toplumun maddesinin ele avuca sığmazlığının, esnekliğinin ve gevrekliğinin, onu işleme ve biçimlendirme çabalarımıza karşı gösterdiği direnmenin incelenmesidir.

Ne demek istediğimi iyice açıklamak için, geniş çapta savunulan, fakat bence toplum bilimlerinin gerçek amacı olan şeyin tam aksini varsayan bir kuramdan söz edeceğim; ben buna, *fesatçı (komplocu) toplum kuramı* diyorum. Bu görüş bir toplum olayının açıklanmasının, o olayın meydana gelmesinden yararlanacak ve bu olayı tasarlayıp gerçekleştirmiş olan insan veya grupların ortaya çıkarılmasından –bazen önce gizli bir çıkarı ortaya çıkarmak gerekir– ibaret olduğunu öne süren görüştür.

Toplum bilimlerinin amaçları hakkındaki bu görüş, tabiî toplumda meydana gelen her şeyin, –özellikle savaş, işsizlik, sefalet, darlıklar gibi insanların hoşuna gitmeyen şeylerin– doğrudan doğruya bazı güçlü kişi ve grupların kasıtları sonunda ortaya çıktıklarını öne süren yanlış kuramdan ileri gelmektedir. Bu kuram geniş çapta savunulagelmiştir; –eski, teistik biçiminin de gösterdiği gibi, fesatlık kuramından türemiş olan– tarihsicilikten bile eskidir. Modern biçimlerinde o da, tarihsicilik ve "doğal yasalar"a karşı takınılan belli bir modern tavır gibi, hurafelerin dindışı hâle gelmelerinin tipik bir sonucudur. Fesatlıkları Troya savaşlarının tarihini açıklayan Homeros tanrılarına artık inanılmıyor. Tanrılar bir kenara konmuştur. Ama onların yerini güçlü insan ya da gruplar, Bilge Zion İhtiyarları, tekelciler, kapitalistler ya da emperyalistler gibi kötülükleri bütün çektiğimiz cefalardan sorumlu olan, sinsi baskı grupları almıştır.

Hiç fesatlık yapılmadığını söylemek istemiyorum. Aksine, fesatlıklar tipik toplum olgularıdırlar. Örneğin, fesatlık kuramına inanan insanlar iktidara geldikleri zaman önem kazanırlar. Ve fesatlık kuramını kabûl edip mevcut olmayan fesatçılara karşı, karşı-fesatlık tedbirlerine girişmeleri en muhtemel olanlar da yeryüzünde bir cennet yaratabileceklerine içtenlikle inananlardır. Çünkü, cenneti yaratmada uğradıkları başarısızlığın tek açıklaması, cehennemi kayırmakta çıkarı olan şeytanın kötü niyetidir. Fesatlıkların yapıldığı itiraf olunmalıdır. Ama yapılmalarına rağmen fesatlık kuramını haksız çıkaran hayret verici gerçek şudur ki, sonunda bu fesatlıkların pek azı amaçlarına varırlar. *Fesatçıların fesatlıklarının sonunu getirdikleri pek enderdir.*

Bu niye böyledir? Niye başarırlar, amaçlardan bu kadar farklı olurlar? Çünkü toplum hayatında, fesatlık söz konusu olsun olmasın, durum çoğu kez budur. Toplum hayatı yalnız muhalif gruplar arasındaki bir güç gösterisi değildir, az çok esnek ya da gevrek bir kurumlar ve gelenekler ortamı içinde yürütülen ve –bilinçli karşı koymalar bir yana– bu yapıda birçok önceden kestirilemeyen, bazısının da kestirilmesi belki mümkün bile olmayan tepkilerin ortaya çıkmasına yol açan bir harekettir.

Bana öyle geliyor ki, bu tepkileri incelemek ve onları mümkün olduğu kadar önceden kestirmeye çalışmak, toplum bilimlerinin başlıca görevidir. Bu niyete dayanan insan hareketlerinin toplumsal tepkilerini, daha önce de işaret edildiği gibi, önemleri gerek fesatçılık kuramı, gerekse ruhbilimsicilik tarafından küçümsenen toplumsal tepkileri incelemek de görevidir. Tam da tasarlandığı gibi yürüyen bir hareket, toplum-bilim açısından ortaya bir sorun koymaz. –Belki bu hâlde niçin beklenmedik toplum tepkilerinin ortaya çıkmadığını açıklamak dışında–. Hareketlerimizin niyete dayanmayan sonuçları fikrini açıklamak için, en ilkel ekonomik hareketlerden biri iyi bir örnek olabilir. Bir insan, âcilen bir ev satın almak için piyasaya çıkarsa ev fiyatlarını arttırma amacında olmadığını kuvvetle tahmin edebiliriz. Ama ev "alıcısı olarak piyasaya çıkması gerçeği ev fiyatlarının artmasına" yol açma eğilimindedir. Satıcı için de buna benzer şeyler söylenebilir. Ya da pek farklı bir alandan örnek alırsak, eğer bir insan hayatını sigorta ettirirse, amacının bazı insanların sigorta şirketlerinin hisselerini almaya teşvik etmek olması çok az olasıdır. Ama ne olursa olsun, böyle yapmış olur. Buradan açıkça görüyoruz ki, hareketlerimizin bütün sonuçları, niyete dayanan sonuçlar değildirler; bundan dolayı da her türlü sonucun, hatta başta niyete dayanmazmış gibi görünen sonuçların bile, bu sonuca varmakta çıkarları olan insanların niyetli hareketlerinin sonucu olduğunu öne sürmek demek olan fesatçılık kuramı doğru olamaz.

Verilen bu örnekler, fesatçılık kuramını çürüttükleri kadar kolaylıkla ruhbilimsiciliği çürütmemektedirler, çünkü sözü edilen tepkiyi açıklayan şeyin satıcıların piyasada bir alıcı olduğunu *bilmeleri* ve daha yüksek bir fiyat alma *umutları* olduğu, –yani ruhbilimsel faktörler oldukları– öne sürülebilir. Bu, pekâlâ doğrudur tabiî; ama unutulmamalıdır ki, bu bilgi ve umut insan doğasının sonul verileri olmayıp, kendi paylarına toplumsal duruma –piyasa durumuna– dayanarak açıklanabilirler.

Bu toplumsal durumu dürtülere ve "insan doğası"nın genel kurallarına indirgemek mümkün değildir. Gerçekten de propagandaya kanabilmemiz gibi bazı "insan doğası nitelikleri" bazen sözü edilen ekonomik davranıştan sapmalar olmasına yol açabilir. Bundan başka toplumsal durum tasarlanandan farklı ise, alıcının, alma fiili ile o nesnenin ucuzlamasına dolaylı olarak yol açması da mümkündür; örneğin, kitle üretimini daha kârlı hâle getirmek yoluyla. Ve her ne kadar bu etki alıcı olarak onun çıkarına hizmet etse de, söz konusu etki aynı derecede niyete bağlı olmaksızın ve tümüyle benzer koşullar altında meydana gelmiş olabilir. Bu kadar açık farklı istenmeyen ya da niyetten bağımsız olarak meydana gelen tepkilere yol açabilen toplumsal durumların Mill'in dediği gibi, "toplum bilimlerine insan doğasındaki temelleri gösterilmemiş olan hiçbir genelleme sokmamak şarttır"[12] önyargısına bağlı kalmayan bir toplum-bilimi tarafından incelenmesi gerektiği açıktır. Bunların özerk bir toplum bilimi tarafından incelenmeleri gerekir.

Ruhbilimsiciliğe karşı öne sürdüğümüz bu düşünceyi sürdürerek, davranışlarımızı çok geniş çapta içlerinde meydana geldikleri ortama dayanarak açıklamanın

mümkün olduğunu öne sürebiliriz. Tabiî hiçbir zaman sonuna dek içlerinde meydana geldikleri ortama dayanarak açıklamak mümkün değildir; bir adamın sokağı geçerken bir otomobilden kaçınmak için yapacağı hareketin açıklanması ortamı aşar ve dürtülerini, bir kendini koruma "içgüdüsü"nü ya da kendini acıdan koruma isteğini vb. gösterebilir. Ne var ki, hareketlerinin *durumun mantığı* diyebileceğimiz şey tarafından ayrıntılı olarak belirlenmesi yanında, açıklamanın bu "ruhbilimsel" yanı pek önemsiz kalır, çoğu kez; kaldı ki durumun betiminde ruhbilimsel öğelerin tümünü saymak da, imkânsızdır. Durumların çözümlenmesi, durumun mantığı, toplum bilimlerinde olduğu kadar toplum hayatında da pek önemli bir rol oynar. Gerçekten de ekonomik incelemenin yöntemi budur. Ekonomi dışında bir örnek olarak, güç siyasasının hareketlerini olduğu kadar bazı siyasal kurumların işleyişlerini de açıklamakta kullandığımız "güç mantığı"ndan[13] söz edebilirim. Toplum bilimlerine durum mantığını uygulama yöntemi "insan doğası"nın ussal –ya da aksi– nitelikte olduğunu öne süren ruhbilimsel bir varsayıma dayanmaz. Tam tersine, ussal ya da usa aykırı davranışlardan söz ettiğimiz zaman, durumun mantığına uygun olan ya da olmayan davranışları kastederiz. Gerçekten de bir davranışın ruhbilim açısından –ussal ya da usa aykırı– dürtülere dayanılarak açıklanması, –Max Weber'in de işaret ettiği gibi–[14] söz konusu durumda neyin ussal sayılacağı hakkında daha önceden bir fikir edinmiş olduğumuzu varsayar.

Ruhbilimsiciliğe karşı öne sürdüğüm düşünceler yanlış anlaşılmamalıdır.[15] Tabiî bunların amacı, ruhbilim çalışmalarının ve bulgularının toplum bilimcisi açısından az önemli olduklarını göstermek değildir. Daha çok ruhbilimin –bireyi konu alan ruhbilimin– toplum bilimlerinin temeli olmasa da, toplum bilimlerinden biri olduğunu öne sürmek amacını güderler. Hiç kimse güç açlığı ve çoğu zaman ona bağlı olarak ortaya çıkan türlü nörotik hâller gibi ruhbilimsel gerçeklerin siyasa bilimi açısından pek önemli olduklarını inkâr edemez. Ne var ki, "güç açlığı" kavramı hiç kuşkusuz ruhbilimsel olduğu kadar da toplumsal bir kavramdır: Unutmamamız gerekir ki, bu açlığın, örneğin ilk çocuklukta ortaya çıkışını incelediğimiz zaman onu belli bir toplum kurumu içinde, örneğin modern aile kurumu içinde incelemiş oluruz. –Herhâlde Eskimo ailesinde epey farklı olgular ortaya çıkardı–. Toplum-bilim açısından mânidar olan ve âcil siyasal ve kurumsal sorunların ortaya çıkmasına yol açan bir başka ruhbilim gerçeği de, birçok kişi için –özellikle, belki de ontogenetik ve filogenetik gelişmeler arasında bir paralellikten dolayı, bir kabile ya da "Amerikan Kızılderilisi" devresinden geçmek zorundaymışlar gibi görünen gençler için– bir kabilenin ya da kabileye yakın bir "topluluk"un kanatları altında yaşamanın duygusal bir gereksinme olmasıdır. Benim ruhbilimsiciliğe yönelttiğim saldırının her türlü ruhbilimsel düşünce için geçerli olmadığını, Bölüm 10'da, kısmen bu gereksinmenin doyurulmamasının sonucu olan, "uygarlığın yükü" kavramını kullanmış olmam da gösterir. Bu kavram belli birtakım sıkıntı duygularına değinir, onun için de ruhbilimsel bir kavramdır. Ama

aynı zamanda toplum bilimsel bir kavramdır da; çünkü bu duyguları yalnız rahatsız edici ve sıkıntı verici olarak nitelemekle kalmaz, onları belli bir toplum durumuna ve açık toplum ile kapalı toplum arasındaki karşıtlığa bağlar. (Heves ya da aşk gibi birçok ruhbilimsel kavramların durumu da buna benzer). Bunun yanında ruhbilimsiciliğin yöntembilimsel bir bireyciliği savunarak ve yöntembilimsel kolektivizme karşı çıkarak gösterdiği üstünlüğü de gözden uzak tutmamamız gerekir; çünkü bu her türlü toplumsal olguların, özellikle de bütün toplum kurumlarının işleyişlerinin, her zaman bireylerinin karar, hareket, tavır vb.lerinden çıkan sonuçlar olarak anlaşılması ve hiçbir zaman "kolektifler"e –yani, devletlere, ırklara, uluslara– dayanan açıklamalarla yetinilmemesi gerektiğini öne süren önemli öğretiye destek kazandırmaktadır. Ruhbilimsiciliğin hatası, toplum bilimleri alanındaki bu yöntembilimsel bireyciliğin bütün toplum olaylarının ve toplumsal düzenliliklerin ruhbilimsel olgu ve düzenliliklere indirgenmesi gerektiği programını da içerdiğini sanmasıdır. Bu varsayımın tehlikesi gördüğümüz gibi, tarihsiciliğe varmasıdır. Temelsiz bir varsayım olduğunu ise gerek davranışlarımızın niyete dayanmayan tepkilerini araştıran bir kuramın, gerekse toplumsal durumların mantığı olarak nitelediğim bir kuramın gerekli olmasından anlaşılmaktadır.

Marx'ın toplum sorunlarının "insan doğası" sorunlarına indirgenemeyecekleri yolundaki görüşünü geliştirip savunurken gerçekte Marx tarafından öne sürülen iddiaların ötesine geçtim. Marx ne "ruhbilimsicilik"ten söz etmiş, ne de onu sistemli bir şekilde eleştirmiştir; bu bölümün başında aktarılan vecizeyi söylerken de Mill'i düşünmüyordu. Bu vecize daha çok Hegelci "idealizm"e yöneltilmiştir. Ne var ki, toplumun ruhbilimsel yapısı sorunu söz konusu olduğu oranda, Mill'in ruhbilimsiciliğinin Marx tarafından eleştirilen idealist kuramla çakıştığı öne sürülebilir.[16] Oysa aslında Marx'ın bu bölümde açıklanan görüşü öne sürmesine yol açan şey, Hegelciliğin öğelerinden biri, yani Hegel'in Platoncu kolektivizmi, devlet ve ulusun her şeyini ona borçlu olan bireyden daha "gerçek" olduğunu öne süren kuramıydı. (Bu da, insanın bazen saçma sapan bir felsefe kuramından bile değerli bir fikir alabileceği gerçeğinin iyi bir örneğidir). Buna göre, tarih açısından Marx, Hegel'in toplumun bireyden üstün olduğunu öne süren bazı fikirlerini almış ve bunları Hegel'in başka fikirlerini eleştirmekte kullanmıştır. Ne var ki, ben, Mill'i Hegel'den daha tartışılmaya değer bir adam saydığım için, Marx'ın fikirlerinin tarihine bağlı kalmayarak, onları Mill'e yöneltilmiş bir eleştiri olarak ele almaya çalıştım.

15

EKONOMİK TARİHSİCİLİK

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

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

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

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

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

I

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

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

rarıdır bu). Ama, Marx'ın, 18. Yüzyıl maddecilerinin etkisi altında kalmış olmasına ve öğretilerinin birçoklarına uygun olarak kendine maddeci demiş olmasına rağmen, bu anlamda bir maddeci olduğu bile öne sürülemez. Çünkü, yazılarında maddeci olarak yorumlanamayacak olan birçok bölümler vardır. Bana öyle geliyor ki, işin doğrusu onun felsefe konularıyla pek ilgilenmediği –örneğin, Engels ya da Lenin'den çok daha az ilgilendiği– ve daha çok sorunun, toplum-bilimsel ve yöntembilimsel yanları ile ilgilendiğiydi.

Kapital'de[6] Marx'ın, "Hegel'in yazılarında diyalektik baş aşağı durur; onu tekrar olduğu durumuna getirmek gerekir" dediği, iyi bilinen bir bölüm vardır. Bu bölümün ne demek istediği ortadadır. Marx, "kafa"nın, yani insan düşüncesinin insan hayatının temeli olmayıp, fizik temel üzerine kurulmuş bir tür üstyapı olduğunu göstermek istiyordu. Şu satırlarda da buna benzer bir eğilim dile getirilmektedir: "İdeal olan maddesel olanın insan kafasında evirilip çevrildikten sonraki hâlidir." Ama bu satırların radikal bir maddeciliği dile getirmedikleri, belki yeteri kadar anlaşılmamıştır; bu satırlar daha çok bir akıl ve beden ikiciliğine işaret etmektedirler. Bu, tâbiri câizse, uygulamacı bir ikiciliktir. Her ne kadar kuramda Marx için akıl olsa olsa maddenin başka bir biçimi –ya da belki görünümü veya yan olgusu (epi-fenomen)– imiş gibi dururşa da, uygulamada maddenin *başka* bir biçimi olmasından ötürü, maddeden farklıdır. Aktarılan satırlar gösteriyorlar ki, her ne kadar ayaklarımızın maddesel dünyanın sağlam zeminine basar durumda kalmaları gerekirse de, kafalarımız –ki Marx, insan kafasına çok saygı duyardı– düşünceler veya fikirlerle ilgilidirler. Benim kanımca bu ikicilik göz önünde tutulmazsa Marksçılık ve etkileri gerektiği gibi anlaşılamaz.

Marx özgürlüğe, gerçek özgürlüğe âşıktı. –Hegel'in "gerçek özgürlüğü"ne değil–. Ve benim görebildiğim kadarıyla, ancak ruhsal varlıklar olarak özgür olabileceğimize inandığı oranda, Hegel'in, ruh ile özgürlüğü eşit sayan, ünlü görüşüne de katılmaktaydı. Aynı zamanda –pratik bir ikici olarak– hem ruh hem de bedenden meydana geldiğimizi, gerçekçi bir biçimde de bedenin bu iki öğeden daha temellisi olduğunu görüyordu. Hegel'e karşı çıkması ve Hegel'in sorunu baş aşağı ettiğini öne sürmesi bundandır. Ama maddî evrenin ve gereksinmelerinin temelde olduklarını kabûl etmekle birlikte, maddî gereksinmelerine bağlı bir topluma verdiği ad ile "gereksinmelerin cenneti"ne karşı bir sevgi duymuyordu. Ruhsal evrene, "özgürlük cenneti"ne ve "insan doğası"nın ruhsal yanına her Hıristiyan ikicisi kadar değer veriyordu; ve hatta yazılarında maddî olana karşı nefret ve hor görme duyguları beslediğinin emareleri bile vardır. Aşağıda söylenenler, Marx'ın görüşlerinin bu şekilde yorumlanmasının kendi yazılarına başvurarak da desteklenebileceğini gösterebilir.

Kapital'in üçüncü cildindeki bir yerde[7] Marx, toplum hayatının maddesel, özellikle de üretim ve tüketime dayanan ekonomik yönünü, pek yerinde olarak insan metabolizmasının, yani doğa ile yapılan madde alışverişinin bir uzantısı olarak

betimlemektedir. Özgürlüğümüzün her zaman bu metabolizmanın gereksinmeleri ile sınırlanmış olacağını açıkça söylemektedir. Bizi daha özgür kılmak yolunda yapılabilecek şeyin, "bu metabolizmayı mümkün olduğu kadar ussal bir şekilde... en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun, en onurlu koşullar altında yönetmek"ten ibaret olduğunu söylemekte, "ama" diye devam etmektedir, "o hâlâ gereksinmenin cenneti olarak kalmakta devam edecektir. Kendi kendilerinin erekleri olan insan etkinlikleri, ancak onun dışında ve ötesinde gelişmeye başlayabilirler. Gerçek özgürlük cenneti ancak böyle gerçekleşebilir. Ne var ki, bu gelişme de temelinde gereksinme olmadan meydana gelemez." Bundan hemen önce de, Marx şöyle demektedir: "Özgürlük cenneti ancak zorunluluklar ve dış amaçların zoruyla yürütülen angaryanın sona erdiği yerde başlar; bundan dolayı da, pek doğal olarak, maddî üretim alanının dışında kalır." Ve bütün bölümü tek amacının eşit olarak bütün insanlara maddeci olmayan özgürlük cennetinin kapılarını açmak olduğunu gösteren pratik bir sonuca vararak kapatıyor: "Temel önkoşul, işgününün kısaltılmasıdır."

Benim kanımca, bu satırlar Marx'ın pratik hayat görüşünün ikiciliği dediğim şeyi kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde kanıtlıyor. Hegel ile birlikte o da tarihsel gelişmenin amacının özgürlük olduğunu düşünüyor. Hegel ile birlikte o da özgürlük evrenini insanın zihnî hayatı ile özdeşleştiriyor. Ama o, bizim salt ruhsal yaratıklar olmadığımızı; tam olarak özgür olmadığımızı, hiçbir zaman kendimizi metabolizmamızın gereksinmelerinden ve öyleyse üretim çabalarından kurtaramayacağımız için de hiçbir zaman büsbütün özgür olamayacağımızı kavramıştır. Başarabileceğimiz şey, yorucu ve insan onuruna yakışmayan iş koşullarını düzeltmek, onları daha çok insana yaraşır hâle getirmek, eşitleştirmek ve *angaryayı öyle bir raddeye indirmektir ki, hepimiz hayatımızın bir bölümünde özgür olabilelim.* Bence, Marx'ın hayat görüşünün, aynı zamanda bana öyle geliyor ki, öğretilerinin en etkili olmuş olanı olması bakımından yazılarının da, merkezî fikri budur.

Şimdi bu görüş ile yukarıda –Bölüm 13'te– ele alınan yöntembilimsel belirimciliği birleştirmemiz gerekiyor. Bu öğretiye göre, toplumun bilim açısından incelenmesi ve bilime dayanan tarihi öndeyiler yapılması, ancak toplum geçmişi tarafından belirlenmiş olduğu ölçüde mümkündür. Ama bu da bilimin ancak gerekirlilik evrenini ele alabileceği anlamına gelir. Eğer insanların tümüyle özgür olmaları mümkün olsaydı, o zaman tarihsel kehanetin, onunla birlikte de toplum biliminin sonu gelirdi. "Özgür" ruhsal etkenlik mevcut olsaydı, her zaman nedenler, belirleyiciler aramak zorunda olan bilimin alanı dışında kalırdı. Bundan dolayı, bilim zihin hayatımızı, ancak düşünce ve fikirlerimizin "gerekirlilik cenneti" tarafından, hayatımızın maddî, özellikle de ekonomik yönü tarafında, metabolizmamız tarafından belirlendiği, nedenlendiği ya da gerekli kılındığı oranda ele alabilir. Düşünce ve fikirler ancak bir yandan ortaya çıkmalarına yol açan maddî koşulları, yani onları ortaya atan insanların yaşadıkları hayatın ekonomik koşullarını, diğer

taraftan da benimsenmeleri sürecinin içinde gerçekleştiği maddî koşulları, yani onları kabûl eden kişilerin hayatlarının ekonomik koşullarını ele almakla bilimsel bir şekilde incelenebilirler. Bundan dolayı, bilim ya da nedensellik açısından düşünce ve fikirlerin "ekonomik koşullar temeli üzerine kurulmuş üstyapılar" olarak ele alınmaları gerekir. Marx, Hegel'e karşı olarak, tarihi, fikirler tarihini bile anlamak için insanla çevresi, maddî evren arasındaki ilişkilerini, yani insanın ekonomik hayatının gelişmesini anlamak gerektiği kanısındaydı. Bundan dolayı tarihsiciliğin Marksçı türüne, Hegel'in idealizmine ve Mill'in ruhbilimsiciliğine karşılık, *ekonmisicilik* diyebiliriz. Ne var ki, Marx'ın ekonomiciliğini, insanın ussal hayatına karşı küçültücü bir tavır takınan maddecilik ile özleştirmek, onu tamamen yanlış anlamak demektir. Marx'ın "özgürlük cenneti" tasarısı, insanların maddî doğalarından kısmen, fakat eşit olarak kurtarılmalarını öngören tasarısı, daha çok idealist olarak nitelendirilebilir.

Bu açıdan bakılınca Marx'ın hayat görüşünün pekâlâ tutarlı olduğu görülüyor; ve bana öyle geliyor ki, insan etkenliklerini kısmen belirimci ve kısmen özgürlükçü bir açıdan görmesinden dolayı yazılarında ortaya çıkan görünürdeki çelişme ve güçlükler ortadan kalkıyor.

II

Marx'ın ikiciliği dediğim şeyin ve bilimsel belirimciliğinin tarih görüşünü nasıl etkilediği ortadadır. Ona göre, toplum bilimlerinin tümüne eşit olan bilimsel tarih insanın doğa ile yaptığı madde alışverişinin hangi yasalara göre gerçekleştiğini araştırmak zorundadır. Bu tarihin ana görevi, üretim koşullarının gelişmelerini açıklamak olmalıdır. Toplum ilişkileri ancak üretim süreçleri ile ilgili oldukları, – onu etkiledikleri ya da ondan etkilendikleri– ölçüde, tarih ve bilimsel bir önem kazanırlar. "Uygar adam da tıpkı vahşiler gibi gereksinmelerini doyurmak, hayatta kalabilmek ve çoğalmak için doğa ile çekişmek zorundadır; ve her türlü toplum içinde ve mümkün olan bütün üretim sistemleri içinde böyle yapmaya devam etmesi gerekir. Bu gerekirlilik cenneti geliştikçe genişler, insan gereksinmelerinin alanı da genişler. Ama aynı zamanda bu gereksinmeleri karşılayan üretim güçleri de genişler."[8] Marx'ın insan tarihi görüşü, kısaca budur.

Engels de buna benzer görüşler öne sürmektedir. Engels'e göre, modern üretim yöntemlerinin gelişmesi, "ilk kez olarak ... toplumun her üyesine ... yalnızca maddî hayatın idamesi için yeterli olmakla kalmayıp, üstelik ... fiziksel ve zihinsel yeteneklerini de geliştirmesine imkân verecek" bir ortam hazırlamıştır.[9] Özgürlük, yani bedenin bağlarından sıyrılmak, bu sayede mümkün olmaktadır. "Bu noktada ... insan nihâyet kendini hayvanlar âleminden sıyırır... hayvansal var oluşu arkada bırakıp gerçekten insanî olan koşullar altına girer." İnsan tam da ekonominin sultası altında olduğu sürece boyunduruğa vurulmuş durumdadır; "ürünün üretici

üzerinde egemen olması sona erince ... insan, ilk kez olarak, kendi toplumsal ortamının efendisi olmak yoluyla doğanın bilinçli ve gerçek efendisi olur.... Ancak o zamandır ki insan, sonuna kadar bilinçli olarak, kendi tarihinin yapıcısı olacaktır... Bu, insanlığın gereksinme evreninden özgürlük evrenine sıçramasıdır."

Şimdi yine Marx'ın tarihsicilik türü ile Mill'inkini karşılaştırırsak, Marx'ın ekonomisiciliğinin Mill'in ruhbilimsiciliği için öldürücü olduğunu gördüğümüz güçlüğü kolayca çözebileceğini görürüz. Bunu söylerken, toplumun ruhbilim açısından açıklanabilecek bir başlangıcı olduğu öğretisini –toplumsal sözleşme kuramının ruhbilimsici türü olarak nitelediğim öğretiyi– düşünüyorum. Marx'ın tarihsiciliğinde bu fikre tekabül eden bir fikir yoktur. Ruhbilimin önceliği yerine ekonominin önceliğini koymak benzer bir güçlük yaratmamaktadır, çünkü "ekonomi", insanın metabolizmasını, doğa ile madde alışverişini, içine almaktadır. Bu metabolizmanın her zaman, insan öncesi devirlerde bile, toplumsal olarak örgütlenmiş mi olduğu, yoksa bir zamanlar bu görevin tamamen bireye mi bağlı olduğu sorunu cevapsız bırakılabilir. Toplum biliminin Marx'ın çoğu zaman "üretim koşulları" dediği ekonomik koşulların gelişmesinin tarihi ile çakışması gerektiğinden başka bir şey varsayılmamaktadır.

Parantez içinde işaret edilebilir ki, Marksçı "üretim" terimi geniş anlamda, dağıtımı ve tüketimi de içine alacak biçimde, ekonomik sürecin tümünü kapsaması niyetiyle kullanılmıştır. Ama dağıtım ve tüketim, Marx'ın ve Marksçıların ilgisini görmedi. Onların başlıca ilgisi, dar anlamda üretime yönelik kaldı. Bu da bön tarihi-sosyal tavrın, bilimin nedenleri araması, insan yapısı şeyler alanında bile, "Onu kim kullanacak?" ve "Niçin yapılmıştır" soruları yerine, "Onu kim yapmıştır?" ve "Neden yapılmıştır?" sorularını sorması gerektiği hakkındaki inancın başka bir örneğinden ibarettir.

III

Şimdi, Marx'ın "tarihsel maddeciliği"ni ya da şimdiye dek anlatıldığı kadarını eleştirmeye ve incelemeye geçersek, onda iki ayrı cephe ayırdedebiliriz. Bunların ilki tarihsiciliktir, toplum bilimlerinin alanının tarihsel ya da gelişimsel yöntem, özellikle de tarihi kehanet ile çakıştığı iddiasıdır. İkincisi ekonomisiciliktir, –ya da "maddecilik"tir– yani, toplumun ekonomik örgütünün, doğa ile yaptığımız madde alışverişinin örgütlenme biçiminin, bütün kurumlar özellikle de onların tarihsel gelişmeleri için belirleyici etken durumunda olduğu iddiasıdır. Bana öyle geliyor ki, buradaki "temel" sözünü günlük bulanık anlamında aldığımız ve ona çok önem vermediğimiz sürece bu iddia pekâlâ yerindedir. Başka bir deyişle, kurumsal olsun, tarihsel olsun hemen bütün toplumsal incelemelerin, toplumun "ekonomik koşulları"nı göz önüne alarak yürütülmekten kârlı çıkacakları kuşkusuzdur. Matematik gibi soyut bir bilimin tarihi bile bunun ayrıcası değildir.[10] Bu anlamda

Marx'ın ekonomisiciliğinin toplum-bilim yöntemlerinde çok önemli bir ilerleme getirdiği öne sürülebilir.

Ama, daha önce de dediğim gibi, "temel" sözünü pek fazla ciddîye almamamız gerekir. Marx'ın kendisi hiç şüphesiz onu fazla ciddîye alıyordu. Hegelci olarak yetişmiş olmasından ötürü, eski "gerçeklik" ve "görünüm" ayrımının ve buna karşılık "esaslı" olanla "arızî" olan arasındaki ayrımın etkisi altında kalmıştı. Kendisi, Hegel'den –ve Kant'tan– üstün olan tarafının "gerçekliği" maddî evren ile,[11] –bu arada insanın metabolizması ile–, "görünümü" ise düşünce ve fikirler evreni ile özdeşleştirmesi olduğunu düşünmek eğilimindeydi. Buna göre, bütün düşünce ve fikirlerin temeldeki gerçekliğe, yani ekonomik koşullara, indirgenerek açıklanmaları gerekiyordu. Bu felsefî görüş, özcülüğün herhangi bir biçiminden daha iyi değildir.[12] Ve yöntem alanındaki beklenmedik etkileri ekonomisicilik üzerinde gereğinden çok ısrar etmek olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü, *her ne kadar Marx'ın ekonomisiciliğine gereğinden fazla önem vermek hemen imkânsız ise de, belli bir durumda ekonomik koşulların payını fazlaca önemsemek pek kolaydır.* Ekonomik koşullar hakkında bir şeyler bilmek, örneğin matematik tarihinin sorunlarının araştırılmasına epeyce yardımcı olabilir, ama matematik sorunlarının kendileri hakkında bir şeyler bilmek, bu amacı gerçekleştirmek için çok daha önemlidir; ve hatta ekonomik koşullar hakkında hiçbir şey bilmeden de matematik sorunlarının iyi bir tarihini yazmak mümkündür. (Benim kanımca, bilimlerin "ekonomik koşulları" ya da "toplumsal ilişkileri" gibi konuları çok kolayca tadı kaçabilen ve yozlaşıp sudan doğruluklar hâline gelebilen konulardır).

Ne var ki bu ekonomisicilik üzerinde fazlaca ısrar etmenin küçük bir tehlikesidir. Bu görüş, çoğu kez geniş kapsamlı bir şekilde bütün toplumsal gelişmelerin ekonomik koşullardaki gelişmelere, özellikle de fiziksel üretim araçlarının gelişmesine bağlı olduğunu öne süren öğreti olarak yorumlanır. Ama bu öğretinin yanlış olduğu ortadadır. Fikirler ile ekonomik koşullar arasında tek-taraflı bir belirleme bağıntısı değil, karşılıklı bir dayanışma bağıntısı vardır. Hatta fikirlerin, bilgimizi meydana getiren fikirlerin, şu örnekten de görülebileceği gibi, karmaşık üretim araçlarımızdan daha temel durumda oldukları bile öne sürülebilir. Bir gün bütün ekonomik sistemimizin, bu arada bütün makinelerin ve toplumsal örgütün yok olduğunu, ama teknik ve bilimsel bilgilerimizin bâkî kaldıklarını düşünün. Bu durumda ekonomik örgütün kısa zamanda tekrar kurulacağı düşünülebilir. –Daha küçük çapta ve birçok insan açlıktan öldükten sonra–. Ama bir de maddî şeylerin bâkî kalmasına rağmen, bu konulardaki *bütün bilgilerin* ortadan kalkması hâlini düşünün. Bu durum vahşî bir kabilenin endüstrileşmiş, fakat boş bir şehre yerleşmesi hâlinde ortaya çıkacak durum olurdu. Uygarlığın bütün maddî kalıntılarının kısa zamanda ortadan kalkmasına yol açardı.

Garip bir tezâhür olarak, bizzat Marksçılığın tarihi, bu aşırı ekonomisiciliği yalanlayan bir örnek vermektedir. Marx'ın, "Dünya işçileri, birleşiniz" *fikri*, Rus dev-

riminin arifesine dek pek önemli olmuş, hatta ekonomik koşulları bile etkilemiştir. Ama devrimden sonra durum çok zorlaştı, çünkü Lenin'in de itiraf ettiği gibi, bundan başka yapıcı fikir yoktu. (Bkz. Bölüm 13). Ondan sonra Lenin, "Sosyalizm işçi sınıfının diktatörlüğü artı en modern elektrik makinelerinin, en geniş çapta tesis edilmesidir" sözleri ile özetlenebilecek bazı fikirler ortaya attı. Dünyanın altıda birinin bütün ekonomik ve maddî yapısını değiştiren gelişmenin temelin de bu fikir vardı. Çok büyük güçlüklere karşı verilen bir savaşta üretim koşullarını değiştirmek, daha doğrusu yoktan var etmek için haddi hesabı olmayan maddî sıkıntılara katlanıldı, haddi hesabı olmayan fedakârlıklar yapıldı. Ve bu gelişmenin yürütücü gücü, bir *fikrin* verdiği coşkuydu. Bu örnek de gösteriyor ki, bazı hâllerde bir fikir bir ülkenin ekonomik koşullarının ürünü olacak yerde, o ekonomik koşullarda bir devrim yapılmasına yol açabilir. Marx'ın terminolojisini kullanarak, onun özgürlük cennetinin gücünü ve gerekirlilik cennetini fethetme şansını küçümsemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Rus devriminin resmî öğretisi ile Marx'ın ekonomik gerçeklik ve onun ideolojik görüntüsü hakkındaki metafizik kuramı arasındaki açık karşıtlık, şu satırlarda en iyi bir şekilde ortaya çıkmaktadır: "Bu türlü devrimleri ele alırken," diyordu Marx, "her zaman kesin bilimsel belirimin alanına giren ekonomik koşullardaki maddî devrim ile hukukî, siyasal, dinî, estetik veya felsefî –başka bir deyişle, ideolojik– görünümleri arasında bir fark gözetmek gerekir."[13] Marx'ın görüşüne göre, hukuk ya da siyasa yoluyla bir değişiklik yapılabileceğini beklemek abestir; bir siyasal devrim ancak bir idareci takımının yerini başka bir idareci takımına bırakmasına, –olsa olsa idareci görevi yapan insanların değişmesine– yol açabilir. Ancak temeldeki özün, ekonomik gerçekliğin evrimidir ki esaslı veya gerçek bir değişiklik meydana getirebilecek, *toplumsal bir devrime* yol açabilecektir. Ve bir siyasal devrim ancak böyle bir toplumsal devrim gerçekleştikten sonra anlamlı olabilir. Ama bu durumda bile siyasal devrim daha önce meydana gelmiş olan asıl veya gerçek değişikliğin dış görünüşünden başka bir şey değildir. Bu kurama uygun olarak Marx, her toplumsal devrimin şu şekilde geliştiğini öne sürüyor: Fiziksel üretim araçları, toplumsal ve hukuksal ilişkilerle çatışmaya başlayıp, onların üstlerine uymayan giysiler gibi, paralanmalarına yol açana dek gelişirler. "Ondan sonra bir toplumsal devrim çağı başlar," diyor Marx "Ekonomik temeldeki değişme ile birlikte bütün üstyapı da az ya da çok süratli olarak değişir... Üstyapıdaki yeni, daha verimli ilişkiler hiçbir zaman var oluş koşulları eski toplumun içinde hazırlanmadan ortaya çıkmazlar." Bana öyle geliyor ki, bu ifadeye bakılırsa, Rus devrimini Marx tarafından geleceği haber verilen devrim ile özdeşleştirmek imkânsızdır; gerçekten de aralarında benzerlik bile yoktur.[14]

Bu arada Marx'ın dostu şair H. Heine'nin bu konularda çok farklı düşündüğüne işaret edilebilir. "Şunu iyi bilin, kendini beğenmiş eylem adamları," demektedir, "siz, çoğu kez en alçakgönüllü bir ünsüzlük içinde, sizi kaçınılmaz görevlerinize

atamış olan düşünce adamlarının bilinçsiz araçlarından başka bir şey değilsiniz. Maximilian Robespierre olsa olsa Jean-Jacques Rousseau'nun eliydi...»[15] (Belki Marx ile Lenin arasındaki ilişki hakkında da buna benzer bir şey söylenebilir). Görüyoruz ki Heine, Marx'ın terminolojisine göre, bir idealistti ve idealist tarih yorumunu, Marx'ın ekonomiciliğini haklı çıkarmak için sık sık örnek gösterdiği, gerçekten de –özellikle Rus Devrimi ile karşılaştırılırsa– bu öğretiye pekâlâ uyar gibi görünen Fransız devrimine uyguluyordu. Ne var ki, bu sapkınlığa rağmen Heine, Marx'ın dostu olarak kaldı;[16] çünkü o günlerde açık toplum uğruna savaşanlar arasında sapkınlıktan dolayı aforoz edilmek pek olağan değildi ve hoşgörü hoşgörülürdü.

Kuşkusuz, benim Marx'ın "tarihi maddeciliğine yönelttiğim eleştiri, Hegelci "idealizm"i Marksçı "maddeciliğe" tercih ettiğim şeklinde, yorumlanmamalıdır; umarım bu idealizm-materyalizm çatışmasında Marx'ın tarafını tuttuğumu açıkça belirtmişimdir. Göstermek istediğim şey, Marx'ın "maddeci tarih yorumu"nun ne kadar değerli olursa olsun, pek ciddîye alınmaması, onun olsa olsa olayları ekonomik arka plânları ile birlikte ele almamızı öğütleyen pek değerli bir öneri sayılması, gerektiğidir.

16

SINIFLAR

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

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

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

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

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

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

belli bir toplum sistemi karşılık gelir ve bir tarih devresini en niteleyen şey de, toplum düzenindeki sınıf yapısıdır; "feodalizm"den, "kapitalizm"den vb. söz etmemiz bundandır. "El değirmeni," demektedir Marx,[3] "içinde derebeyi olan bir toplumun ortaya çıkmasına yol açar; buhar değirmeni ise içinde endüstri kapitalisti olan bir toplumun ortaya çıkmasına." Toplum düzenini niteleyen sınıf ilişkileri, bireyin iradesinden bağımsızdır. Buna göre, toplum düzeni bireylerin içinde kısılıp ezildikleri koca bir makineye benzemektedir. "Var oluş araçlarının toplum tarafından üretilmesinde," diyor Marx,[4] "insanlar iradelerinden bağımsız olan belli ve kaçınılmaz ilişkilere girerler. Bu üretim ilişkileri o toplumun maddî üretim araçlarının gelişme devresine karşılıktırlar. Bu üretim ilişkilerinin tümünün düzeni toplumun ekonomik yapısını meydana getirir." – yani, toplum düzenini.

Her ne kadar kendine özgü bir mantığı varsa da, bu toplum düzeni akla uygun olarak değil, kör bir şekilde gelişir. Onun dişlerine takılanlar da çoğu kez neredeyse kördürler, hareketlerinin en önemli sonuçlarından bazılarını bile önceden kestirememektedirler. Bir kişi, birçok kişinin bol miktarda mevcut olan bir nesneyi elde etmelerini imkânsız kılabilir; o nesneden az bir miktar satın alıp kritik bir anda fiyatların biraz artmasına yol açabilir. Bir başkası gönlünün yüceliğinden servetini dağıtabilir, ama böylece sınıf çekişmesinin yavaşlamasına yol açarak baskı altında yaşayanların kurtuluşlarının gecikmesine yol açabilir. Hareketlerimizin beklenmedik uzak toplumsal sonuçlarını öngörmek imkânsız olduğundan, hepimiz ağın içine takılmış olduğumuz için, bu düzenle başa çıkmayı ciddî olarak umut edemeyiz. Besbelli onu dışarıdan etkileyemeyiz; ama kör olduğumuz için onu içerden düzeltmek üzere plânlar da yapamayız. Toplum mühendisliği imkânsız, bundan dolayı da bir toplum teknolojisi yararsızdır. Toplum düzenine kendi çıkarlarımızı zorla kabûl ettiremeyiz; bunun yerine toplum düzeni çıkarımız olduğuna *inanmak* zorunda kaldığımız şeyleri bize zorla kabûl ettirir. Bunu bizi sınıf çıkarlarımıza uygun olarak hareket etmeye zorlayarak yapar. Toplum düzeninin adâletsizliğinin, ahlâka aykırılığının, suçunu bireye, hatta "kapitalist" ya da "burjuva" bireye yüklemek boşunadır, çünkü kapitalisti davrandığı gibi davranmaya zorlayan toplum düzeninin kendisidir. Ve durumun insanları düzeltmekle düzeleceğini ummak da boşunadır; insanlar ancak içinde yaşadıkları toplum düzeni düzelince düzeleceklerdir. "Kapitalist," diyor Marx *Kapital*'inde,[5] "ancak sermâyenin kişileşmesi olduğu oranda tarihi bir rol oynar... Ama tam da bu oranda amacı, yarayışlı nesnelere sâhip olmak ve onların tadını çıkartmak değil," –asıl tarihi görevi– "ticaret metalarının üretimini arttırmaktır." "Gözü dönmüş bir biçimde değerin arttırılmasına yönelmiş olduğundan insanları acımasızca üretim uğruna üretim yapmaya zorlar... Cimri ile ortak olarak onda da servet tutkusu vardır. Ne var ki cimride bir türlü illet olan şey, kapitalistte yalnızca yürütücü bir dişlisi olduğu toplum düzeninin bir sonucudur... Kapitalizm, her kapitalist bireyi kapitalist üretimin kendine özgü yasalarına, zorlayıcı ve dışsal olan yasalarına bağlar. Rekabet onu durmak dinlenmek bilmeksizin sermâyesini, korumak için, arttırmaya zorlar."

Marx'a göre, toplumun bireyin, yönetilen bireyin olduğu kadar, yöneten bireyin de, proleter olduğu kadar kapitalist ya da burjuva bireyin de hareketlerini belirlemesi böylece gerçekleşir. Bu yukarıda adına "toplumsal durumun mantığı" dediğim şeyin bir örneğidir. Kapitalistin bütün davranışları çok büyük ölçüde "onun aracılığı ile bilinç ve irade kazanan sermâyenin fonksiyonlarıdır." Marx'ın, Hegelci üslûbu içinde, dediği gibi.[6] Ama bu da toplum düzeninin onların düşüncelerini, de belirlediği anlamına gelir; çünkü, düşünceler ya da fikirler de kısmen hareket *araçlarıdır*, kısmen de –kamu önünde açıklanırlarsa– önemli bir toplumsal hareket *türüdür*; çünkü bu durumda doğrudan doğruya toplumun öbür üyelerinin hareketlerini etkilemek amacını güderler. Böylece insan düşüncelerini belirlemekle, toplum düzeni, özellikle de bir sınıfın "nesnel çıkarları", üyelerinin öznel zihinlerinde bilince varır. (Daha önce de dediğimiz gibi, Marx burada Hegelci dil ile konuşmaktadır[7]). Bunu gerçekleştiren araçlar, sınıf çıkarları ve aynı sınıfın bireyleri arasındaki rekabettir.

Marx'a göre, toplum mühendisliğinin, bunun sonucu olarak da bir toplum teknolojisinin, niçin imkânsız olduğunu gördük; bunun nedeni, nedensel bağımlılık zincirinin bizi toplum düzenine bağlamasıdır, bunun aksi olacak yerde. Ama her ne kadar toplum düzenini irademizle değiştiremezsek de,[8] işçiler, kadar kapitalistler de onun değişmesine ve sonunda özgürlüğe kavuşmamıza katkıda bulunmak zorundadırlar. İnsanları "üretim uğruna üretim yapmaya zorlayarak",[9] kapitalist, onları "toplumun üretim güçlerini arttırmaya ve temel ilkesi her insan bireyinin tam ve özgür olarak gelişmesini sağlamak olan daha yüksek toplumun maddî temelini ancak sağlayabilecek olan maddî üretim koşullarını yaratmaya" götürür. Böylece, kapitalist sınıfın üyeleri bile, tarih sahnesindeki rollerini oynamak ve sosyalizmin kaçınılmaz gelişini desteklemek zorundadırlar.

İlerde öne sürülecek düşünceler göz önüne alınarak, burada çoğu kez "sınıf bilinci" ve "sınıf bilincine varmış" sözleriyle çevrilen Marksçı terimler hakkında dilsel bir nokta aydınlatılabilir. Bu terimler her şeyden önce yukarıda incelenen sürecin sonucunu, nesnel sınıf durumunun –sınıf kavgasının olduğu kadar sınıf çıkarının da– üyelerinin zihinlerinde bilinç kazandığı, ya da aynı düşünceyi Hegel'e daha az bağlı olan bir dille söylersek, bir sınıfın üyelerinin sınıf durumları hakkında bilinçlendikleri, sürecin sonucunu dile getirirler. Sınıf bilincine varmış olduklarından yalnızca toplumdaki yerlerini değil, aynı zamanda sınıf çıkarlarını da bilirler. Ama bunun dışında ve üstünde, Marx tarafından kullanılan terim çoğu kez çeviride yitirilen bir anlamı da akla getirmektedir. Bu terim, Hegel'in dilinin bir bölümü hâline gelen olağan bir Almanca sözcükten türetilmiştir ve ondan kinayedir. Her ne kadar sözcük sözcük çevirisi "sınıf bilincine varmışlık" olsa da bu, günlük kullanımda bile, daha çok "*kişinin değer ve gücünün bilincine varmış olması*; yani kişinin kendine güvenmesi ve kendisi ile övünmesi, hatta kendisini beğenmesi" anlamına gelir. Buna göre, "sınıf bilincine varmışlık" olarak çevrilen terim,

Almancada yalnız bu anlama değil, daha çok "sınıfını iyice bilip onunla övünmek" ve dayanışma gereksinmesinin bilincine varmış olmaktan dolayı ona bağlı olmak anlamına gelir. Marx'ın ve Marksçıların onu hemen sâdece işçiler için kullanıp "burjuva"lara hemen hiç uygulamamaları bundandır. Sınıf bilincine varmış olan proleter – bu, yalnızca sınıf durumunun farkına varmış olmakla kalmayan, aynı zamanda sınıfı ile övünen, sınıfının tarihi görevini iyice kavramış olan ve onun vereceği yılmayan savaşın daha iyi bir dünya yaratacağına inanan işçidir.

Bunun böyle olacağını nasıl mı bilir? Çünkü sınıf bilincine varmış olduğundan Marksçıdır. Marksçı kuramın kendisi ve onun sosyalizmin geleceği hakkındaki kehaneti, sınıf durumunun "bilinçli hâle gelerek" kendine işçilerin akıllarında yer edindiği tarihsel sürecin ayrılmaz bölümüdür.

II

Marx'ın sınıf kuramına yönelteceğim eleştiri, tarihsicilik üzerindeki ısrarı söz konusu olduğu oranda, geçen bölümde ortaya konmuş olan çizgileri izleyecektir. "Tarihin tümü sınıf kavgalarının tarihinden ibarettir" formülü başka gelişmelerde olduğu kadar güç siyasasında da sınıf kavgasının oynadığı önemli role dikkat etmemiz gerektiğini öne süren bir teklif olarak pek değerlidir; Platon'un sınıf kavgalarının Yunan şehir devletlerinin tarihlerindeki rolü üzerine yaptığı parlak inceleme, sonraları pek ender ele alınmış olduğundan, bu teklif daha da çok değer kazanmaktadır. Ama yine, tabiî, Marx'ın sözlerini "pek de" ciddîye almamalıyız. Sınıfların kendi içlerindeki çatlamalar göz önüne alınırsa, hatta bütün sınıf kavgaları tarihinin bile Marksçı anlamda sınıf kavgası olmadığı ortaya çıkar. Gerçekten de, gerek yöneten, gerekse yönetilen sınıflar arasındaki çıkar ayrılıkları o kadar ileri gitmektedir ki, zenginlerle fakirler arasındaki çatışmanın temel bir önemi olduğunu itiraf etsek bile, Marx'ın sınıflar kuramının tehlikeli bir aşırı-basitleştirme sayılması gerekir. Ortaçağ tarihinin büyük konularından biri, papalar ile imparatorlar arasındaki kavgalar, yönetici sınıf içindeki çatışmanın bir örneğidir. Bu kavgayı sömürenle sömürülen arasındaki bir kavga olarak yorumlamak besbelli imkânsızdır. (Tabiî Marx'ın "sınıf" kavramını bu ve buna benzer durumları da içine alacak şekilde genişletmek ve tarih kavramını Marx'ın öğretisi önemsiz bir biçimde doğru olana, bir totoloji hâline gelene dek daraltmak mümkündür; ama bu da Marksçılığı anlamdan yoksun kılardı).

Marx'ın formülünün tehlikelerinden biri, fazla ciddîye alınması hâlinde, Marksçıların her siyasal çatışmayı sömüren ve sömürülen arasındaki bir çatışma, –ya da "gerçek" sorunu, sınıf çatışmasını örtbas etme çabası– olarak yorumlamalarına götürmesidir. Bunun sonucu olarak, özellikle Almanya'da, Birinci Dünya Savaşı'nı fakir Merkez Güçleri ile tutucu ya da zengin ülkeler ittifakının arasındaki bir savaş olarak yorumlamaya kalkanlar vardı– böyle bir görüş, her türlü saldırganlığı haklı

çıkarmak için kullanılabilecek bir yorumdur. Bu, Marx'ın geniş tarihsici genellemelerinin tehlikelerinden ancak biridir.

Öte yandan endüstri düzeninin kurumlarının işleyişlerini açıklamak için adına "sınıf durumun mantığı" diyebileceğimiz şeyi kullanmaya çalışmış olması, bazı abartmalara ve durumun bazı önemli yanlarının ihmâl edilmiş olmasına rağmen, bana takdire değer görünüyor; hiç olmazsa endüstri düzeninin Marx'ın en çok göz önüne aldığı yüz yıl önceki devrinin, –adına "dizginlenmemiş kapitalizm düzeni" diyeceğim düzenin–[10] toplum-bilim açısından incelenmesi olarak.

17

HUKUK VE TOPLUM DÜZENİ

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

I

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

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

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

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

temel ilkelerinden farkına varmaksızın fedakârlık ettiği, bunun sonucu olarak da sorunun köküne inmediği açıktır).

Marksçı kurama göre, işçi partisinin, parti kendine düşen görevi yapmaya ve yılmadan işçi haklarını sağlamaya çalıştığı sürece, önemli siyasal hatalar yapamayacağına işaret etmek yerinde olacaktır. Çünkü, siyasal hatalar, mevcut sınıf durumunu ve önünde sonunda her şeyin ona bağlı olduğu ekonomik gerçekliği, elle tutulur bir biçimde değiştiremezler.

Bu kuramın başka bir önemli sonucu da, ilkece her tür hükümetin, demokratik hükümetin bile, yönetici sınıfın yönetilenler üzerinde kurduğu bir diktatörlük olmasıdır. "Modern devletin yönetimi," demektedir *Manifesto*,[7] "bütün burjuvazinin ekonomik işlerini yönetmek için kurulmuş bir komiteden ibarettir..." Demokrasi dediğimiz şey, bu kurama göre, belli bir tarihi durumda en elverişli olan sınıf diktatörlüğü biçiminden başka bir şey değildir. (Bu kuram, yukarıda sözü edilen ılımlı kanadın öne sürdüğü sınıf gücü dengesiyle pek uyuşmamaktadır). Ve nasıl, devlet kapitalistler zamanında burjuva diktatörlüğü ise, toplumsal devrimden sonra da başlangıçta bir proleter diktatörlüğü olacaktır. Ama eski burjuvazinin direnci kırılınca, bu proleter devleti de anlamını yitirecektir. Çünkü, proleter devrimi tek sınıflı, demek ki içinde sınıf diktatörlüğüne yer olmayan sınıfsız bir topluma yol açmaktadır. Buna göre, hiçbir görevi kalmayan devletin ortadan kalkması gerekir. Engels'in dediği gibi:[8] "O, kuruyup gider."

II

Hiç de Marx'ın devlet kuramını savunuyor değilim. Onun tüm siyasetin güçsüzlüğü hakkındaki kuramı, daha çok da demokratik devletler hakkındaki düşünceleri, bana yalınkat hatalar değil, ölümcül hatalar gibi görünüyorlar. Ama itiraf edilmelidir ki, bu ciddî ve zekice kurulmuş kuramların arkasında ciddî ve iç karartıcı bir deneyim vardı. Ve her ne kadar Marx, benim kanımca, o kadar şiddetle öngörmek istediği geleceği anlamayı başaramamışsa da, bana öyle geliyor ki, yanılmış kuramları bile zamanının koşullarını keskin bir toplum-bilimsel içgörü ile kavramış olduğunun, sarsılmaz insancıllığı ve adâlet duygusunun kanıtıdırlar.

Marx'ın devlet kuramı, soyut ve felsefî niteliğine rağmen, hiç şüphesiz çağının aydınlatıcı bir yorumunu vermektedir. Bu, hiç olmazsa adına "endüstri devrimi" denen şeyin önce başat olarak "maddî üretim araçlarında, yani makinelerde, bir devrim olarak ortaya çıktığını; daha sonra bunun toplumun sınıf yapısının değişmesine yol açtığını; ve siyasal devrimlerin ve hukuk yapısındaki başka değişikliklerin ancak üçüncü aşamada ortaya çıktıklarını öne süren savunulabilir bir kuramdır. Her ne kadar "kapitalizmin ortaya çıkışı" hakkındaki bu Marksçı kuram, onun derindeki ideolojik temellerini –ki bunlar, belki Marx tarafından, kuramı için öldürücü olsalar bile, birazcık sezilmişlerdi–[9] ortaya çıkarmayı başarmış olan tarihçiler

tarafından sorguya çekilmişse de, Marksist yorumun bir ilk yaklaştırma olarak ve ardıllarına yaptığı katkı bakımından, değerinden şüphe edilemez. Ve her ne kadar Marx tarafından incelenen gelişmelerin bazıları bilerek yasama önlemleriyle korunmuşlar, hatta (Marx'ın kendi de dediği gibi),[10] ancak yasama sayesinde gerçekleştirilebilmişlerse de ekonomik gelişme ve çıkarların yasama üzerindeki etkilerini ve yasama önlemlerini sınıf kavgasında silâh olması, özellikle bir "artı nüfus", bununla birlikte de endüstri proleterlerini yaratma aracı olması, bakımından önemlerini ilk olarak ele alan oydu.

Marx'ın yazılarındaki birçok yerden anlaşılmaktadır ki, bu gözlemler ondaki siyasal-hukuksal sistemin toplumsal, yani ekonomik sistemin üzerinde kurulmuş bir üstyapı[11] olduğu inancını desteklemiştir; bu kuram, her ne kadar sonraki deneyimlerle su götürmez bir biçimde çürütülmüş olsa bile,[12] yalnız ilginç olmakta devam etmekle kalmaz, hatta içinde bir nebze doğruluk bile taşır, derim.

Ne var ki, Marx'ın böylece tarihsel deneyimlerinin etkisi altında kalan görüşleri yalnızca ekonomik sistem ile siyasal sistem arasındaki ilişkiler hakkındaki genel görüşlerinden ibaret değildi; özellikle de burjuvazi diktatoryasını gizlemeye yarayan örtüler olarak gördüğü liberalizm ve demokrasi hakkındaki görüşleri zamanının toplumsal durumunun, ne yazık ki acı deneyimlerle pekiştirilmiş olduklarından pek uygun gibi duran, bir yorumunu veriyorlardı. Çünkü Marx, özellikle gençlik yıllarında, en hayasız ve zâlim sömürünün yürürlükte olduğu bir devrede yaşamıştı. Ve bu hayasız sömürü, insan özgürlüğü ilkesine, insanın kendi kaderini kendisi belirlemesi ve çıkarına uygun gördüğü her anlaşmaya girmesi hakkına başvuran ikiyüzlü dalkavuklar tarafından sinsice savunuluyordu.

"Herkese özgür ve eşit rekabet" sloganını kullanarak bu devrenin dizginlenmemiş kapitalizmi her türlü iş yasalarının çıkarılmasına 1833'e dek, bunların uygulanmasına ise bundan sonra da uzun yıllar başarıyla karşı koydu.[13] Bunun sonucu günümüzde tasarlanması bile güç olacak kadar sefil ve aşağılayıcı bir hayattı. Özellikle çocuk ve kadınların sömürülmesi inanılmayacak kadar müthiş acılara yol açıyordu. İşte Marx'ın *Kapital*'inden alınma iki örnek: "Dokuz yaşındaki William Wood çalışmaya başladığı zaman yedi yaş on aylıktı... Haftanın her günü sabah saat altıda işe gelip, akşam saat dokuz sularında işi bırakıyordu..." "Yedi yaşında bir çocuk için onbeş saat çalışma!" diye hayret ifade ediliyor 1863'ün Çocuk İstihdamı Komisyonu'nun resmî bir raporunda.[14] Başka çocuklar saat dörtte işe başlamaya ya da bütün gece saat altıya kadar çalışmaya zorlanıyorlardı ve hepsi hepsi altı yaşında olan çocukların günde onbeş saat çalışmaya zorlanmaları olağandışı değildi. "Mary Anne Walkley, otuzu bir odada olan altmış kızla birlikte kesintisiz yirmialtı buçuk saat boyunca çalışmıştı... İş işten geçtikten sonra çağrılan bir doktor, Mr. Keys, İnceleme Kurulu önünde, Mary Anne Walkley'in aşırı kalabalık bir odada uzun saatler çalışmaktan öldüğüne, tanıklık etti. Bu efendiye bir nezâket dersi vermek isteyen Kurul üyeleri, "Mary Anne Walkley'in inmeden ötürü öldü-

ğünü, ama ölümünün aşırı kalabalık bir odada uzun saatler çalışması yüzünden çabuklaştığını düşünmek için nedenler olduğunu"[15] öne süren bir karar getirdiler. Marx'ın *Kapital*'i yazmakta olduğu 1863 yıllarında, çalışma koşulları bu hâldeydi; o zamanlar yalnız meslekten ekonomistler tarafından da tahammül edilen ve hatta bazen savunulan bu cinayetlere karşı ateşli itirazı Marx'a insanlığın kurtarıcıları arasında ölümsüz bir yer sağlayacaktır.

Bu türlü sorunları göze alınca, Marx'ın liberalizm hakkında pek iyi şeyler düşünmemiş olmasına ve parlamenter demokrasiyi yalnızca örtük bir burjuva diktatörlüğü olarak görmüş olmasına pek hayret etmemek gerekir. Ve onun bu gerçekleri hukuk düzeni ile toplum düzeni arasındaki ilişki hakkında kendi yaptığı çözümlemeyi destekler olarak yorumlaması da kolaydı. Hukuk düzenine göre eşitlik ve özgürlük sağlanmıştı, hiç olmazsa aşağı yukarı. Ama bunun gerçekte ne anlamı vardı! Gerçekten de, Marx'ı, yalnızca ekonomik olguların gerçek olduğu ve hukuk düzeninin olsa olsa bir üstyapı, bu gerçekliğin bir örtüsü ve sınıf üstünlüğünün bir aracı olabileceği görüşünde ısrar etmesinden dolayı suçlayamayız.

Hukuk düzeni ile toplum düzeni arasındaki karşıtlık en açık olarak *Kapital*'de geliştirilir. –Bölüm 20'de daha etraflıca ele alınan– kuramsal bölümlerinden birinde Marx, kapitalist ekonomi düzeninin çözümlemesine hukuk düzeninin her bakımdan yetkin olduğunu kabûl eden basitleştirici ve idealleştirici varsayımı kullanarak yaklaşıyor. Özgürlüğün, yasalar önünde eşitliğin, adâletin, herkese sağlandığı varsayılmaktadır. Yasalar önünde imtiyazlı sınıflar yoktur. Bunun dışında ve üstünde ekonomik alanda bile hiçbir "soyguncu"luğun vâki olmadığı, her meta, bu arada işçinin emek piyasasında kapitaliste sattığı emek gücüne, âdil bir fiyat ödendiği varsayılıyor. Bütün bu metaların fiyatları, alınıp satılmalarında ödenen bedelin meydana getirilmeleri için gerekli emeğin değerine oranlı olması anlamında, âdildir. (Ya da, Marx'ın terminolojisini kullanırsak, "gerçek" değerleri üzerinden alınıp satılırlar).[16] Tabiî Marx bunun aşırı bir basitleştirme olduğunu biliyor, çünkü onun kanaâtince, işçilere hiçbir zaman bu kadar haklı muamele yapılmaz; başka bir deyişle, onlar, çoğu kez kazıklanırlar. Ne var ki Marx, bu idealleştirilmiş öncüllerden yola çıkarak bu kadar yetkin bir hukuk sisteminin yürürlükte olduğu kabûl edilse bile, ekonomik sistemin işçilerin özgürlüklerinin tadına varmalarına fırsat vermeyecek bir şekilde işleyeceğini göstermeye çalışıyor. Bütün bu "adâlet"e rağmen durumları kölelerin durumundan pek daha iyi olmazdı.[17] Çünkü, eğer fakirseler kendilerini, karılarını ve çocuklarını iş piyasasında emeklerinin yerine geçecek bir enerji üretmenin masrafı ne ise, onun karşılığında satmaktan başka bir şey yapamazlar. Yani, bütün emekleri karşılığında ancak asgarî bir geçim sağlayabilirler. Bundan dolayı, sömürü hırsızlıktan ibaret değildir. Ve onun önüne yalnızca yasama tedbirleriyle geçilemez. (Ve Proudhon'un, "servet, hırsızlıktır" diyen eleştirisi pek çok yüzeyseldir).[18]

Bunun sonucu olarak Marx, herkesin bildiği gibi, hem zengine, hem fakire park sıraları üzerinde uyumak özgürlüğünü veren ve her ikisini de "görünürde gelir kay-

nağı olmadan yaşamaya" kalkışmak için cezalandırmakla tehdit eden bir hukuk sisteminin düzeltilmesinden pek bir şey beklenemeyeceğine inanmıştı. Böylece Marx, –Hegelci dil ile– *biçimsel* özgürlük ile *maddî* özgürlük, arasındaki ayrımı kavramış oluyordu. Biçimsel[19] ya da hukuksal özgürlüğün, her ne kadar Marx onu küçük görmüyorsa da, onun insanlık tarihinin sağlamak amacını güttüğünü düşündüğü özgürlüğü sağlamak için pek yetersiz olduğu ortaya çıkıyor. Önemli olan gerçek, yani ekonomik ya da maddî özgürlüktür. Buna da ancak herkesin angaryadan eşit derecede kurtarılması ile varılabilir. Bu kurtuluş için "iş gününün kısaltılması önkoşuldur."

III

Marx'ın çözümlemesine ne diyeceğiz? Siyasetin ya da hukuksal yapının, yapıları gereği bu türlü bir durumu düzeltmek için güçsüz olduklarına ve ancak tam bir toplumsal devrimin, toplum düzenin baştan başa değişmesinin işe yarayabileceğine mi inanacağız? Ya da –bence haklı olarak– serbest piyasa mekanizmasından sağlanacak muazzam yararlar üzerinde ısrar eden ve bundan, gerçekten özgür bir emek piyasasının ilgili bütün taraflar için en yüksek yararı sağlayacağı sonucunu çıkaran dizginlenmemiş bir kapitalist düzeni savunanlara mı hak vereceğiz?

Bana öyle geliyor ki, Marx'ın betimlediği dizginlenmemiş "kapitalist düzen"in adâletsizliği ve insanlıkdışılığı su götürmez; ama onu önceki bir bölümde[20] adına *özgürlük paradoksu* dediğimiz şey açısından yorumlayabiliriz. Gördüğümüz gibi özgürlük sınırsız olursa kendi kendini ortadan kaldırır. Sınırsız özgürlük kuvvetli adamın zayıfı itip kakmaya ve onun özgürlüğünü elinden almaya özgür olduğu anlamına gelir. Devletin özgürlüğü bir dereceye kadar sınırlamasını istememiz bundandır, herkesin özgürlüğü yasalar tarafından korunsun, diyedir. Hiç kimse başkalarının *merhametine* kalmış olmamalı, herkes devlet tarafından korunmak *hakkına* sâhip olmalıdır.

Şimdi ben, başlangıçta hayvanî güç alanına, fizikî sindirme alanına uygulanmak niyetiyle öne sürülen bu düşüncelerin aynı zamanda ekonomi alanına da uygulanmaları gerektiğine inanıyorum. Devlet, vatandaşlarını fizikî kabadayılığa karşı korusa bile –ki dizginlenmemiş kapitalizm düzeninde korur– onları ekonomik gücün sûiistimâlinden korumayı başaramazsa amaçlarımızı gerçekleştiremeyebilir. Böyle bir devlette ekonomik açıdan güçlü olan hâlâ ekonomik açıdan zayıf olana kabadayılık etmek ve onu özgürlüğünden yoksun kılmakta özgürdür. Bu koşullar altında sınırsız ekonomik özgürlük de en az sınırsız fizikî özgürlük kadar kendini ortadan kaldıran bir nitelik kazanabilir ve ekonomik güç hemen hemen fizikî kuvvet kadar tehlikeli olabilir, çünkü ihtiyaçlarından fazla yiyeceğe sâhip olanlar açlıktan ölmek raddesine gelenleri "özgürce", fizik güç kullanmaksızın, köleliği kabûl etmeye zorlayabilirler. Ve eğer devletin etkenliklerini zorbalığı önlemeye –ve serveti korumaya–

inhisar ettirdiğini varsayarsak, o zaman ekonomik açıdan güçlü olan bir azınlığın ekonomik açıdan zayıf olan bir çoğunluğu baskı altında tutması mümkün olur.

Eğer bu çözümleme doğru ise,[21] uygulanacak çarenin niteliği de ortadadır. Bu siyasal bir çare, fiziksel zorbalığa karşı uygulanana benzer bir çare olmalıdır. Ekonomik açıdan güçsüz olanların ekonomik açıdan güçlü olanlara karşı korunmaları için devletin gücü tarafından yürütülen toplum kurumları kurmamız gerekir. Devletin, hiç kimsenin açlık ya da ekonomik, açıdan mahvolma korkusu altında âdil olmayan bir anlaşma altına girmemesi için, önlemler alması gerekir.

Tabiî, bu da araya girmeme ilkesinin, dizginlenmemiş bir ekonomik düzen ilkesinin, terkedilmesi gerektiği anlamına gelir; özgürlüğün korunmasını istiyorsak sınırsız ekonomik özgürlük ilkesinin yerine, devletin plana bağlı olarak araya girmesi ilkesinin konmasını talep etmemiz gerekir. Dizginlenmemiş *kapitalizm*in yerini *ekonomik araya girme düzeni*ne[22] bırakmasını talep etmemiz gerekir. Gerçekte olan da, bu olmuştur. Marx'ın betimleyip eleştirdiği ekonomik düzen her yerde ortadan kalkmıştır. Onun yerine devletin görevlerini yitirmeye başlayıp bunun sonucu olarak "kuruyup gitmek" belirtileri gösterdiği bir düzen değil, devletin ekonomik alandaki görevlerini servetin ve "özgür sözleşme"lerin korunmasının çok ilerisine götüren türlü araya girici devlet biçimleri gelmiştir. (Bu gelişmeyi gelecek bölümlerde ele alacağım).

IV

Burada vardığımız noktayı araştırmalarımızın en merkezî noktası olarak nitelemek isterim. Tarihsicilik ile toplum mühendisliği arasındaki karşıtlığın önemini ve bunun açık toplumun dostlarının siyasetlerine yapacağı etkiyi ancak burada anlamaya başlayabiliriz.

Marksçılık bir bilimden fazla bir şey olmak iddiasındadır. O, tarihi bir kehanet ileri sürmekten daha ileri gitmektedir. Eylemsel siyasal etkenliğe temel olmak iddiasındadır. Mevcut toplumu eleştirmekte ve dünyayı daha iyi bir topluma ulaştırabileceğini öne sürmektedir. Ama, Marx'ın kendi kuramına göre ekonomik gerçekliği, irademize bağlı olarak, örneğin hukuk reformları ile düzeltemeyiz. Siyaset, "doğum sancılarını kısaltıp azaltmaktan başka bir şey yapamaz."[23] Bence bu çok zayıf bir siyaset programıdır, zaafı da güçler hiyerarşisinde siyasal güce üçüncü derecede bir yer vermesinin bir sonucudur. Çünkü Marx'a göre asıl güç, makinelerin evrimindedir, sırada bundan sonra ekonomik sınıf ilişkileri gelir; en az önemli olan da siyasetin etkisidir.

İncelememizde vardığımız sonuç, bunun tam aksi olan görüşü getirmektedir. Bu görüş, siyasal gücü temel saymaktadır. Bu görüş açısına göre siyasal güç ekonomik gücü kontrol altına alabilir. Bu siyasal etkenlikler alanının müthiş genişlemesi demektir. Ne yapmak istediğimizi ve onu nasıl yapabileceğimizi sorabiliriz. Örne-

ğin, ekonomik açıdan zayıf olanların korunması amacını güden akılcı bir program yapabiliriz. Sömürüye bir sınır çekecek yasalar yapabiliriz. İşgücünü sınırlayabiliriz. Ama çok daha fazlasını da yapabiliriz. Yasalarla işçileri –daha da iyisi, bütün vatandaşları– sakatlığa, işsizliğe ve ihtiyarlığa karşı sigorta edebiliriz. Bu şekilde aç kalmamak için her şeye boyun eğmek zorunda olan işçinin çaresiz ekonomik durumdan yararlanan sömürü türlerini imkânsız kılabiliriz. Yasayla, çalışmaya razı olan herkese hayatını kazanabilme garantisini verebilirsek, ki bunu başaramamamız için hiçbir neden yoktur, o zaman vatandaşın özgürlüğünün ekonomik korku ve ekonomik sindirmeden korunması yetkinliğe erişmiş olur. Bu görüş açısına göre, ekonomik korunmanın anahtarı siyasal güçtür. Siyasal güç ve onun denetimi her şeydir. Ekonomik gücün siyasal güce üstün çıkmasına izin verilmemelidir; gerekirse onunla savaşılmalı ve siyasal gücün denetimi altına alınmalıdır.

Varmış olduğumuz görüş açısına göre, Marx'ın siyasete karşı takındığı hor gören tutum yalnızca ekonomik açıdan zayıf olanların hayat koşullarını düzeltmenin en etkili olabilecek araçlarından birini ihmâl ettiği anlamına değil, aynı zamanda insan özgürlüğü için en tehlikeli olabilecek bir gücü de ihmâl ettiği anlamına gelir. Sınıfsız bir toplumda devlet gücünün görevini yitirerek "kuruyup gideceği" hakkındaki sâfîyâne görüşü de özgürlük paradoksunu hiçbir zaman açıkça kavramadığını ve devlet gücünün özgürlük ve insanlık hizmetinde yapabileceği ve yapması gereken hizmeti anlamadığını açıkça göstermektedir. (Bununla birlikte Marx'ın bu görüşü göstermektedir ki, kolektivist açıdan sınıf bilincine başvurmasına rağmen o, önünde sonunda bir bireyciydi). Bu bakımdan Marksçı görüş, "gerekli olan tek şeyin, teşebbüs eşitliği olduğu"nu öne süren liberal inanca benzemektedir. Hiç kuşkusuz bu gereklidir. Fakat yetmez. Bu daha az yetili, daha az talihli ya da daha az acımasız olanları daha yetili, daha talihli ya da daha acımasız olanların sömürüsünden korumaz.

Bundan başka, varmış olduğumuz görüş açısına göre, Marx'ın hor gören bir eda ile, "yalnızca biçimsel özgürlük" olarak betimlediği şey, başka her şeyin temeli olmaktadır. Bu, "yalnızca biçimsel özgürlük", yani demokrasi, halkın hükümetlerini yargılamak ve düşürmek hakkı, kendimizi siyasal gücün kötüye kullanılmasına karşı korumakta kullanabileceğimiz tek bilinen silâhtır;[24] bu, yöneticilerin yönetilenler tarafından denetlenmesidir. Ve siyasal güç ekonomik gücü denetleyebildiğine göre, siyasal demokrasi aynı zamanda yönetilenlerin ekonomik gücü denetlemelerine de imkân verir. Demokratik denetim olmazsa hükümetlerin siyasal ve ekonomik güçlerini vatandaşlarının özgürlüğü ve korunmasından çok farklı amaçlar uğruna kullanmaması için hiçbir neden kalmaz.

V

Biçimsel demokrasinin yeterli olmadığını düşünerek onu çoğu zaman "ekonomik demokrasi" dedikleri şey ile desteklemek isteyen Marksçıların göremedikleri nokta,

"biçimsel özgürlüğün" temel önemidir; bu, "ekonomik demokrasi" sözü ise, "yalnızca biçimsel bir demokrasi"nin demokratik bir ekonomi siyasetinin yegâne garantisi olduğu gerçeğini gizleyen bulanık anlamlı ve tamamen yüzeysel bir sözdür.

Marx, ekonomik gücün önemini keşfetmişti; onun ağırlığının önemini abartmış olmasını anlayışla karşılamak gerekir. O ve Marksçılar baktıkları her yerde ekonomik gücü görürler. İddiaları şudur: Para kimde ise iktidar ondadır; çünkü gerekirse silâh ve hatta çeteciler bile satın alabilir. Ne var ki, bu dönüşlü bir iddiadır. Gerçekten de silâhı olanın güçlü olduğunu itiraf etmektedir. Ve eğer silâhı olan da bunun farkına varırsa, kısa bir süre sonra hem silâha, hem de paraya sâhip olması mümkündür. Fakat, dizginlenmemiş bir kapitalist düzen içinde Marx'ın iddiası bir dereceye kadar geçerli olmaktadır; çünkü silâhları ve çetecileri denetlemek için kurumlar kurup para gücünün denetimini ihmâl eden bir idarenin para gücünün egemenliği altına girmesi mümkündür. Böyle bir devlette denetim altında olmayan bir zenginler çeteciliği egemen olabilir. Ama öyle sanıyorum ki, Marx'ın kendisi de bunun bütün devletler için geçerli olmadığını itiraf ederdi; tarihte her türlü sömürünün doğrudan doğruya güç tehdidine dayanan haramilikten ibaret olduğu devreler olmuştur. Ve bugün bile "tarihin ilerlemesi"nin bu türlü insanları doğrudan doğruya sömürme yollarına son vermiş olduğunu ve bir kez biçimsel özgürlük elde edildi mi bir kez daha bu türlü ilkel sömürme yollarına kurban olmamıza imkân olmadığını ileri süren sâfîyâne görüşü savunan birkaç kişi olabilir.

Bu düşünceler, ekonomik gücün fizik güçten, devletin gücünden üstün olduğunu öne süren dogmacı görüşü çürütmeye yeterdi. Kaldı ki, aynı doğrultuda başka düşünceler de vardır. Birçok yazar –bu arada, Bertrand Russell ve Walter Lippmann–[25] tarafından haklı olarak ısrarla belirtildiği gibi, servetin bir güç kaynağı olabilmesini sağlayan olsa olsa devletin etken aracılığıdır – servetin fizik güçle yürütülen yasalarla korunmasıdır; çünkü bu koruma olmasaydı insan kısa sürede servetini yitirirdi. Demek ki, ekonomik güç büsbütün siyasal ve fiziksel güce dayanmaktadır. Russell servetin bu bağımlılığını, hatta bazen güçsüzlüğünü gösteren tarihsel örnekler vermektedir. "Devlet içindeki ekonomik güç," demektedir,[26] "her ne kadar temelini yasalarda ve kamuoyunda bulsa da, kolayca belli bir bağımsızlığa erişebilmektedir. Yasaları rüşvet ile, kamuoyunu propaganda ile etkileyebilmektedir. Siyaset adamlarını özgürlüklerinden yoksun kılmakla tehdit ederek onları yükümlülükler altına koyabilmektedir. Bir mâlî bunalım meydana getirme tehdidini öne sürebilmektedir. *Ne var ki, yapabileceklerinin çok belli bir sınırı vardır.* Ceasar'ın (Sezar) iktidara gelmesine, ona borç veren ve borçlarının ödenmesi için onun başarıya ulaşmasından başka umut göremeyenler de yardım etmişlerdi, ama o başarıya eriştiği zaman onlara karşı çıkacak kadar güçlüydü. Charles V, imparatorluk postunu satın almak için gerekli parayı ödünç almıştı, ama imparator olunca alacaklılarına bir nanik çekti ve onlar da borç verdikleri parayı kaybettiler." [Yeniçeri ağasına verdiği borcun senedini kâğıt helvasına yazan Yahudi bezirganın hikâyesidir bu (Çeviren)].

Her türlü kötülüğün temelinde ekonomik güç bulunduğu dogmasını bir kenara koymak gerekir. Onun yerine, *her türlü* denetim altında olmayan gücün tehlikelerinin anlaşılması konmalıdır. Kendi başına para pek tehlikeli değildir. Ancak, ya doğrudan doğruya ya da yaşamak için kendilerini satmak zorunda olan ekonomik açıdan zayıf insanları satın alarak güç satın alabildiği zaman tehlikeli olur.

Bu konularda Marx'tan daha maddeci bir kavram çerçevesi içinde düşünmemiz gerekir. Fizikî gücün ve ona dayanan sömürünün denetlenmesinin hâlâ siyasetin merkezî sorunu olmakta devam ettiğini anlamalıyız. Bu denetimi gerçekleştirmek için "salt biçimsel demokrasi"yi gerçekleştirmemiz gerekir. Bir kez bunu yapmayı ve onu siyasal gücün denetimi amacıyla kullanmayı öğrendik mi, her şey elimizdedir. Artık başka kimseyi suçlamamalı ve sahne arkasındaki sinsi ekonomik güçlerden yakınmamalıyız. Çünkü, bir demokraside bu güçleri denetlemenin anahtarları bizim elimizdedir. Onları evcilleştirebiliriz. Bunu anlamalı ve anahtarlarımızı kullanmalıyız; ekonomi gücünün demokratik yoldan denetlenmesi ve ekonomik sömürüden korunmamız için kurumlar kurmamız gerekir. Marksçılar ya doğrudan doğruya ya da paralı propaganda ile oy satın alınabilmesi imkânı üzerine epey söz etmişlerdir. Ama daha yakından yapılan bir inceleme, burada, yukarıda sözü edilen güç siyaseti durumunun bir örneğiyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bir kez biçimsel özgürlüğe vardık mı oy satın alınmasının her biçiminin önüne geçebiliriz. Propaganda devrelerinde sarfedilen paranın miktarını sınırlayan yasalar vardır ve bu türlü çok daha sıkı yasaların konmasını sağlamak bize düşer.[27] Hukuk, düzenini kendi kendisini korumak için iyi bir araç hâline getirmek mümkündür. Bundan başka, kamuoyunu etkileyip siyasal sorunlarda çok daha sıkı bir ahlâkın geçerli olması için ısrar edebiliriz. Bütün bunları yapabiliriz; ama önce toplum mühendisliğinin yeteneklerimiz içinde olduğunu, ekonomik depremler mucizevî bir şekilde bize yeni dünyalar yaratsınlar da biz de eski ekonomik durumumuzu kurtarmak için düzeni ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmak zorunda kalmayalım diye beklemekten vazgeçmemiz gerektiğini anlamamız gerekir.

VI

Tabiî, uygulamada Marksçılar hiçbir zaman siyasetin iktidarsızlığı öğretisine tam olarak güvenmediler. Harekete geçmek ya da bir hareket tasarlamak imkânları olduğu zaman onlar çoğu zaman da herkes gibi siyasal gücün ekonomik gücü denetlemekte kullanılabileceğini varsayıyorlardı. Ama tasarıları ve hareketleri hiçbir zaman başlangıçtaki kuramlarının açık bir yâdsınmasına ya da siyasetin ana sorunu, yani denetleyenin denetlenmesi sorunu, devletteki tehlikeli güç birikimi sorunu üzerine iyi düşünülmüş bir görüşe dayanmıyordu. Onlar hiçbir zaman demokrasinin bu denetimi sağlamanın bilinen yegâne yolu olduğunu kavramamışlardı. Bunun sonucu olarak da, devletin gücünü arttırmak siyasetinin tehlikesini de kavrayamadılar. Her ne kadar az çok bilinçsiz olarak siyasetin güçsüzlüğü, öğretisini terk ettilerse

de, devlet gücünün önemli bir sorun ortaya koymadığı ve onun ancak burjuvaların elinde olursa kötü olduğu görüşünü sürdürdüler. *Her türlü* gücün, en az ekonomik güç kadar siyasal gücün de, tehlikeli olduğunun farkına varmadılar. Buna göre de proletarya diktatoryası formüllerini muhafaza ettiler. Bütün geniş çaplı siyasetin, bireysel değil, kuramsal olması gerektiği ilkesini –Bölüm 8 ile karşılaştırınız– kavramadılar; Marx'ın devlet görüşünün aksine, devlet yetkilerinin genişletilmesi için, yaygara koparırken hiçbir zaman istenmeyen kişilerin o genişletilmiş güçleri ellerine alabileceklerini akıllarına getirmediler. Devletin araya girmesini düşündükleri oranda devlete ekonomik alanda hemen sınırsız yetkiler vermek istemelerinin nedeni kısmen buydu. Böylelikle, Marx'ın yalnız yepyeni bir ekonomi düzenin durumu düzeltebileceğini öne süren ütopyacı inancına sâdık kaldılar.

Toplum mühendisliğine karşı takınılan bu ütopyacı ve romantik tutumu daha önceki bir bölümde –9'uncu Bölümde– eleştirdim. Ama burada eklemek isterim ki, ekonomi sorunlarında araya girmecilik yaklaşımı, burada savunulan bölük pörçük yöntemlere başvursa bile, devletin gücünü arttırmak eğilimindedir. Bundan dolayı araya girmecilik pek tehlikelidir. Bu, onun aleyhine ileri sürülmüş bir düşünce değildir; devlet gücü her zaman gerekli olmakla birlikte tehlikeli olan bir güç olarak kalacaktır. Ama bu uyanık olmazsak ve bir yandan araya girmeci "plânlama" ile devlet gücünü arttırırken, bir yandan da demokratik kurumlarımızı kuvvetlendirmezsek, özgürlüğümüzü yitirebileceğimizi bize hatırlatmaya yaramalıdır. Ve eğer özgürlük elden giderse her şey, bu arada plânlama da elden gider. Çünkü eğer halkın onları yürütecek gücü yoksa, niye halkın yararına olan tasarıları uygulamaya kalkmalı? Güvenliği ancak özgürlük güvenlik altına alabilir.

Bundan da anlıyoruz, özgürlük paradoksunun yanında bir devlet plânlaması paradoksu da vardır. Çok şeyi plânlarsak, devlete çok yetki verirsek özgürlük elden gider, o da plânlamanın sonu olur.

Bu türlü düşünceler bizi tekrar ütopyacı ve topyekûn toplum mühendisliği yöntemlerine karşılık bölük pörçük yöntemler istemeye götürür. Ve bizi ideal bir iyiliği gerçekleştirmek için önlem alınacak yerde, somut kötülüklerle savaşmak için önlemler alınması talebimizi tekrarlamaya götürür. Devletin araya girmesi, ancak özgürlüğün korunması için gerçekten gerekli olan önlemlerle sınırlanmalıdır.

Ama çözümümüzün asgarî bir çözüm olması gerektiğini, uyanık olmamız gerektiğini, devlete özgürlüğün korunması için gerekli olandan fazla güç vermememiz gerektiğini söylemek yetmez. Bu sözler, bazı sorunları göz önüne çıkarabilirler, ama bir çözüm yolu göstermezler. Hatta belli bir çözüm olmadığı, –gücü her zaman vatandaşlarınkine oranla tehlikeli olacak kadar fazla olan– devletin yeni ekonomik güçler kazanmasının, onu karşı konmaz bir güç hâline getireceği, bile düşünülebilir. Buraya kadar, ne özgürlüğü korumanın mümkün olduğunu, ne de nasıl korunabileceğini gösterdik.

Bu koşullar altında 7'nci Bölümde siyasal gücün denetlenmesi ve özgürlük paradoksu sorunları hakkında söylediklerimizi hatırlamak yararlı olabilir.

VII

Orada yaptığımız önemli ayrım, kişilerle kurumlar arasındaki ayrımdı. İşaret etmiştik ki, her ne kadar günün siyasal sorunları kişisel bir çözüm gerektirebilirse de, her uzun vâdeli siyaset –özellikle de her uzun vâdeli demokratik siyaset– kişisel olmayan kurumlar açısından düşünülmelidir. Ve yine işaret etmiştik ki, daha da önemlisi, yöneticileri denetlemek ve güçlerini sınırlamak, kısacası kötü yöneticilerin bile çok kötülük yapmalarını önleyecek kurumlar kurmak sorunu, başat olarak kurumsal bir sorundur.

Devletin ekonomik gücünün denetlenmesi sorunu söz konusu olunca da, buna benzer düşünceler uygulanabilir. Önlemeye çalışacağımız şey, yöneticilerin güçlerinin artmasıdır, insanlara ve onların keyfîliklerine karşı tedbirli olmamız gerekir. Bazı kurum türleri insana keyfî yetkiler verebilir, başkaları bunları esirgeyebilir.

İş yasalarına bu açıdan bakacak olursak, her iki türlü kurumu da görürüz. Bu yasaların birçoğu devletin yönetici organlarının yetkilerine pek az şey katarlar. Tabiî, örneğin, çocukların çalıştırılmasına karşı konmuş yasaların bir memur tarafından suçsuz bir vatandaşı sindirmek ve onun üstünde baskı kurmak için kullanılabileceği düşünülebilir. Ama bu türlü tehlikeler, yöneticilere işgücünü yönetmek gibi takdirî yetkileri veren yasaların tehlikesine oranla hiç de ciddî değildir.[28] Bunun gibi vatandaşın servetini kötüye kullanmasının o servetin geri alınmasıyla cezalandırılacağını karara bağlayan bir yasa, yöneticilere ya da devlet memurlarına, bir vatandaşın malını istimlâk etmek için takdirî yetki veren bir yasadan kıyas kabûl etmeyecek kadar daha az tehlikelidir.

Böylece, devletin ekonomik alanda araya girmesi sürecinin yürütülebileceği birbirinden büsbütün başka iki yöntem ayırdetmiş oluyoruz.[29] Bunların biri koruyucu kurumlardan, –örneğin, bir malın, ya da hayvanın, sâhibinin yetkilerini sınırlayan yasalardan– meydana gelen bir "hukuksal çerçeve" kurmaktır. İkinci yol, devlet organlarına –belli sınırlar içinde– yöneticiler tarafından o sırada ortaya konmuş amaçları gerçekleştirmek için gerekli gördükleri gibi davranmak yetkisini vermektir. Şimdi bu durumun birincisini, "kuramsal" ya da "dolaylı" araya girme, ikincisini ise "kişisel" ya da "dolaysız" araya girme olarak betimleyebiliriz. (Tabiî arada ortada olan durumlar da bulunabilir).

Demokratik denetleme açısından bu yöntemlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşku olamaz. Demokratik araya girmeciliğin izleyeceği yöntemin mümkün olduğu zaman birinci yöntemi uygulamak ve ikinci yöntemin kullanılmasını ancak birinci yöntemin yetersiz olduğu durumlara inhisar ettirmek olduğu ortadadır. (Bu türlü durumlar vardır. Bunun klâsik örneği bütçe-

dir – bu, başbakanın neyin âdil olduğu hakkındaki duygu ve tercihinin ifadesidir. Bunalımları önlemek için alınacak tedbirlerin de, her ne kadar hiç istenmeyen bir durum olsa bile, bu nitelikte olması gerekebileceği düşünülebilir).

Bölük pörçük toplum mühendisliği açısından bu iki yöntem arasındaki fark pek önemlidir. Bunların ancak birincisi, kurumcu yöntem, tartışma ve sınamaların ışığı altında düzeltmeler yapılabilmesini sağlar. Siyasal etkenliklerimize sınama ve yanılma yönteminin uygulanmasını ancak o mümkün kılar. Uzun vâdelidir; ama, kalıcı olan hukuksal düzen de, istenmeyen ve öngörülemeyen sonuçları önlemek, çerçevenin başka yerlerinde meydana gelen değişiklikleri dengelemek için yavaş yavaş değiştirilebilir. Belli bir amacı gerçekleştirmek niyetiyle araya girdiğimiz zaman gerçekten ne yaptığımızı, sınama ve inceleme sonucunda öğrenmemize ancak o imkân verir. Yöneticilerin ya da memurların takdirî tedbirleri bu akılcı yöntemlerin dışında kalırlar. Böyle önlemler günden güne, en iyi durumda yıldan yıla değişen, gelip geçici, kısa vâdeli kararlardır. Genel olarak, –bütçe bunun önemli bir ayrıcasıdır– hem gerekli bilgiler elde olmadığı, hem de kararın hangi ilkeye dayanılarak alındığı belli olmadığı için kamu önünde tartışılmaları bile imkânsızdır. Eğer böyle ilkeler varsa, bunlar çoğu zaman kurumlaşmış olmayan, dâhilî bir dâire geleneğinin ürünü olan ilkelerdir.

Ne var ki, birinci yöntemin ussal, ikincisinin usdışı olarak betimlenebilmesi başka bir anlamda da mümkündür. Bu bambaşka ve pek önemli bir anlamdır. Hukuksal çerçeve vatandaş tarafından bilinip anlaşılabilir; ve anlaşılabilir olmak üzere hazırlanmış olması gerekir. İşleyişini öngörmek mümkündür. Toplum hayatına bir kesinlik ve güvenlik duygusu getirir. Değiştirildiği zaman plânlarını onun kalıcılığına güvenerek yapmış olanlar için, geçiş devrelerinde özel tedbirler alınabilir.

Bunun aksine, kişisel araya girme yöntemi toplum hayatına dâima artan bir güvensizlik sokacak ve toplum hayatının güvensiz ve usdışı olduğu duygusunu uyandıracaktır. Bir kez kabûl edilmiş bir yöntem hâline geldi mi, takdirî güçlerin kullanılmasının çok çabuk artması muhtemeldir, çünkü düzeltmeler gerekecektir ve ihtiyarî tedbirleri kurumcu yöntemlerle düzeltmek mümkün olmaz. Bu eğilim, düzenin usdışı niteliğini çok arttıracak ve birçok kişide sahne arkası güçlerinin var olduğu kanısını uyandırarak onların fesatçı toplum kuramına ve onun bütün sonuçlarına, dedikodulara, ulusal, toplumsal ve sınıfsal düşmanlıklara açık olmalarına yol açacaktır.

Bütün bunlara rağmen, mümkün olduğu yerde kurumcu yöntemin tercih edilmesi gibi erdemleri besbelli olan bir siyaset her yerde kabûl edilir olmaktan uzaktır. Bana öyle geliyor ki, bunu kabûl etmemenin farklı nedenleri vardır. Bunlardan biri, "hukuk çerçevesi"ni yeniden düzenlemek gibi uzun vâdeli bir işe girişmenin günlük hayattan belli bir derecede bağımsız olabilmeyi gerektirmesidir. Ne var ki hükümetler, "bugünden yarına" (yevm-i cedid, rızk-ı cedid) ilkesine göre işlerler, takdirî tedbirler de, yöneticilerin bu türlü güçleri kendi paylarına sevmeleri bir

yana, bu türlü, bir hayat tarzına uygundurlar. Ama bunun en önemli nedeni, hiç kuşkusuz, iki yöntem arasındaki farkın öneminin anlaşılmamasıdır. Bunun anlaşılmasının yolundaki en büyük engel de, Platon, Hegel ve Marx'ı izleyenlerdir. Onlar, eski "kimler yönetici olacak?" sorusunun yerine, daha gerçek bir soru olan, "yöneticileri nasıl denetleyebiliriz?" sorusunun geçirilmesi gerektiğini hiçbir zaman anlayamayacaklardır.

VIII

Eğer, şimdi tekrar Marx'ın siyasetin güçsüzlüğü ve tarihsel güçlerin kuvveti hakkındaki kuramını ele alırsak, onun saygıdeğer bir yapı olduğunu itiraf etmemiz gerekir. Bu, doğrudan doğruya onun toplum-bilim yönteminin; ekonomik tarihsiciliğinin, ekonomik düzenin ya da insanın metabolizmasının gelişiminin, toplumsal ve siyasal gelişmeyi belirlediği öğretisinin bir sonucudur. Zamanının verdiği sınamalar, insancıl öfkesi ve baskı altındaki insanlara bir kehanetin, onların muzaffer olacakları umudunu, hatta inancını verecek bir kehanetin avuntusunu getirmek gereksinmesi, Platon ya da Hegel'in bütüncü sistemleriyle kıyaslanabilecek, hatta onlardan üstün olan bir felsefe sistemi içinde birleşmiştir. Felsefe tarihinin onunla böylesine az ilgilenmesi ve onu daha çok bir propagandacı olarak kabûl etmesi, yalnızca gerici olmaması gibi bir düşküye dayanmaktadır. *Kapital* hakkında "ilk bakışta... yazarın 'İdealist' sözünün Alman, yani kötü, anlamında İdealist felsefecilerin en büyüklerinden biri olduğu yargısına varıyoruz. Ama gerçekte o ardıllarından pek çok daha gerçekçidir."[30] diyen eleştirmeci turnayı gözünden vurmuştur. Marx büyük bütüncü sistem kurucularının sonuncusudur. Bunu burada bırakmalı ve onunkinin yerine başka bir bütüncü sistem koymamaya özen göstermeliyiz. Bize gerekli olan bütüncülük değil, bölük pörçük toplum mühendisliğidir.

Bununla, Marx'ın toplum-bilim *yöntemi*, kehanetçi tarihsiciliği kadar ekonomik belirimciliği hakkındaki eleştirici incelememe burada son veriyorum. Ama her yöntem son sınavını uygulamada vermelidir. Onun için şimdi onun yönteminin başlıca sonucuna, sınıfsız bir toplumun yakında gerçekleşeceği hakkındaki kehanetine geçiyorum.



7. KISIM

MARX'IN KEHANETİ

18

SOSYALİZMİN GELİŞİ

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

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

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

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

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

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

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

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

II

Şimdi *üçüncü adımın*, sosyalizmin gelişi hakkındaki sonul kehanetin incelenmesine geçiyorum.

Bu adımın, gelecek bölümde eleştirilecek olan, fakat burada olduğu gibi kabûl edilen, ana öncülleri şunlardır: Kapitalizmin gelişmesi küçük bir burjuvazi sınıfı ile çok geniş bir proleter sınıf dışında bütün sınıfların elenmesine ve bu sonuncuların sefaletlerinin artması da, onların sömürücülerine karşı ayaklanmalarına yol açmıştır. Varılan sonuçlar, önce işçilerin çatışmayı kazanmaları gerektiği, sonra da burjuvaları eleyerek, geride ancak bir tek sınıf kalacağı için, sınıfsız bir toplum kuracakları yargılarıdır.

Şimdi, birinci sonucun öncüllerden –ve üzerinde durmamız gerekmeyen, başka birkaç, önemsiz öncülden– çıktığını itiraf etmeye hazırım. Burjuvalar yalnız sayıca az değil, aynı zamanda da fizik varlıkları, "metabolizmaları" bakımından proleterlere bağlıdırlar. Sömürücü, sömürülen olmazsa aç kalır; her hâlü kârda sömürüleni ortadan kaldırırsa kendi sömürücülüğüne de son vermiş olur. Buna göre davayı kazanamaz, olsa olsa çekişmeyi uzatabilir. Öte yandan işçi maddî varlığı için sömürücüsüne bağlı değildir; bir kez başkaldırdı mı, bir kez mevcut düzeni değiştirmeye karar verdi mi artık, sömürücünün esaslı bir toplumsal görevi kalmaz. İşçi kendini varlığını tehlikeye atmaksızın sınıf düşmanını ortadan kaldırabilir. Bundan dolayı bir tek sonuç mümkündür: Burjuvalar yok olacaktır.

Ama ikinci sonuç da çıkar mı? İşçilerin zaferinin sınıfsız bir topluma yol açacağı doğru mudur? Sanmıyorum. İki sınıftan ancak birinin ortada kalacağından, sınıfsız bir toplumun oluşacağı sonucu çıkmaz. Her ne kadar savaş hâlinde *iki* sınıf olduğu zaman hemen hemen bireyler gibi davrandıklarını itiraf etsek de, *sınıflar bireylere benzemezler*. Sınıfın birliği ya da dayanışması, Marx'ın kendi çözümlemesine göre, onun sınıf bilincinin bir bölümüdür,[4] bu da kendi payına çok geniş çapta sınıf kavgasının bir ürünüdür. Bir kez ortak sınıf düşmanlarına karşı giriştikleri kavganın gerginliği sona erince proleter sınıfını meydana getiren bireylerin sınıf birliklerini muhafaza etmeleri için hiçbir neden kalmaz. Bundan sonra toplum bünyesinde gizli kalmış her çıkar çatışmasının önceden birleşmiş olan proleterleri yeni sınıflara ayırması ve yeni sınıf çatışmalarına yol açması muhtemeldir. (Diyalektiğin ilkeleri yeni bir karşısavın, yeni bir sınıf çekişmesinin ortaya çıkacağını düşündürürler. Buna rağmen, tabiî, diyalektik o kadar bulanık ve her duruma uygulanabilir bir sistemdir ki, her şeyi, bu arada sınıfsız bir toplumu da, karşısavsal bir gelişmenin diyalektik açısından toplayıcı sav (sentez) konumunda ortaya çıkan zorunlu bir sonucu olarak açıklayabilir).[5]

Tabiî ortaya çıkması en muhtemel olan gelişme, zafer zamanında fiilen işbaşında olanların –devrim liderlerinden güç çekişmelerinden ve türlü temizlik hareketlerinden kurtulabilmiş olanlar ve maiyetlerinin– bir *yeni sınıfı, yeni toplumun yeni yönetici*

sınıfını, yeni bir tür aristokrasi ya da bürokrasiyi meydana getirmeleridir; ve bu gerçeği saklamaya çalışmaları da pek olasıdır.[6] Bunu yapmalarının en uygun yolu ise, devrim fikirlerinden mümkün olduğu kadarını muhafaza ederek –Pareto'nun bütün yöneticilere verdiği öğüt uyarınca– duyguları bastırmaya kalkışarak enerji kaybedecek yerde, onlardan yararlanmaktır. Ve devrim fikirlerini sonuna dek kullanmalarının en uygun yolunun da, karşı-devrim tehlikesini şişirmek olacağı olası görülüyor. Bu şekilde devrimci fikirler onlar için savunucu amaçlara hizmet edecektir: Hem ellerindeki gücü kullanma biçimlerini haklı çıkaracaktır, hem de o gücü sağlamlaştıracaktır, kısacası bu fikirler yeni bir "halkın afyonu" yerine geçecektir.

Marx'ın kendi öncüllerine göre buna benzer şeylerin ortaya çıkması olasıdır. Ne var ki, benim buradaki görevim, tarihi kehanetlerde bulunmak –ya da, geçmişteki birçok devrimin tarihlerini yorumlamak– değildir. Yalnızca Marx'ın vardığı sonucun, sınıfsız bir toplumun gelişi kehanetinin, öncüllerinden çıkmadığını göstermek istiyorum. Marx'ın usavurmasının üçüncü adımının bâtıl olduğuna karar vermek gerekir.

Bundan fazlasını ileri sürmüyorum. Özellikle, sosyalizmin gelmeyeceğini kehanet etmenin mümkün olduğunu, ya da usavurmanın öncüllerine göre sosyalizmin gelmesinin pek az olası olduğunu öne sürmüyorum. Örneğin, uzun süren çekişmelerin ve zaferin getirdiği coşkunun sömürünün ve gücün sûiistimâl edilmesini önleyecek yasaların çıkarılmasına kadar devam edecek güçte bir dayanışma duygusuna yol açması pekâlâ mümkündür. (Sömürünün önüne geçilmesinin tek güvencesi, yöneticilerin denetlenmesini mümkün kılan demokratik kurumların kurulmasıdır). Benim kanımca, böyle bir toplum kurabilmesi şansı, çok geniş çapta işçilerin anlık sınıf çıkarlarına değil de, sosyalizm ve özgürlük fikirlerine gönül vermiş olmalarına bağlıdır. Bunlar, öngörülmesi kolay olmayan sorunlardır; kesinlikle söylenebilecek olan şey, yalnız bizzat sınıf kavgasının ezilenler arasında her zaman sürekli dayanışmaya yol açmadığıdır. Bu türlü dayanışma ve ortak davaya büyük bağlılık örnekleri vardır; ama aynı zamanda bunun öbür işçilerin çıkarlarına ve ezilenlerin dayanışması fikrine açıkça zarar verdiği durumlarda bile kendi grup çıkarlarını kovalayan işçi grupları örnekleri de vardır. Burjuvazi ile birlikte sömürünün de ortadan kalkması gerekmez, çünkü bazı işçi gruplarının daha bahtsız grupların sömürülmeleri anlamına gelen birtakım ayrıcalıklar elde etmeleri pekâlâ mümkündür.[7]

Görülüyor ki, başarılı bir proleter devrimini türlü türlü tarihsel gelişmeler izleyebilir. Tarihi kehanet yönteminin uygulanmasını imkânsız kılacak kadar çok olanak olduğu ortadadır, özellikle de bazı olanaklara, onlardan hoşlanmadığımızdan dolayı, gözlerimizi kapamanın bilimselliğe hiç yakışmayacak bir tutum olduğunda ısrar etmek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, düşüncelerimizin isteklerimizin etkisi altında kalmasının önüne geçilemez. Ama bunun bilimsel düşünce ile karıştırılmaması gerekir. Ve bilimsel olduğu iddia edilen bu kehanetin birçokları için bir

umut kapısı görevini gördüğünü de unutmamalıyız. Bu, onların bugünkü yükümlülüklerimizden kurtulup, gelecekteki bir cennet umuduna sığınmalarına olanak sağlayarak ve bireyin, bugünün karşı gelinmez ve şeytanî ekonomik güçleri olarak betimlediği şeyler karşısındaki güçsüzlüğü üzerinde ısrar ederek bu cennet umudunu körüklemektedir.

III

Eğer bu güçlere ve kendi ekonomik düzenimize biraz daha yakından bakacak olursak, kuramsal eleştirilerimizin sınamalarımız tarafından da doğrulandığını görürüz. Ama sınamaları kapitalizm dışındaki tek imkânın ve kapitalizmin zorunlu ardılının "sosyalizm" ya da "komünizm" olduğunu iddia eden Marksçı önyargı açısından yorumlamaya karşı da tedbirli olmalıyız. Ne Marx ne de hiç kimse sınıfsız bir toplum anlamında, "teker teker herkesin özgür gelişmesinin bütünün özgür gelişmesinin güvencesi olduğu bir toplum"[8] anlamında sosyalizmin onun 1845'te betimlediği ve "kapitalizm"[9] adını verdiği acımasız sömürü düzeninden başka tek mümkün düzen olduğunu kanıtlayamamıştır. Gerçekten de birisi, Marx'ın dizginlenmemiş "kapitalizm"ini izlemesi mümkün tek düzenin sosyalizm olduğunu kanıtlamaya kalksa, onu düpedüz tarihsel gerçekler göstererek yanıtlayabilirdik. Çünkü, *bırakınız yapsınlar* yaklaşımı yeryüzünden kalkmıştır, ama onun yerine Marx'ın anladığı anlamda bir sosyalist ya da komünist düzen gelmemiştir. Dünyanın ancak Rus etkisi altında olan altıda birinde Marx'ın kehanetine uygun olarak üretim araçlarına devletin sâhip olduğu bir düzen görüyoruz, ama orada devletin gücü hiç de Marx'ın kehanetine uygun olarak "kuruyup gitmek" eğilimi göstermemektedir. Fakat dünyanın her yerinde örgütlenmiş siyasal güçler geniş kapsamlı ekonomik görevler yapmaya başlamışlardır. *Dizginlenmemiş kapitalizm* yerini yeni bir tarih çağına, kendi çağımız olan siyasal araya girme çağına, devletin ekonomik sorunlarda işe karışması devrine bırakmıştır. Araya girmecilik türlü biçimler almıştır. Rus türü vardır; totaliterliğin faşist türü vardır; ve İngiltere ve Amerika'daki araya girmecilik ile demokratik araya girme tekniğinin bugüne dek bilinen en yüksek raddesine ulaştığı, başta İsveç olmak üzere[10] "küçük demokrasiler"deki araya girmecilik vardır. Bu araya girmeciliğe yol açan gelişmeler Marx'ın zamanında, İngiliz fabrika yasaları ile başladı. İlk ciddî ilerlemelerini işgününün kırksekiz saate indirilmesiyle, sonra da işsizlik sigortasının ve başka toplumsal sigorta biçimlerinin getirilmesi ile yaptı. Modern demokrasilerin ekonomik düzenini Marx'ın "kapitalizm" dediği düzen ile aynılaştırmanın ne kadar saçma olduğu bu düzeni onun on maddelik komünist devrimi programı ile karşılaştırınca bir bakışta görülür. Bu programın oldukça önemsiz noktalarını (örneğin, "4. Bütün dışarıya göç edenlerin ve asilerin mallarına el konması") bir yana bırakırsak, demokrasilerde bu noktaların hemen hepsinin ya tamamen ya da geniş çapta yürürlüğe konmuş olduklarını görürüz; bunlarla birlikte, Marx'ın hiç aklına gelmeyen birçok toplumsal güvenlik

tedbirleri de alınmıştır. Programındaki maddelerden ancak şunları ele alıyorum: "2. Ağır bir müterakki ya da kademeli gelir vergisi." (Gerçekleştirilmiştir). "3. Her türlü miras hakkının kaldırılması." (Ağır miras, vergileri sayesinde geniş çapta gerçekleştirilmiştir. Daha fazlasının istenir olduğu en azından kuşkuludur). "6. Ulaştırma ve haberleşme araçlarının devletin merkezî kontrolü altında olması." (Bu, askerî nedenlerle Orta Avrupa'da 1914 savaşından önce gerçekleştirilmiş, pek de olumlu sonuçlar vermemiştir. Aynı zamanda küçük demokrasilerin birçoğunca da yerine getirilmiştir). "7. Devletin sâhip olduğu fabrika ve üretim araçlarının arttırılması ve genişletilmesi." (Küçük demokrasilerde gerçekleştirilmiştir; her zaman yararlı olduğu en azından kuşkuludur). "10. Bütün çocuklara kamu –yani, devlet– okullarında parasız eğitim sağlanması. Bugünkü biçiminde çocukların fabrikalarda çalıştırılmasına son verilmesi." (Bunların ilki küçük demokrasilerde tamamen, bir oranda ise her yerde sağlanmıştır. İkinci talep ise aşılmıştır).

Marx'ın programındaki noktalardan birkaçı[11] (örneğin, "1. Bütün toprak mülkiyetinin ortadan kaldırılması.") demokratik ülkelerde gerçekleştirilmemiştir. Bundan dolayı Marksçılar haklı olarak, bu ülkelerde sosyalizmin gerçekleştirilmiş olmadığını söylerler. Ama eğer bundan bu ülkelerin hâlâ Marx'ın anladığı anlamda "kapitalist" oldukları sonucunu çıkarırlarsa, o zaman ancak başka bir imkân olmadığına dâir dogmacı önyargılarını ortaya koymuş olurlar. Bu da, önceden tasarlanmış bir sistemin parıltısının ne ölçüde göz kamaştırabileceğini göstermektedir. Marksçılık yalnız geleceğin iyi bir kılavuzu olmamakla kalmaz, aynı zamanda onu izleyenlerin kendi çağlarında gözleri önünde ve bazen kendilerinin de katılmalarıyla meydana gelen olayları bile görmelerine engel olur.

IV

Ne var ki, bu eleştirinin herhangi bir şekilde geniş kapsamlı tarihsel kehanet yöntemine karşı bir itiraz olup olmadığı sorulabilir. İlkece kehanetçi usavurmanın öncüllerini geçerli bir sonuç alacak şekilde kuvvetlendiremez miydik? Tabiî yapabilirdik bunu. Öncüllerimizi yeteri kadar kuvvetlendirerek istediğimiz her türlü sonuca varabiliriz. Ama durum öyledir ki, hemen her geniş kapsamlı tarihi kehanet için, Marx'ın "ideolojik" dediği türden ve ekonomik faktörlere indirgeyemediğimiz ahlâksal ve başka nitelikteki faktörler hakkında birtakım varsayımlar yapmamız gerekirdi. Böyle bir tutumun ise hiç de bilimsel olmayacağını itiraf edeceklerin başında Marx gelirdi. Kehanet yönteminin tümü, ideolojik etkilerin bağımsız ve öndeyilemez öğeler sayılmamaları gerektiği, bunların gözlenebilir ekonomik koşullara bağlı ve onlara indirgenebilir, onun için de öndeyi konusu oldukları varsayımına dayanmaktadır.

Sosyalizmin gelmesinin yalnızca bir tarihi gelişme sorunu olmadığı bazen bazı dogmacı olmayan Marksçılar tarafından bile kabûl edilir; Marx'ın "sosyalizmin

gelişinin doğum sancılarını kısaltıp azaltabileceğimiz" yolundaki sözleri, doğru bir siyasetin onun gelmesi için gerekli süreyi asgarîye indirilebilmesine karşılık, yanlış bir politikanın da onun gelmesini birkaç yüzyıl bile geciktirebileceği şeklinde yorumlanabilecek kadar bulanıktır. Bu yorum bazı Marksçıların bile bir devrimin sonucunun sosyalist bir toplum olup olmayacağının geniş çapta bize bağlı olduğunu; yani bunun amaçlarımıza, özdenlik ve bağlılığımıza, zekâmıza, başka bir deyişle, ahlâksal ve "ideolojik" faktörlere dayandığını itiraf etmelerine imkân verir. Bunlar, Marx'ın kehanetinin büyük bir yüreklendirme aracı olduğunu, onun için de sosyalizmin gelişmesine yardımcı olmasının muhtemel olduğunu ekleyebilirler. Marx'ın göstermek istediği şey gerçekte ancak iki imkânın olduğudur: Ya feci bir dünya ebedî olarak sürüp gidecek, ya da zamanla daha iyi bir dünya ortaya çıkacaktır; ve birinci imkânı ciddî olarak düşünmeye bile değmez. Buna göre, Marx'ın kehaneti sonuna dek gerçekleşmiştir. Çünkü insanlar ikinci imkânı gerçekleştirebileceklerini ne kadar açık seçik kavrarlarsa kapitalizmden sosyalizme atlamaları da o kadar kesinleşir; ama bundan daha ayrıntılı bir kehanette bulunulamaz.

Bu indirgenemez ahlâksal ve ideolojik faktörlerin tarihin akışı üzerinde bir etki yaptıklarını, bununla birlikte de Marksçı yöntemin uygulanamaz olduğunu itiraf eden bir görüştür. Bunun Marksçılığı savunmaya çalışan bölümü ile ilgili olarak, hiç kimsenin mümkün seçeneklerin kapitalizm ile sosyalizmden ibaret olduğunu göstermeyi başaramadığına işaret etmemiz gerekir. Hiç de iç açıcı olmayan bir dünyanın sürüp gideceği ihtimâlini düşünerek vakit kaybetmememiz gerektiği görüşüne tamamen katılıyorum. Ne var ki, bundan başka tek imkân, daha iyi bir dünyanın geleceği kehaneti ile oyalanmak ya da onun doğumuna propaganda ve başka akıldışı yollarla, hatta zora başvurarak yardımcı olmak değildir. Bir imkân da, içinde yaşadığımız dünyanın hemen düzeltilmesi için bir teknolojinin, bir bölük pörçük mühendislik yönteminin demokratik bir araya girme yönteminin[12] geliştirilmesi olabilir. Tabiî Marksçılar, tarih dünyayı düzeltmeyi amaçlayan akılcı tasarılara uygun olarak yaratılamayacağı için, bu türlü araya girmelerin imkânsız olduğunu öne süreceklerdir. Ne var ki, bu kuramın pek garip sonuçları vardır. Çünkü, eğer durum akıl kullanılarak düzeltilemeyecekse tarihin akıldışı güçlerinin kendiliklerinden daha iyi ve daha akılcı bir dünya meydana getirmeleri, gerçekten tarihsel ve siyasal bir mucize olurdu.[13]

Buna göre, tekrar bilimsel kehanetin alanına girmeyen ahlâksal ve başka ideolojik faktörlerin tarihin akışı üzerinde geniş etkiler yaptıkları düşüncesine geliyoruz. Öndeyiye gelmeyen bu faktörlerden biri de, toplum teknolojisinin ve siyasal araya girmeciliğin ekonomik konulara yaptıkları etkilerdir. Toplum teknologu ve mühendisi, yeni kurumların kurulmasını ya da eski kurumların değiştirilmesini plânlayabilirler; hatta bu değişiklikleri gerçekleştirmenin yollarını ve araçlarını da plânlayabilirler; ne var ki, bütün bunlardan dolayı tarihin önceden kestirilmesi daha kolaylaşmaz. Çünkü onlar toplumun tümü için plân yapmazlar ve plânlarının

gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini de bilmezler; gerçekten, kısmen gerçekleştirme sırasında sınamalarımız arttığı için, kısmen de daha azına razı olmak zorunda kaldığımız için, bunların büyük değişikliğe uğramadan gerçekleştirildikleri hemen hemen hiç vâki değildir. Buna göre Marx, tarihin kâğıt üzerinde plânlanamayacağını söylerken pek haklıydı. Ne var ki, *kurumlar* plânlanabilirler ve plânlanmaktadırlar da.[14] Ancak özgürlüğü adım adım koruyacak, özellikle de sömürüye engel olacak, kurumlar kurmak için plânlar yapmakladır ki,[15] daha iyi bir dünyaya varmayı umut edebiliriz.

V

Marx'ın tarihsici kuramının siyasal önemini göstermek için kehanetçi usavurmasının üç adımını ele alan bu üç bölümde, kehanetinin yakın zamanlardaki Avrupa tarihi üzerinde yaptığı etkiler hakkında birkaç örnek vermek niyetindeyim. Çünkü, iki büyük Marksçı partinin, Komünistlerin ve Sosyal Demokratların, Orta ve Doğu Avrupa'da yarattıkları etkiler pek yaygın olmuşlardır.

Bu partilerin her ikisi de toplumun değiştirilmesi gibi bir görevi yüklenmeye hiç de hazırlıklı değillerdi. İlk kez ellerine iktidar geçiren Rus komünistleri ilerdeki ciddî sorunların ve muazzam fedakârlık ve hatta acıların farkında olmaksızın kolları sıvadılar. Biraz daha sonra ellerine fırsat geçiren Orta Avrupa'nın Sosyal Demokratları, birçok yıllar, Komünistlerin o kadar rahatça üzerlerine aldıkları yükümlülüklerin altına girmekten kaçındılar. Herhâlde haklı olarak, Çarlık rejimi tarafından korkunç şekilde ezilen Rus halkından başka herhangi bir halkın önce devrimin, iç savaşın ve sonra da başlangıçta başarısız olan uzun sınama yıllarının kendilerinden istediği ıstırap ve fedakârlıklara katlanacağından şüphe ediyorlardı. Bundan başka, 1918 ile 1926 yıllan arasında Rus deneyiminin sonuçlarının ne olacağını da kestiremiyorlardı. Ve gerçekten de, devrimin geleceği hakkında bir yargıya varmaya yarayacak bir belirti yoktu. Denebilir ki, Orta Avrupa Komünistleri ile Sosyal Demokratları arasındaki ayrım Rus deneyiminin sonul başarısına bir tür akıldışı yoldan inananlar ile daha akla yakın olarak ondan şüphe edenler arasındaki ayrımdı. "Akıldışı" ve "daha akla yakın" derken, kendi standartları uyarınca Marksçılığa göre hüküm veriyorum; çünkü Marksçılığa göre proleter ihtilâlinin endüstrileşmenin sonul sonucu olması gerekiyordu, bunun tersi değil;[16] dolayısıyla da önce çok endüstrileşmiş ülkelerde, ancak çok sonraları Rusya'da ortaya çıkması gerekirdi.[17]

Ne var ki, bu sözler, siyasetleri tamamen Marx'ın kehaneti ile sosyalizmin nasıl olsa geleceği inancı ile belirlenmiş olan Sosyal Demokrat liderleri[18] savunmak niyetiyle söylenmiş değildir. Ama bu inanç liderlerde kendi anlık görevleri ve yakın gelecek hakkında duydukları umutsuzcasına bir şüpheyle birlikte ortaya çıkıyordu.[19] Marksçılardan işçileri örgütlemeyi ve onları gerçekten güzel bir görevin, in-

sanlığı özgürlüğe kavuşturma görevinin imanıyla şevklendirmeyi öğrenmişlerdi.[20] Ama verdikleri sözü tutmak için hazırlanmaya başlayamıyorlardı. Ders kitaplarını iyi öğrenmişlerdi, "bilimsel sosyalizm" hakkında her şeyi biliyorlardı ve biliyorlardı ki, gelecek için reçeteler hazırlamak bilimdışı Ütopyacılıktır. Marx'ın kendisi, onu *Revue Positiviste*'te pratik programları ihmâl ettiği için eleştiren bir Comte ardılı ile alay etmemiş miydi? "*Revue Posiţiviste*," demişti Marx,[21] küçümseyici bir tavırla, "beni ekonomiyi metafizik bir açıdan ele almakla ve dahası –aklınıza bile gelmez– geleceğin içinde pişirip kotarıldığı mutfağa reçeteler –belki Comteçu reçeteler ne dersiniz?– yazacak yerde, gerçek olguların eleştirici bir incelenmesinden ileri gitmediğim için eleştiriyor." Bundan dolayı Marksçılar teknoloji gibi sorunlarla vakit kaybedilmemesi gerektiğini biliyorlardı. "Bütün ülkelerin işçileri, birleşiniz!" pratik programları bundan ibaretti. Ülkelerinin işçileri birleşince, hükümeti ele geçirip daha iyi bir dünyanın temellerini atmak imkânı ortaya çıkınca, kısacası harekete geçmek vakti gelip çatınca, işçileri dıpdızlak ortada bırakıverdiler. Liderler ne yapacaklarını bilmiyorlardı. Kapitalizmin kehanet edilmiş intiharını bekliyorlardı. Kapitalizmin önüne geçilmez çöküşünden sonra, durum iyice kötüledikten, her şey çözülmeye başladıktan, kendilerine şerefsizlik ve başarısızlık yüklenmesi ihtimâli ortadan kalktıktan sonra, o zaman insanlığın kurtarıcısı kesilmeyi tasarlıyorlardı. (Gerçekten de, Rus Komünistlerinin iktidara gelmesini mümkün kılan nedenlerden birinin, onlar iktidara gelmezden önce olmuş olan feci şeyler olduğunu hatırda tutmamız gerekir). Ama önce başlangıçta kehanet edilmiş çöküntü olarak görüp sevinçle karşıladıkları büyük depresyon seyrini sürerken, işçilerin tarih yorumları[22] ile beslenip oyalanmaktan bıktıklarını, onlara Marx'ın yanılmaz bilimsel sosyalizmine göre faşizmin kapitalizmin yıkılmadan önceki son kalesi olduğunu söylemenin yetmediğini anlamaya başladılar. Acı çeken kütlelerin bundan fazlasına ihtiyaçları vardı. Yavaş yavaş liderler bekleyip büyük bir siyasal mucize umma siyasetinin feci sonuçlarını kavradılar. Ama iş işten geçmişti. Fırsatı kaçırmışlardı.

Bu sözler çok kabataslaktır. Ama Marx'ın sosyalizmin geleceği yolundaki kehanetinin uygulamadaki sonuçları hakkında bir fikir verirler.

19

TOPLUMSAL DEVRİM

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

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

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

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

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

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

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

da, sınıf bilincine erdirmesi gerekmez; daha çok yenilmiş bir ordunun bireyleri oldukları gerçeğini kavramaları anlamında sınıf bilincine varmalarına yol açabilir. Ve eğer işçiler, potansiyel ekonomik güçleri kadar sayılarının da arttığını anlayarak güç kazanmazlarsa, durumun böyle olması muhtemeldir. Eğer, Marx'ın kehanet ettiği gibi, kapitalistlerinkiyle kendi sınıflarından başka bütün sınıflar yokolma eğilimi gösterirlerse, durum bu olabilir. Ama, gördüğümüz gibi, bu kehanetin gerçekleşmesi gerekmediğinden, endüstri işçilerinin dayanışmasının bile yenilgiye boyun eğme eğilimi yüzünden tehlikeye girmesi mümkündür.

Buna göre, Marx'ın birbirinden kesinlikle ayrılmış iki sınıfın ortaya çıkacağında ısrar eden kehanetinin aksine, kendi varsayımlarına göre şu türlü bir sınıf yapısının ortaya çıkmasının mümkün olduğunu görüyoruz: 1) Burjuvazi, 2) Büyük toprak sâhipleri, 3) Öteki toprak sâhipleri, 4) Köylü işçileri, 5) Yeni orta sınıf, 6) Endüstri işçileri, 7) Ayak takımı proleterleri. (Tabiî, bu sınıfların başka bir düzen içinde ortaya çıkmaları da mümkündür). Bundan başka, bu türlü bir gelişmenin (6)'nın birliğine zarar verebileceğini de görüyoruz.

Bundan dolayı, Marx'ın usavurmasının ikinci adımında vardığı ilk sonucun geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Ne var ki, üçüncü adımın eleştirisinde yaptığım gibi, burada da Marx'ın kehanetinin yerine bir başkasını koymak niyetinde olmadığımı belirtmek isterim. Kehanetin gerçekleşmeyeceğini ya da sözünü ettiğim öteki imkânların gerçekleşeceklerini söylemek istemiyorum. Yalnız bu türlü bir gelişimin de mümkün olduğunu söylemek istiyorum. (Ve gerçekten de, kehanet programına uymayan gelişmeleri açıklamak için ihanet, rüşvet ve yetersiz sınıf dayanışması gibi suçlamalara başvuran köktenci Marksçı kanatlar bu imkânı inkâr edemezler. Bu türlü şeylerin olabileceği, sözünü ettiğim bütün imkânların rol aldığı bir gelişim içinde faşizmin ortaya çıkmasına tanıklık edenler için açık olmalıdır. Ama yalnızca bu imkân bile Marx'ın usavurmasının ikinci adımında varılan sonuçlardan ilkini yıkmaya yeter.

Tabiî, bu *ikinci sonucu*, yani gelmesi mukadder toplumsal devrim kehanetini de etkilemektedir. Ama bu kehanete varılma yolunun eleştirmesine girebilmek için bu kehanetin usavurmanın tümü içindeki yerini ve Marx'ın "toplumsal devrim" sözünü nasıl kullandığını uzunca olarak ele almam gerekiyor.

II

Marx'ın *toplumsal devrim*den, söz ederken ne demek istediği ilk bakışta yeteri kadar açıkmış gibi görünüyor. O, "proleterlerin toplumsal devrimi"nden söz ederken, *tarihsel bir kavramı* anlıyor. Bu kavram tarihi kapitalizm devresinden sosyalizm devresine az çok çabuk bir geçişi dile getirmektedir. Başka bir deyişle, iki ana sınıf arasındaki çekişmenin işçilerin zaferiyle sona ermesine kadar plân geçiş devrinin adıdır. "Toplumsal devrim" teriminin anlamının iki sınıf arasında bir iç savaş

olacağını gerektirip gerektirmediği kendisine soruldukta Marx, bunun gerekmediğini söylüyor,[8] ama bir savaşa engel olma imkânlarının, ne yazık ki, pek parlak olmadığını da ekliyordu. Ve bundan başka tarihsel kehanet açısından bu sorunun önemsiz olmasa da ikinci derecede önemliymiş gibi durduğunu da ekleyebilirdi. "Toplumsal yaşam şiddet içinde geçmektedir," diye ısrar ediyor Marx "ve sınıf savaşı her gün kurbanlarını almaktadır."[9] Asıl önemli olan sonuçtur, sosyalizme varılmasıdır. "Toplumsal devrim"in esas niteliği bu sonuca varmasıdır.

Şimdi kapitalizmden sonra sosyalizmin geleceğini kanıtlanmış ya da sezgisel açıdan apaçık sayabilseydik, "toplumsal devrim" teriminin bu açıklaması pekâlâ doyurucu olurdu. Ne var ki, toplumsal devrim öğretisini, sosyalizmin geleceğini kanıtlamak için başvurulacak bilimsel usavurmanın bir bölümü olarak kullanmak zorunda olduğumuz için, önerilen açıklama hiç de doyurucu değildir. Eğer böyle bir usavurma bağlamı içinde toplumsal devrimi sosyalizme geçiş devresi olarak nitelemeye kalkışırsak, hastasının öleceği hakkındaki öndeyisini haklı çıkarması istendiği zaman ne hastalığın belirtilerini, ne de hastalık hakkında başka hiçbir şey bilmediğini, ancak hastalığın "öldürücü bir hastalık" hâline geleceğini bildiğini itiraf etmek zorunda kalan hekiminki kadar döngüsel bir usavurma olur bu. (Hasta ölmezse, demek hastalık daha "öldürücü hastalık" hâline gelmemiştir; bunun gibi bir devrim de sosyalizm ile sonuçlanmamışsa, demek ki daha bir "toplumsal devrim" değildir). Bu eleştiriyi daha basit olarak, kehanetçi usavurmanın hiçbir adımında ancak daha sonraki adımlarda kanıtlanan bir iddiayı kullanamayacağımızı, söyleyerek de dile getirebiliriz.

Bu düşünceler gösteriyor ki, Marx'ın usavurmasını doğru düzgün yeniden kurabilmek için toplumsal devrimi öyle nitelemeliyiz ki, sosyalizmden söz etmesin ve toplumsal devrimin o usavurmada yaptığı görevi olabildiğince iyi yapsın. Öyle görünüyor ki, bu koşulları yerine getiren bir niteleme şudur. Toplumsal devrim, geniş çapta birleşmiş bir proleterliğin bütün siyasal gücü ele geçirmek amacıyla ve bu amaca varmak için gerekirse şiddete başvurmaktan kaçınmamak ve düşmanların iktidarı tekrar ellerine geçirmek için gösterecekleri her türlü gayrete karşı koymak kararıyla giriştikleri bir etkenliktir. Bu niteleme biraz önce sözü edilen güçlüklerden kurtulmuştur; usavurmanın üçüncü adımına, bu adımın geçerli olduğu ölçüde uymakta ve ona hiç kuşkusuz sâhip olduğu inanılabilirliği kazandırmaktadır; aynı zamanda, gösterileceği gibi, Marksçılığa ve özellikle onun bu devrede şiddete başvurulup vurulmayacağı hakkında kesin bir şey söylemekten kaçınma eğiliminde olan, tarihsiciliğine de uygundur.[10]

Ama her ne kadar önerilen niteleme, tarihsel bir kehanet olmak açısından şiddet kullanılması konusunda kesin bir şey söylemiyorsa da, bunun ahlâk ya da hukuk açısından hiç de böyle olmadığına dikkat etmek gerekir. Böyle bir görüş açısından bakıldığında, toplumsal devrimin burada verilen nitelemesi hiç kuşkusuz onu *şiddete başvuran bir başkaldırma* biçimine sokmaktadır; çünkü, gerçekten şiddete başvurulup vurulmadığı sorunu, niyetin ne olduğundan daha az önemlidir; ve hareketin

amaçlarını gerçekleştirmek için gerekirse, şiddete başvurmaktan kaçınmamak için kesin bir karar verilmiş olduğunu varsaydık. Şiddete başvurmaktan kaçınmamak kararının, toplumsal devrimi kesinlikle şiddete başvuran bir ayaklanma olarak nitelediğini söylemek yalnız ahlâksal ve hukuksal görüş açısına değil, aynı zamanda gündelik görüş açısına da uygundur. Çünkü eğer, birisi amacına varmak için şiddete başvurmaya karar vermişse, belli bir durumda şiddete gerçekten başvursa da başvurmasa da, onun saldırgan bir tavır takındığını söyleriz. İtiraf edilmelidir ki, böyle birisinin gelecekteki davranışlarını öngörmek isterken Marksçılık kadar kesinliksiz konuşup gerçekte şiddete başvurup vurmayacağını bilmediğimizi söylememiz gerekirdi. (Buna göre, nitelememiz bu açıdan Marksçı görüşle uyuşmaktadır). Ne var ki, tarihsel kehanet yapmaya çalışacak yerde, Marx'ın tutumunu olağan yoldan nitelemeye kalkışırsak bu kesinlik eksikliği ortadan kalkar.

Şimdi açıkça belirtmek isterim ki, eylemsel siyaset açısından Marksçılığın en zararlı öğesi olarak saydığım şey, bu şiddete başvurması mümkün olan bir devrim kehanetidir; ve sanıyorum ki, çözümlememe devam etmezden önce, bu kanımın nedenini açıklamam, iyi olacaktır.

Şiddete başvuran bir devrime, her durumda ve her koşul altında karşı değilim. Tiran öldürmenin kabûl edilebilir bir şey olduğunu öğreten bazı Ortaçağ ve Rönesans Hıristiyan düşünürleriyle birlikte, gerçekten de, bir tiranlık yönetimi altında, başka bir çıkar yol kalmamasının ve o zaman şiddete başvuran bir devrimin haklı çıkmasının mümkün olduğuna inanıyorum. Ama yine inanıyorum ki, bu türlü bir devrimin *tek* amacı, bir demokrasinin kurulması olmalıdır; ve demokrasi derken de, "halkın egemenliği" ya da "çoğunluğun egemenliği" gibi bulanık bir kavramı değil, yöneticilerin halk tarafından denetlenmesine ve görevden uzaklaştırılmasına imkân veren ve yönetilenlerin, hatta yöneticilerin iradesine karşı bile olsa, şiddet kullanmadan reformlar sağlamasını mümkün kılan birtakım kurumları –bu arada, özellikle genel seçimleri, yani halkın yöneticilerini görevden alma haklarını– yürürlüğe koymuş oldukları, bir toplum düzenini anlıyorum. Başka bir deyişle, şiddete başvurulması, ancak şiddete başvurulmadan reform yapılmasını imkânsız kılan bir tiranlık yönetimi altında haklı çıkarılabilir ve bu kalkışmanın tek amacı, şiddete başvurulmaksızın reform yapılmasını mümkün kılan bir durumun gerçekleştirilmesi olmalıdır.

Hiçbir zaman şiddet yolu ile bundan fazlasını elde etmeye çalışmamamız gerektiğine inanıyorum. Çünkü, böyle bir şeye kalkışmanın her türlü reformu gerçekleştirmek imkânının ortadan kalkmasına yol açabileceğine inanıyorum. Çünkü, devamlı olarak şiddete başvurulması, sonunda, tutkusuz akla dayanan bir egemenlik yerine güçlü adamın egemenliğine yol açabileceğinden özgürlüğün yitirilmesiyle sonuçlanabilir. Tiranlığı yıkmaktan fazlasını yapmaya kalkışan şiddet kullanan bir devrimin yeni bir tiranlığa yol açması, en az gerçek amaçlarına varması kadar olasıdır.

Siyasal çekişmelerde şiddete başvurmanın ancak bir tek başka hâlde haklı çıkarılabileceğine inanıyorum. Bu da, bir kez demokrasi kuruldu mu, demokratik anayasaya ve demokratik yöntemlerin kullanılmasına (devletin içinden veya dışından) yöneltilecek saldırılara karşı kullanılacak olan şiddettir. Bütün sâdık vatandaşlar, bu türlü her saldırıya karşı, özellikle iktidardaki hükümetten gelirse veya hükümet ona göz yumarsa, gerekirse şiddete başvurarak direnmelidirler. Gerçekten de demokrasinin işleyişi, geniş çapta tiranlık kurmaya kalkışan (ya da başka herhangi birinin kurmaya kalkışmasına göz yuman) bir yönetimin kendini hukukdışı kıldığı ve vatandaşların bu türlü bir yönetimin hareketlerini suç ve üyelerini tehlikeli bir suçlular çetesi saymaya hakları bulunduğu ve hatta bununla görevli oldukları görüşünün kavranmasına dayanır. Ama demokrasiyi yoketme çabalarına karşı girişilecek şiddetle karşı koyma hareketlerinin kesinlikle savunu niteliğinde olması gerektiğine inanıyorum. Hareketin amacının demokrasinin kurtarılması olduğu konusunda en ufak bir şüphe bile olmamalıdır. Bu durumu bir karşı tiranlık kurmak tehdidi olarak kullanmak, en az önceki tiranlık getirmek çabası kadar bir suçtur; bu türlü bir tehdidin kullanılması, her ne kadar düşmanlarını sindirmek yoluyla demokrasiyi kurtarmak gibi özden bir niyete dayansa bile, bundan dolayı demokrasiyi savunmanın çok kötü bir yolu olurdu; gerçekten de böyle bir tehdit tehlike ânında demokrasi savunucularının arasına nifak sokar ve bundan dolayı muhtemelen düşmana yardım ederdi. Bu söylenenler gösteriyor ki, başarılı bir demokrasi siyaseti, savunucularının bazı kurallara uymalarını gerektirir. Bu bölümde bu türlü birkaç kuralın bir listesi daha sonra verilecektir; burada yalnızca niçin Marx'ın şiddet kullanılmasına karşı takındığı tavrı Marx konusunda yapılacak her incelemenin en önemli noktalarından biri saydığımı açıkça anlatmak istiyorum

III

Toplumsal devrimi nasıl yorumladıklarına göre iki ana grup Marksçı ayırabiliriz; bir köktenci kanat ve bir ılımlı kanat ki bunlar, kesin olarak olmasa da,[11] kabaca Komünist ve Sosyal Demokrat partilere karşılıktırlar.

Marksçılar çoğu zaman şiddete başvuran bir devrimin "haklı" olup olmayacağı sorusunu tartışmaktan kaçınırlar; kendilerinin ahlâkçı değil, bilim adamı olduklarını, ne olması gerektiği hakkındaki kurgularla değil, ne olduğu ya da olacağı hakkındaki gerçeklerle ilgilendiklerini söylerler. Başka bir deyişle, onlar ilgi alanlarını ne olacağı sorusuyla sınırlayan tarih kâhinleridirler. Ama onları toplumsal devrimin haklılığı sorusunu tartışmaya ikna ettiğimizi varsayalım. Bu durumda Marksçıların hepsinin, ilkece ancak bir tiranlığa karşı yöneltilmiş devrimlerde şiddet kullanmanın haklı olacağını öne süren eski görüş üzerinde fikir birliği edeceklerine inanıyorum. Buradan sonra iki kanadın görüşleri ayrılar.

Köktenci kanat, Marx'a göre her sınıf egemenliğinin, zorunlu olarak bir dik-

tatörlük, yani tiranlık olduğunda ısrar eder.[12] Buna göre, gerçek bir demokrasi ancak sınıfsız bir toplumun kurulmasıyla, kapitalist diktasının, gerekirse şiddete başvurularak, devrilmesi sayesinde mümkün olur. Ilımlı kanat bu görüşe katılmaz ve demokrasinin bir ölçüde kapitalist bir yönetim altında bile gerçekleşebileceğini, bundan dolayı da toplum devrimini barışçı ve kademeli reformlarla gerçekleştirmenin mümkün olacağını söyler. Ne var ki, bu ılımlı kanat bile böyle barışçı, bir gelişmenin gerçekleşmesinin kesin olmadığında ısrar eder; işçiler tarafından demokrasi alanında yenilgiye uğratılmak ihtimâli karşısında şiddete başvurması muhtemel olanların burjuvalar olduğunu işaret ederek, bu durumda işçilerin de karşı hücuma geçerek egemenliklerini şiddete dayanarak kurmakta haklı olacaklarını öne sürer.[13] Her iki kanat Marx'ın gerçek Marksçılığını temsil etmek iddiasındadırlar ve bir bakıma ikisi de haklıdırlar. Çünkü, yukarıda da söz konusu edildiği gibi, tarihsici tutumu yüzünden Marx'ın bu konudaki görüşleri biraz karanlıktır, bundan başka ve daha önemlisi, öyle anlaşılıyor ki, yaşamı sırasında bu konudaki görüşü değişmiş, köktenci olarak işe başlamış ve sonra daha ılımlı bir tutum kabûllenmiştir.[14]

Bana göre, *Kapital*'in genel akışına ve Marx'ın usavurmasına en iyi uyan o olduğundan, ilkin *köktenci tutumu* ele alacağım. Çünkü, *Kapital*'in ana öğretisi, kapitalist ile işçi arasındaki gerginlik zorunlu olarak artacağına, bir uzlaşma imkânı da olmadığına göre kapitalizmin düzeltilemeyeceği, ancak ortadan kaldırılabileceğidir. En iyisi, Marx'ın "tarihsel kapitalist birikim eğilimi"ni özetlediği *Kapital*'in ana bölümünden birkaç satır aktarmak olacaktır. Marx şöyle diyor:[15] "Bu gelişmenin getirdiği avantajları tekellerine alıp sömüren büyük kapitalistlerin sayısının devamlı olarak azalmasıyla birlikte sefaletin, baskının, angaryanın, zilletin ve sömürünün oranı da artar; ama bununla birlikte sayıca artmakta olan ve kapitalist üretim yönteminin kendisi tarafından birleştirilmekte, örgütlenmekte ve disiplinlenmekte olan çalışan sınıfın isyankâr öfkesi de artar. Önünde sonunda sermâye üzerinde kurulan bu tekel, onunla birlikte ve onun aracılığı ile meydana gelmiş olan üretim düzenine ayak bağı olmaya başlar. Gerek üretim araçlarının birkaç elde toplanması, gerekse işgücünün toplumsal açıdan örgütlenmesi kapitalist giysisinin bir deli gömleği hâline geldiği bir raddeye varır. Bu düzen dağılır. Kapitalist özel mülkiyetin vakti saati gelmiştir. Yağmacıların malları yağma edilecektir."

Bu temel satırlar göz önüne alınınca, Marx'ın *Kapital*'de öne sürdüğü öğretisinin çekirdeğinin kapitalizmi düzeltmenin imkânsızlığı ve onun şiddetle yıkılacağı kehaneti olduğu hakkında kuşkuya yer kalmaz; bu ise köktenci kanadınkine uyan bir öğretidir. Ve bu öğreti kehanetçi usavurmamıza da olabildiği kadar iyi uymaktadır. Çünkü, eğer yalnızca ikinci adımın öncülünü değil de, aynı zamanda onun birinci sonucunu da kabûl etseydik, o zaman *Kapital*'den aktardığım satırlar uyarınca, gerçekten de toplumsal devrim kehaneti sonucu geçerli olarak çıkardı. (Geçen bölümde işaret edildiği gibi, işçilerin zaferi sonucu da çıkardı). Gerçekten

de sefaletleri başka türlü azaltılamayacak olursa, sonunda toplum düzenini yıkmak için azimli bir kalkışı yapmayacak tamamen birlikli ve sınıf bilincine varmış bir çalışan sınıf tasarlamak güç olurdu. Ne var ki bu, tabiî, ikinci sonucu kurtarmamaktadır. Çünkü daha önce gördük ki, birinci sonuç geçersizdir; ve yalnızca bu öncülden, yani servetin ve sefaletin artacağı kuramından, toplumsal devrimin kaçınılmaz olduğu sonuca çıkmaz ilk sonucu incelerken de işaret ettiğimiz gibi, çıkabilecek sonuç olsa olsa, isyankâr başkaldırmaların önüne geçilmez hâle gelmelerinin mümkün olduğudur; ama ne sınıf birliğinden, ne de işçiler arasında gelişmiş bir sınıf bilincinden emin olamayacağımıza göre, bu türlü başkaldırmaları toplumsal devrimle aynılaştıramayız. (Bunların başarılı olmaları da gerekmez, onun için toplumsal devrimi temsil ettikleri varsayımı üçüncü adıma uymazdı).

Köktenci tutuma pekâlâ uyum sağlamasına karşılık kehanetçi usavurmanın ılımlı tutumda hiç yeri yoktur. Ama, daha önce de söylendiği gibi, bu tutum da Marx'ın otoritesinin desteğine sâhipti. Marx, kendi kuramına göre imkânsız olan reformların gerçekleştiğini görecek kadar uzun yaşadı. Ama işçilerin hayat koşullarındaki bu düzelmelerin, aynı zamanda kuramının yanlışlığını gösteren olduğunu düşünemedi. Toplumsal devrim konusundaki bulanık fikirleri, bu gelişmeleri onun prelüdü,[16] hatta başlangıcı olarak yorumlamasına izin veriyordu. Engels'in dediği gibi:[17] "Marx, hiç olmazsa İngiltere'de, kaçınılmaz olan toplumsal devrimin tamamen barışçı ve hukukî yollarla gerçekleştirilebileceği sonucuna vardı. Hiç kuşkusuz, İngiliz yönetici sınıfının bu barışçı ve hukukî devrime bir 'esaret taraftarı isyan'a başvurmaksızın boyun eğeceğini beklemiyordu." Bu anlatım, Marx'ın, ölümünden ancak üç yıl önce, içinde, "Benim partim bir İngiliz Devrimi'ni zorunlu değil, –tarihi emsâllere göre– yalnızca mümkün saymaktadır" diye yazdığı bir mektubu[18] ile de uyuşmaktadır. Dikkat edilmelidir ki, bu sözlerin en az birincisinde, "ılımlı kanat"ın kuramı; yani yönetici sınıfın duruma rıza göstermemesi hâlinde şiddete başvurulmasının kaçınılmaz olacağı kuramı açıkça dile getirilmektedir.

Bana bu ılımlı kuramlar, bütün kehanetçi usavarmayı ortadan kaldırıyorlarmış gibi geliyor.[19] Bunlar, bir uzlaşmanın mümkün olabileceğini, kapitalizmin yavaş yavaş düzelebileceğini, bundan dolayı da sınıflar arası düşmanlığın azalabileceğini akla getiriyorlar. Oysa, kehanetçi usavarmanın tek temeli, sınıf düşmanlığının artacağı varsayımıdır. Uzlaşma yolu ile gerçekleştirilmiş kademeli bir reformun kapitalist sistemin tamamen yokolmasına yol açmasında; hayat koşullarını kademeli refomlarla düzeltebileceklerini sınama ile anlamış olan işçilerin, "tam zafer"le, yeni yönetici sınıfın düşürülmesi ile sonuçlanmasa bile bu yönteme bağlı kalmayı seçmemelerinde, bütün kazançlarını kaybetmek tehlikesini göze alacak yerde burjuvazi ile uzlaşıp üretim araçlarının mülkiyetini onlara bırakmamalarında hiçbir mantıksal gereklilik yoktur. Ancak, "proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı"nı[20] sefaletin artması yasasının geçerli olduğunu ya da en azından düzeltmeleri imkânsız kıldığını kabûl edersek, işçilerin bütün düzeni yık-

mayı amaçlayan bir başkaldırmaya başvurmak zorunda kalacakları kehanetinde bulunabiliriz. Buna göre, toplumsal devrimin evrimci bir yorumu, bütün Marksçı usavurmayı, ilk adımından sonuncusuna dek, yıkmaktadır; Marksçılıktan geriye olsa olsa tarihsici tutumu kalırdı. Eğer hâlâ tarihsel bir kehanet yapmaya kalkışılacak olsa, bunu yepyeni bir usavurmaya dayandırması gerekirdi.

Eğer şimdi Marx'ın son devresindeki, düşüncelerine ve ılımlı kanadın düşüncelerine uygun olan ve başlangıçtaki kurama olabildiği kadar sâdık kalan, değiştirilmiş bir usavurma kurmaya kalkarsak, o zaman tamamen, işçi sınıfının bugün halkın *çoğunluğunu* meydana getirdiği ya da getireceği iddiasına dayanan bir usavurmaya varırız. Kapitalizm, şimdi ancak kapitalistlerle işçilerin arasındaki sınıf çatışması anlamında kullandığımız, bir "toplumsal devrim"le değişecektir. Bu devrim, ya kademeli ve demokratik yöntemlerle gelişecektir, ya şiddete başvuracaktır, ya da bazı devrelerinde demokratik yöntemlerle gelişecek, bazı devrelerinde ise şiddete başvuracaktır. Bu tamamen burjuvaların direnmesine bağlıdır. Ama ne olursa olsun, özellikle de gelişme barışçı bir gelişme olursa, işçilerin "yönetici sınıf durumuna geçmeleri"[21] ile sonuçlanacaktır; *Manifesto*'nun dediği gibi, onların "demokrasi savaşını kazanmaları gerekir"; çünkü, "proleter hareketi, büyük çoğunluğun, büyük çoğunluğun yararı uğruna giriştiği bilinçli ve bağımsız bir harekettir."

Bu değiştirilmiş ve ılımlı biçiminde bile kehanetin savunulamaz olduğunu kavramak önemlidir. Bunun nedeni şudur: Kademeli reformların mümkün olduğu kabûl edilirse, artan sefalet kuramını terketmek gerekir; ne var ki, bununla birlikte endüstri işçilerinin bir gün "büyük çoğunluğu" meydana getirecekleri iddiasının en ufak bir dayanağı bile kalmaz. Bu iddianın Marx'ın artan sefalet kuramından bir sonuç olarak çıkacağını söylemek istemiyorum, çünkü bu kuram çiftçi ve köylüleri hiçbir zaman yeteri kadar önemsememiştir. Ne var ki, orta sınıfı proleter hâline getirileceği kabûl edilen artan sefalet kuramı geçersiz ise, o zaman epeyce büyük bir orta sınıfın bâkî kaldığını (ya da yeni bir orta sınıfın ortaya çıktığını) ve öbür proleter olmayan sınıflarla birleşerek işçilerin iktidar taleplerine karşı çıktığını görmeye hazır olmalıyız; böyle bir çatışmanın sonucunun ne olacağını ise hiç kimse kestiremez. Gerçekten de, istatistikler artık işçi sınıfının öbür sınıflara oranla artma eğiliminde olduğunu göstermemektedirler. Kendi başına bu gerçek bile değiştirilmiş kehanetçi usavurmanın geçerliliğini yanlışlamaktadır. Bu usavurmadan geri kalan, yalnızca (her ne kadar tarihsici bir kehanetin yüksekten atan standartlarına uygun olmasa bile) önemli bir gözlem olan toplumsal devrimlerin geniş çapta[22] ezilenlerin baskısı ya da (bu terim tercih edilirse) sınıf çekişmelerinin baskısı ile gerçekleştirildikleri gözlemidir; başka bir deyişle, ezilenlerin kurtulması geniş çapta ezilenlerin kendi başarıları sayesinde gerçekleşecektir.[23]

IV

Kehanetçi usavurma ister köktenci, ister ılımlı bütün yorumlarında savunulamaz

ve onarılamaz bir niteliktedir. Ne var ki, bu durumu tam olarak kavramak için, değiştirilmiş kehanetin yanlışlığını göstermek yetmez; aynı zamanda gerek köktenci, gerek ılımlı Marksçı partilerde görebileceğimiz *şiddet sorununa karşı takınılan bulanık tutumu* da incelemek gerekir, iddia ediyorum ki, bu tutumun "demokrasi savaşı"nın kazanılıp kazanılmayacağı sorusu üzerinde büyük etkisi vardır; çünkü, ılımlı Marksçı partiler nerede bir genel seçim kazanmışlar ya da buna yaklaşmışlarsa, bunun nedenlerinden biri, orta sınıfın geniş kesimlerini kendilerine çekebilmeleri olmuştur. Bunu, insancıllıkları, özgürlük taraftarı ve baskıya karşı çıkan tutamları sayesinde sağlamışlardır. Ne var ki, şiddet hareketlerine karşı gösterdikleri *sistemli bulanıklık* tutumu, yalnızca bu çekiciliği ortadan kaldırmakla kalmamakta, aynı zamanda doğrudan doğruya demokrasi düşmanlarının, insancıllık aleyhtarlarının ve faşistlerin davasına hizmet etmektedir.

Marksçı öğretide birbirleriyle yakından ilgili iki bulanıklık vardır ve bu açıdan, bunların ikisi de önemlidir. Bunlardan biri, tarihsici tutuma dayanan, şiddete karşı takınılan tavırdaki bulanıklıktır. Öbürü, Marksçıların, *Manifesto*'nun deyişiyle,[24] "proleterlerin siyasal gücü fethetmeleri" hakkında takındıkları bulanık tavırdır. Bu ne demektir? İşçi partisinin amacının da her demokratik partinin amacı olan, bir çoğunluk sağlayıp hükümet kurmak gibi besbelli ve zararsız bir amaç olduğu anlamına gelebilir, bazen de böyle yorumlanır. Ama aynı zamanda partinin, bir kez iktidara geldi mi, bu durumunu güçlendireceği, yani aldıkları çoğunluk oyunu bir daha başkalarının demokratik yollarla iktidara gelmelerini çok güçleştirmek yolunda kullanacağı anlamına da gelebilir ve Marksçılar da bu anlama geldiğini sık sık imâ ederler. Bu iki yorum arasındaki fark pek önemlidir. Eğer belli bir zamanda azınlıkta olan bir parti, öbür partileri ister şiddete, isterse çoğunluk oyuna dayanarak ezmeyi tasarlıyorsa, o zamanki iktidar partisine de aynı hakkı tanıyor demektir. Böylece baskıdan yakınma hakkını ahlâk açısından yitirir; gerçekten de zamanın iktidar partisi içindeki, muhalefeti şiddetle bastırmak isteyen, grupların eline koz verir.

Bu iki bulanıklığa kısaca, *şiddete karşı takınılan tavırdaki bulanıklık ve iktidar kazanma yolu hakkındaki bulanıklık* diyebilirim. Her ikisi de köklerini, yalnız tarihsici tutumunun bulanıklığında değil, aynı zamanda Marksçı devlet kuramında bulurlar. Eğer devlet, aslında bir sınıf tiranlığı ise, o zaman bir yandan şiddete cevaz vardır, bir yandan da yapılabilecek şey, burjuvazinin diktatörlüğü yerine proleterlerinkini koymaktan ibarettir. Biçimsel demokrasi konusunda fazlaca titizlenmek, tarihsel kavrayış azlığını gösterir; ne de olsa Lenin'in dediği gibi[25] "demokrasi tarihsel gelişme sırasında ortaya çıkan devrelerin birinden ibarettir."

Bu bulanıklıklar, gerek köktenci, gerek ılımlı kanatların taktik öğretilerinde rol alırlar. Bunu anlayışla karşılamak gerekir, çünkü bu taktikler onların taraftar toplayabilecekleri alanları genişletir. Ne var ki, bu öyle bir taktik üstünlüğüdür ki, en kritik anda bir ayak bağı hâline gelebilir; en köktenci üyeler şiddete başvurmanın zamanı geldiğine karar verdiklerinde bir çatlamaya yol açabilir. Köktenci kanadın

şiddete karşı takınılan tavırdaki bulanıklıktan nasıl yararlandığını göstermek için, Parkes'ın yakın zamanda çıkan Marksçılık hakkındaki eleştirel incelemesinden alınan şu özetlerden yararlanabiliriz:[26] "Amerika Birleşik Devletleri Komünist Partisi yalnız, şimdi devrimi savunmadığını değil, hiçbir zaman da savunmamış olduğunu beyan ettiğine göre, –1928'de yayımlanmış olan– Komünist Enternasyonali'nin programından birkaç cümle aktarmak yararlı olabilir." Parkes bundan sonra, programdan başkaları arasında şu satırları aktarıyor: "Proleterlerin iktidarı ele geçirmeleri burjuvaların hazırladığı devletin parlamenter çoğunluğa dayanılarak barışçı yollarla 'ele geçirilmesi' değildir... İktidarın ele geçirilmesi... burjuva gücünün şiddete dayanılarak devrilmesi, kapitalist devlet yapısının yokedilmesidir... Parti ... kütleleri doğrudan doğruya burjuva devletine karşı saldırtmakla görevlidir. Bu, propaganda ile ... ve kitle hareketleri ile yapılır... Bu kitle hareketlerinin arasında, sonunda silâhlı isyan ile birlikte yürütülen genel grev de vardır... En üstün eylem biçimi olan bu sonuncu biçim, savaş kurallarına göre yönetilmelidir." Bu aktarmalardan görüyoruz ki, programın bu bölümü hiç de bulanık değildir; ama bu partinin şiddete karşı takınılan tavrın bulanıklığından sistemli olarak yararlanarak, taktik durum gerektirirse,[27] "toplumsal devrim" terimin şiddetçi olmayan bir yorumuna çekilmesine engel olmamaktadır; ve parti bunu (1928 programında muhafaza edilen) *Manifesto*'nun şu sözlerine rağmen yapmaktadır:[28] "Komünistler, görüş ve amaçlarını gizlemeyi zillet sayarlar.. Amaçlarının ancak bütün mevcut toplum koşullarının şiddet yoluyla devrilmesiyle gerçekleşebileceğini açıkça beyan ederler."

Ilımlı kanadın iktidarın ele geçirilmesi konusundaki bulanıklığı kullanışı, şiddete karşı takınılan tavrın bulanıklığını sistemli olarak kullanışından bile daha ilginçtir. Bu yaklaşım özellikle Engels tarafından, Marx'ın yukarıda aktarılan daha ılımlı görüşlerine dayanılarak geliştirilmiş ve sonraki gelişmeleri epeyce etkilemiş olan bir taktik öğreti hâline getirilmiştir. Düşündüğüm öğreti şöylece ortaya konabilir:[29] Biz Marksçılar, bunu gerçekleştirebilirsek, sosyalizme varan gelişmenin barışçı ve demokratik bir nitelikte olmasını tercih ederiz. Ama gerçekçi siyasetçiler olarak, burjuvaların biz çoğunluğu elde etmeye yaklaştığımız zaman rahat durmayacaklarının muhtemel olduğunu da kestirebiliyoruz. Aksine onlar, demokrasiyi ortadan kaldırmaya çalışacaklardır. Durum bu olursa, bizim de çekinmeden karşı saldırıya geçip siyasal iktidarı fethetmemiz gerekir. Ve durumun bu yönde gelişmesi muhtemel olduğuna göre, işçileri buna hazırlamamız gerekir; aksi takdirde davamıza ihanet etmiş oluruz. İşte Engels'in bu konudaki sözlerinden birkaçı:[30] "Şu an için... hukuk düzeni öylesine lehimize işlemektedir ki, devam ettiği sürece onu terketmemiz delilik olur... Bizi şiddet yolu ile ezmek için, ondan ilk önce ayrılanların burjuvalar olup olmayacağını göreceğiz. *İlk taşı siz atınız, burjuva efendiler!* Hiç şüphe etmeyiniz, ilk kez onlar ateş açacaklardır. Güzel bir gün... burjuvalar sosyalizmin artan güçlülüğünü seyretmekten bıkacaklar ve hukukdışı yollara, şiddete başvuracaklardır." O zaman ne, olacağı, sistemli bir şekilde bulanık olarak bırakılmaktadır. Ve bu bulanıklılık bir tehdit olarak kullanılmaktadır, çünkü ileriki satırlarda Engels, "burjuva efendiler"e şöyle hitap edi-

yor: "Eğer siz... anayasayı ihlâl ederseniz... o zaman Sosyal Demokrat Parti size karşı harekete geçip geçmemekte serbesttir – gönlü ne çekerse onu yapacaktır. Ne var ki, ne yapacağını hiç de şimdiden ele vermek niyetinde değildir."

Bu öğretinin devrimin başarılı çalışan sınıf hareketinin kapitalistler üzerine yapacağı baskılar sonucunda değil de, kapitalistlerin işçiler üzerindeki baskılarının artması sonucunda ortaya çıkacağını öndiyen ilk Marksçı görüşten ne kadar farklı olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu pek hayret verici cephe değişikliği,[31] sefaletin azalması yönünde gerçekleşen gerçek toplumsal gelişmenin etkisini göstermektedir. Ne var ki, Engels'in devrimci, daha doğrusu karşı-devrimci hareketi başlatma inisiyatifini yönetici sınıfa bırakan yeni öğretisi, taktik açısından saçmadır ve başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. İlk Marksçı öğreti, devrimin bir çöküntü devresinin en karanlık ânında, yani işçilerin zaferini geniş çapta kolaylaştıracak bir durum olan ekonomik düzenin çökmesi sonucu siyasal düzenin çok zayıfladığı bir sırada gerçekleşeceğini öğretiyordu. Ama burjuva efendileri ilk taşı atmaya dâvet edilirlerse, bu ânı akıllıca seçmeyecek kadar aptallık edecekleri düşünülebilir mi? Girişecekleri savaş için gerekli hazırlıkları yapmayacaklar mıdır? Ve kurama göre, iktidar onlarda olduğuna göre, bu türlü hazırlıklar karşılarında işçilerin başarıya ulaşmak için en küçük bir şanslarının bile olmayacağı güçlerin harekete geçirilmesi demek olmayacak mıdır? Bu eleştiri söz konusu kuramı, işçilerin öteki tarafın saldırısını bekleyecek yerde, bu türlü hazırlıkları önceden haber alıp ona göre harekete geçmelerini isteyecek şekilde değiştirmekle karşılanamaz; çünkü Marksistlerin kendi varsayımlarına göre iktidarda olanların her zaman hazırlıklarında daha ileri olmaları, işçiler sopa hazırlayana kadar tüfek, tüfek hazırlayana kadar top, top hazırlayana kadar da bombardıman uçağı hazırlamaları kolay olacaktır.

V

Ne var ki bu eleştiri, her ne kadar uygulama ve sınamalarla doğrulanmış olsa da, pek yüzeyseldir. Öğretinin ana bozuklukları daha derinlerdedir. Şimdi öne süreceğim eleştiri, gerek bu öğretinin dayandığı varsayımın, gerekse taktik sonuçlarının, tam da kuramın önceden kestirdiği, ama (bulanık bir biçimde) karşı çıkarmış gibi görünmek istediği burjuvazinin demokrasi aleyhtarı hareketine *yol açacak* yapıda olduklarını; burjuvazinin içindeki demokrasi düşmanlığını kuvvetlendirip bunun sonucu iç savaşa gitme eğilimini pekiştirdiğini, göstermeye yönelik. Ve biliyoruz ki, bu da yenilgiye ve faşizme yol açabilir.

Düşündüğüm eleştiri, kısaca, Engels'in taktik öğretisinin ve daha genel olarak şiddete karşı takınılan tavır ve siyasal gücün elde edilmesi hakkındaki bulanıklıkların, bir kez önemli bir siyasal parti tarafından kabûl edildiler mi, demokrasinin işlemesini imkânsız hâle getirecekleridir. Bu eleştirimi, demokrasinin ancak ana partilerin demokrasinin görevlerinin aşağıda saydıklarım gibi kurallarla özetlenebilecek görevler olduğu görüşünü benimsemeleri hâlinde işleyebileceği inancına dayandırıyorum. (Bunları aynı zamanda Bölüm 7'nin II'nci kısmı ile de karşılaştırınız).

1) Her ne kadar genel seçimler kuramı pek önemli olsa da, demokrasi tam olarak çoğunluğun egemenliği olarak nitelenemez. Çünkü, bir çoğunluğun tiranca bir yönetime başvurması da mümkündür. (180 cm.'den kısa boylular çoğunluğu, bütün vergilerin 180 cm.'den uzun boylular azınlığı tarafından ödenmesine karar verebilir). Bir demokraside yöneticilerin güçlerinin sınırlı olması gerekir ve demokrasinin mihenk taşı şudur: Demokraside yöneticiler –yani, hükümet–, yönetilenler tarafından kan dökülmeksizin görevlerinden alınabilir. Bunun için, iktidarda olanlar, azınlığa barışçı yollardan bir değişiklik getirmek imkânını veren kurumları korumazlarsa, yönetimleri tiranlık olur.

2) Ancak iki tür yönetim ayırmamız gerekir: Bu tür kurumları olanlar ve olmayanlar; yani demokrasiler ve tiranlıklar.

3) Tutarlı bir demokratik anayasa hukuk, düzeninin ancak bir yönde, demokratik niteliğini tehlikeye sokacak yönde değişmesine engel olmalıdır.

4) Demokraside azınlıkların tam olarak korunmasını amaçlayan yasalar, yasalara karşı gelenleri, özellikle, de başkalarını demokrasiyi şiddete başvurarak devirmeye teşvik edenleri kapsamlarına almamalıdır.[32]

5) Demokrasiyi korumak üzere birtakım kurumlar oluşturmak siyaseti, her zaman yöneticiler arasında olabileceği kadar yönetilenler arasında da örtük olarak demokrasi düşmanı eğilimler bulunabileceği varsayımından hareket etmelidir.

6) Demokrasi ortadan kalkarsa her şey ortadan kalkar. Yönetilenlerin yararlandıkları bazı ekonomik üstünlükler sürse bile, bu ancak hoşgörme sayesinde olabilir.[33]

7) Şiddete başvurulmaksızın reformlar yapılmasını mümkün kıldığından, demokrasi herhangi bir akılcı reform için paha biçilmez bir savaş alanıdır. Ne var ki, bu alanda yapılan her savaşın ana ilkesi, demokrasinin korunması olmazsa her zaman mevcut olan (ve Bölüm 10'da uygarlığın bunalımı dediğimiz şeyin ağırlığı altında ezilenlere hoş görünen) demokrasi düşmanı eğilimler demokrasinin çökmesine yol açabilir. Bu ilkelerin halk tarafından anlaşılması gelişmemişse, gelişmesine çalışılmalıdır. Bunun aksine bir siyaset öldürücü olabilir; en önemli savaşın, bizzat demokrasi savaşının kaybedilmesine yol açabilir.

Böyle bir siyasete karşılık Marksçı partilerin siyaseti, işçileri *demokrasiden kuşkulandırmak* siyaseti olarak nitelenebilir. "Gerçekte," demektedir Engels,[34] "devlet bir sınıfın ötekini ezmesine yarayan bir makineden ibarettir ve bu, bir monarşi için olduğu kadar demokratik bir cumhuriyet için de doğrudur." Ne var ki, bu türlü görüşlerin şöyle sonuçlar doğurmaları beklenir:

a) Engel olunmayan bütün kötülüklerden, onları yaratan demokratları (çoğu kez iktidarı olduğu kadar muhalefeti de, –çünkü her hareket hakettiği muhalefeti bulur) sorumlu tutacak yerde, demokrasinin kendisini sorumlu tutma siyaseti.

b) Yönetilenleri devleti kendilerine âit sayacak yerde, yöneticilere aitmiş gibi görmek üzere eğitmek siyaseti.

c) Onlara durumu düzeltmenin *tek yolunun siyasal gücü tamamen fethetmek* olduğunu söylemek siyaseti. Ne var ki, bu tutum demokrasinin tek gerçekten önemli yanını, onun siyasal gücü denetleyip dengeleme işlevini ihmâl etmektedir.

Bu türlü bir siyaset, açık toplumun düşmanlarının görevlerini üstlenmek; onların eline bilinçsiz bir beşinci kol vermek demektir. Ve "işçi sınıfının devrimindeki ilk adım, proleterleri yönetici sınıf durumuna getirmek – demokrasi savaşını kazanmaktır" ifadesiyle her yöne çekilebilecek bir görüş öne süren[35] *Manifesto*'ya karşılık, ben ilk adım olarak bunun kabûl edilmesi hâlinde, demokrasi savaşının baştan kaybedilmiş olacağını öne sürüyorum.

Engels'in taktik öğretilerinin ve köklerini toplumsal devrim kuramında bulan bulanıklıkların genel sonuçları bunlardır. Önünde sonunda, bunlar Platon'un siyasetin ana sorunu olarak, "devleti *kim* yönetmeli?" sorusunu sormasının en son sonuçlarıdırlar (Bölüm 7 ile karşılaştırınız). "Devletin gücünü *kim* kullanacak?" sorusunun, "Bu güç *nasıl* kullanılacak?" ve "*Ne kadar* güç kullanılacak?" sorularının yanında pek az önemli olduğunu anlamamızın zamanı gelmiş ve geçmektedir. Öğrenmemiz gerekir ki, uzun vâdede bütün siyasal sorunlar kurumsal sorunlardır, kişileri değil, hukukî çerçeveyi ilgilendiren sorunlardır ve eşitliğin genişlemesi yönündeki gelişmeler ancak iktidarın kurumlar tarafından denetlenmesi sayesinde korunabilir.

VI

Geçen bölümde olduğu gibi, şimdi de, kehanetin ikinci adımının yakın zamanlardaki tarihi gelişmeleri nasıl etkilemiş olduklarını gösteren birkaç örnek vereceğim. Her siyasî parti, muhaliflerinin halkın hoşuna gitmeyen davranışlarından kendisine çıkar sağlar. Onlar, rakiplerinin bu hoşa gitmeyen davranışları sayesinde yaşarlar, ondan dolayı da bunların üzerinde durmaları, bunları ısrarla belirtmeleri, hatta bunları iştiyakla beklemeleri muhtemeldir. Hatta onların yükümlülüğünü üstlenmekten kurtulabilirlerse, muhaliflerin siyasal hatalarını desteklemeleri bile mümkündür. Engels'in kuramı ile bu eğilimin bir araya gelmesi, bazı Marksçı partilerin muhaliflerinin demokrasi aleyhinde yapacakları hareketleri dört gözle beklemelerine yol açmıştır. Bu gelişmelere bütün güçleriyle karşı koyacak yerde, yan gelip taraftarlarına keyifle, "Bakın bunlar neler yapıyorlar. Demokrasi dedikleri işte budur. Özgürlük ve eşitlik dedikleri budur! *Hesaplaşma günü* gelince bunu unutmayın." diyorlardı. (Bu, ya seçim gününü ya da devrim gününü dile getirebilen bulanık anlamlı bir sözdür). Kişinin düşmanlarının ne mâl oldukları ortaya çıksın diye onlara karşı koymamak siyaseti, demokrasiye karşı girişilen hareketlere de uygulanırsa felâketle sonuçlanır. Bu savaştan söz edip barışçı davranmak siyase-

tidir ve faşistlere paha biçilmez bir yöntem olan barıştan söz edip savaşçı davranmak siyasetini öğretmiştir.

Hemen yukarıda sözü edilmiş olan bulanıklığın, demokrasiyi ortadan kaldırmak isteyen faşist grupların ellerine nasıl koz vermiş olduğu açıktır. Çünkü bu türlü grupların da var olabileceklerini ve onların burjuvazi içindeki etkilerinin geniş çapta işçi partilerinin izleyecekleri siyasete bağlı olacağını da hesaba katmamız gerekir.

Örneğin, siyasal mücadelede devrim tehdidinin, hatta (ücret anlaşmazlıkları vb.'dan dolayı yapılanların aksine) *siyasal grev* tehdidinin nasıl kullanıldığını daha yakından inceleyelim. Yukarıda da açıklandığı gibi, burada ana sorun, bu türlü araçların saldırı silâhları olarak mı, yoksa yalnızca demokrasinin korunması için mi kullanıldıklarıdır. Bir demokrasi içinde bunlar yalnızca bir savunma silâhı olarak kullanıldıkları zaman haklı olurlar ve kesin bir koruma talebine bağlı olarak uygulandıkta, çoğu zaman başarılı olmuşlardır. (Kapp'ın darbe girişiminin nasıl hızla çöktüğünü anımsayınız). Ama eğer saldırı silâhı olarak kullanılırlarsa, muhaliflerin arasında demokrasi düşmanı eğilimlerin kuvvetlenmesine yol açacaklardır, çünkü demokrasiyi işlemez duruma getirdikleri ortadadır. Bundan başka bu türlü bir kullanış onları savunma silâhı olarak etkisiz duruma getirecektir. Eğer köpeği yaramazlık etmediği zaman bile döverseniz, dövmekle onu yaramazlık yapmaktan alıkoyamazsınız. Demokrasinin korunması, demokrasi aleyhtarı sınamaların pek pahalıya mâl olduğunu, demokratik düzey üzerinde bir anlaşmadan çok daha pahalıya mâl olduğunu, bu sınamalara kalkışanlara göstermekle mümkündür... İşçilerin herhangi türden demokratik olmayan bir baskıya başvurmaları olgusunun, buna benzer baskıların, hatta demokrasi aleyhtarı baskıların ortaya çıkmasına yol açması demokrasi aleyhtarı bir hareketi kamçılaması- muhtemeldir. Hiç şüphesiz, bu tür hareketlerin yöneticilerden gelmesi yönetilenlerden gelmesine oranla çok daha ciddî ve tehlikelidir. Bu tehlikeli harekete kararlı olarak karşı koymak, onu en küçük belirtileri ortaya çıktığı zaman bastırmak, işçilerin görevi olurdu. Ama artık demokrasi adına mücadele edebilirler mi? Yöneticilerin, demokrasi düşmanlarının eline fırsat veren kendi demokrasi aleyhtarı hareketleri olacaktır.

Betimlenen gelişmenin gerçekleri istenirse başka türlü de yorumlanabilir; demokrasinin "işe yaramaz" olduğu sonucuna varılmasına da yol açabilir. Bu, birçok Marksçıların gerçekten de varmış oldukları bir sonuçtur. Demokrasi kavgası olduğuna inandıkları (ama gerçekte taktik öğretilerini saptadıkları anda yenik düştükleri) kavgada başarısızlığa uğrayınca, "Fazla insancıl, fazla yumuşak olduk, gelecek sefere kanlı bir devrim yapacağız!" dediler. Bu bir boks maçını kaybeden adamın, "Boksta iş yok, cop kullanmam gerekirmiş!" kararına varmasına benzer. Gerçek şudur ki, Marksçılar sınıf kavgasının kuramını işçilere, uygulamasını ise burjuvaların köktenci ve inatçı kesimine öğretmişlerdir. Marx savaştan söz ediyordu. Hasımları dikkatle dinlediler; ondan sonra barıştan söz edip işçileri kavgacılıkla

suçlamaya başladılar; sloganları sınıf kavgası olduğu için, Marksçılar bu suçlamayı reddedemediler. Ve faşistler harekete geçti.

Buraya kadarki inceleme, siyasetlerini Engels'in bulanık taktik öğretisi temeline oturtan bazı daha köktenci Sosyal Demokrat partileri de kapsar. Bu partilerin durumunda, Engels'in taktiklerinin feci sonuçları, geçen bölümde sözü edilen, pratik bir programlarının olmaması gerçeği tarafından büsbütün kötüleştirildi. Ne var ki, komünistler de burada anlatılan taktikleri yer yer ve zaman zaman, özellikle öteki işçi partileri, örneğin Sosyal Demokratlar ya da İşçi Partisi, demokrasi kurallarına bağlı kaldığı zamanlar kullanmışlardır.

Fakat belli bir programları olduğu için komünistlerin durumu farklıydı. Bu program, "Rusya'yı taklit ediniz!"den ibaretti. Bu, onların devrimci öğretilerinde olduğu kadar, demokrasinin ancak burjuvazinin diktatoryası demek olduğu iddialarında da daha ısrarlı olmalarına yol açıyordu.[36] Bu iddiaya göre, bu diktatoryanın açığa çıkıp herkes tarafından görülür duruma gelmesinden bir şey kaybedilmez, hatta belki fayda sağlanırdı; çünkü bu olsa olsa devrimi yaklaştırırdı.[37] Hatta Orta Avrupa'da kurulacak bir totaliter diktatörlüğün bu gelişmeyi hızlandıracağını bile umuyorlardı. Ne de olsa devrimin gelmesi mukadder olduğuna göre, faşizm olsa olsa bunu gerçekleştirmenin yollarından biri olabilirdi; ve devrimin zamanı çoktan gelmiş olduğuna göre, bu haydi haydi böyleydi. Geri ekonomik koşullarına rağmen Rusya şimdiden ona kavuşmuştu. Daha ileri ülkelerde devrim yalnız demokrasinin uyandırdığı boşuna umutlar yüzünden gecikiyordu.[38] Bundan dolayı demokrasinin faşistler tarafından yıkılması, ancak işçilerin demokratik yönteme tüm güvenlerini kaybetmeleriyle sonuçlanabilirdi Marksçılığın köktenci kanadı,[39] faşizmin "özü"nü ve "gerçek tarihi görevi"ni böylece kavradığını düşünüyordu. Faşizm aslında *burjuvaların son kalesi*ydi. Bunun için faşistler iktidarı ellerine geçirince komünistler mücadele etmediler. (Sosyal Demokratların mücadele etmelerini hiç kimse zaten beklemiyordu). Çünkü komünistler, proleter devrimin gecikmiş olduğundan ve onu çabuklaştırmak için gerekli olan,[40] faşizm devrinin birkaç aydan fazla süremeyeceğinden emindiler. Bunun için komünistlerin bir şey yapmaları gerekmiyordu. Onlar zararsızdılar. Faşistlerin iktidarı ele geçirmesine karşı hiçbir zaman bir "komünist tehlikesi" olmamıştır. Einstein'ın bir keresinde belirttiği gibi, toplumun örgütlenmiş grupları içinde ciddî olarak direnme gösteren bir tek, kilise, daha doğrusu kilisenin bir bölümü olmuştur.

20

KAPİTALİZM VE KADERİ

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

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

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

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

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

I

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

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

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

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

Marx'ın kullanımına göre, "artan sefalet" terimi iki ayrı anlama gelebilir. Ya sefalet çekenlerin arttığı anlamında sefaletin kapsamını anlatmak için kullanılabilir, ya da çekilen sefaletin arttığı anlamında sefaletin yoğunluğunu anlatmak için. Marx hiç şüphesiz sefaletin hem kapsam, hem yoğunluk bakımından artmakta olduğuna inanıyordu. Ne var ki, bu kadarı, iddiasını yürütmek için gereksediğinden fazlasıdır. Kehanetçi usavurmanın amaçları açısından, "artan sefalet" teriminin daha geniş bir yorumu, yani sefaletin kapsamının arttığı, yoğunluğunun ise artsın veya artmasın herhâlde belli bir azalma göstermediği şeklindeki bir yorumu –daha iyi değilse–[5] aynı derecede iyi iş görürdü.

Fakat, başka ve daha önemli bir hususa da işaret etmek gerekir. Marx'a göre, sefaletin artması, *çalıştırılan işçilerin, sömürülmelerinin, yalnızca sayıca değil, yoğunluk bakımından da artması* anlamına gelmektedir. İtiraf edilmelidir ki aynı süreç Marx'ın –göreli– "artık nüfus" ya da "yedek endüstri ordusu"[6] dediği işsizlerin sayılarını olduğu kadar ıstıraplarını da arttırmaktadır. Ne var ki, bu süreçte işsizlerin görevi, işçiler üzerine baskı yaparak kapitalistlerin onların sırtından kâr etme çabalarını, onları sömürmelerini desteklemektir. "Yedek endüstri ordusu," demektedir Marx,[7] "sanki üyelerini onlar paralarıyla yetiştirmişlercesine kapitalistlerin hizmetindedir. Kapitalizm kendi değişen ihtiyaçlarını karşılamak için her zaman hazır bir sömürülebilir insan hammaddesi yaratmaktadır... Çöküntü ve yarı-refah devrelerinde yedek endüstri ordusu işçiler üzerindeki baskısını sürdürür; fazla üretim ve gelişme anlarında da onların isteklerine gem vurur." Marx'a göre artan sefalet, aslında işgücünün sömürülmesinin artması demektir; ve işsizlerin işgücü sömürülmediğine göre, onlar ancak işçilerin sömürülmesi sürecinde kapitalistlerin ücretsiz yardımcıları görevini yapabilirler. Sonraki Marksçılar sefaletin artmak eğiliminde olduğu kehanetini doğrulayan deneysel bir gerçek olarak işsizliğin artmasını gösterdikleri için, bu nokta önemlidir; ne var ki, işsizliğin Marx'ın kuramını doğruladığını öne sürmek, ancak bunun işçilerin sömürülmesiyle birlikte, yani uzun iş saatleri ve düşük gerçek ücretlerle birlikte ortaya çıkması hâlinde mümkündür.

Bunlar, "artan sefalet" teriminin anlamını açıklamaya yetebilir. Ama Marx'ın bulduğunu iddia ettiği artan sefalet *yasa*sını hâlâ açıklamak gerekmektedir. Bununla, Marx'ın bütün kehanetçi usavurmasını dayandırdığı öğretiyi kastediyorum; yani kapitalizmin birikim mekanizması, kapitalisti yenik düşmemek için sürekli olarak işçiye aktarmak zorunda olduğu ağır baskılar altında tuttuğundan, kapitalizmin işçilerin sefaletini azaltmasının mümkün olmadığı öğretisini. Kapitalistlerin ödün verememeleri, işçilerin herhangi önemli bir taleplerini, isteseler de karşılayamamaları bundandır; "kapitalizmin düzeltilemeyip ancak yıkılabilmesi"[8] bundandır. Bu yasanın usavurmanın ilk adımından çıkan sonuçlardan en önemlisi olduğu ortadadır. Öteki sonuç, servetin artması yasası, bu servet işçiler tarafından da paylaşılabilseydi, zararsız bir şey olurdu. Bundan dolayı, Marx'ın bunun imkânsız olduğu yolundaki iddiası, eleştirici incelememizin ana konusu olacaktır.

Ama Marx'ın bu iddia lehinde öne sürdüğü düşünceleri ortaya koyup eleştirmeye geçmeden önce, sonucun ilk bölümü, artan servet kuramı, üzerine kısaca birkaç söz söyleyebilirim.

Marx'ın gördüğü servetin birikmesi ve yoğunlaşması yolundaki eğilimin varlığı şüphe götürmez. Üretkenliğin artması hakkındaki kuramı da genel olarak ayrıcasızdır. Her ne kadar bir girişimin büyümesinin onun üretkenliğine yapacağı yararlı etkilerin bir sınırı varsa da, makinelerin artma ve gelişmelerinin yararlı etkilerinin bir sınırı olamaz. Ama kapitalin gittikçe daha az elde toplanıp merkezîleşmesi sorununa, gelince, işler o kadar basit değildir. Hiç şüphesiz bu yönde bir eğilim vardır ve dizginlenmemiş bir kapitalizm düzeni içinde buna karşı çıkan pek az güç olur. Dizginlenmemiş bir kapitalizm düzeninin betimlenmesi olarak alınırsa Marx'ın çözümlemesinin bu bölümüne pek bir şey denemez. Ne var ki, bir kehanet olarak daha az savunulabilir. Çünkü bugün biliyoruz ki, yasamanın araya girebileceği birçok yollar vardır. Kazanç ve veraset vergileri, merkezîleşmeye karşı çıkacak çok etkili araçlar olarak kullanılabilirler ve böyle de kullanılmışlardır. Tröst kırıcı yasalar da bu amaçla kullanılabilirler, ama belki daha az etkili olurlar. Marx'ın kehanetçi usavurmasını değerlendirebilmek için bu yönde büyük ilerlemeler olabileceğini düşünmeliyiz; ve geçen bölümlerde olduğu gibi, burada da Marx'ın sermâyenin merkezîleşeceği ve kapitalistlerin sayısının azalacağı yolundaki kehanetini dayandırdığı usavurmanın geçerli olmadığını öne sürmek zorundayım.

İlk adımın ana öncül ve sonuçlarını böylece açıklayıp ilk sonucu da bir kenara koyduktan sonra, dikkatimizi tümüyle Marx'ın öbür sonucu, artan sefalet hakkındaki kehanetçi yasayı türetmesine yöneltebiliriz. Onun bu kehanetini temellendirmek çabasında üç ayrı eğilim ayırdedilebilir. Bunları, bu bölümün gelecek dört altbölümünde II: Değer Kuramı; III. Artık-Nüfusun Ücretler Üzerindeki Etkisi; IV: Konjonktür; V: Düşen Kâr Oranının Etkileri, başlıkları altında ele alacağım.

II

Marx'ın, gerek Marksçılar ve gerekse Marx düşmanları tarafından çoğu kez Marksçılığın köşe-taşı sayılan *değer kuramı*, bence onun az önemli bölümlerinden biridir. Gerçekten de doğrudan doğruya gelecek bölüme geçmeyip ele almamın tek nedeni, onun genel olarak önemli sayılması ve benim kuramı incelemeden niçin bu fikirde olmadığımı açıklayamayacağımdır. Ama hemen belirtmek isterim ki, Marx'ın değer kuramının Marksçılığın gereksiz bir bölümü olduğunu ileri sürerken Marx'a hücum etmiyorum, onu savunuyorum. Çünkü, hiç şüphe yok ki, değer kuramının kendi payına epeyce zayıf, olduğunu göstermiş olan eleştiriciler, genel olarak haklıydılar. Ama onlar haksız olmuş olsalardı bile, Marx'ın asıl önemli siyasal-tarihsel öğretilerinin böylesine tartışmalı bir kuramdan bağımsız olarak geliştirilebileceklerini göstermek, ancak Marksçılığın durumunu güçlendirmeye yarardı.

Marx'ın kendi amaçları için kendinden önce gelenlerden –o, özellikle A. Smith ve David Ricardo'dan söz ediyor– alarak uyguladığı *emeğe bağlı değer kuramı*[9] fikri, aslında oldukça basittir. Bir marangoz tutmak isterseniz, ona saat başına para vermeniz gerekir. Ona bir eşyanın niçin ötekinden daha pahalı olduğunu sorarsanız birincisine daha çok emek gittiğine işaret edecektir. Emekten başka, tabiî, kereste-ye de para vermek zorunda kalırsınız. Ama bu soruna biraz daha yakından bakarsanız, dolaylı olarak kerestenin yetiştirilmesi, kesilmesi, biçilmesi, taşınması, vb. için para ödediğinizi görürsünüz. Bu düşünceler, genel olarak yapılan işe, aldığınız bir eşya karşılığında ona giden emeğe, yani onu üretmek için gerekli iş saatlerine orantılı olarak para verdiğiniz kuramını akla getirmektedir.

"Kabaca" diyorum, çünkü fiilî fiyatlar inip çıkar. Ne var ki, bu fiyatların arkasında dâima fiilî fiyatın etrafında döndüğü[10] ve o malın "alışveriş (değişim) değeri" ya da kısaca "değeri" adı verilen bir türlü ortalama fiyat vardır. Marx bu genel fikri kullanarak bir eşyanın *değeri*ni, onu üretmek (ya da çoğaltmak [yeniden üretmek]) için gerekli ortalama iş saatleri olarak tanımladı.

İkinci kuram, *artık-değer kuramı* da hemen hemen bunun kadar basittir. Marx onu da kendinden önce gelenlerden almıştı. –Engels, Marx'ın bu konudaki ana kaynağının Ricardo olduğunu söylüyor.[11] Belki yanılıyor, ama burada onun konuyu anlatış biçimini izleyeceğim– Artıkdeğer kuramı emekçi değer kuramı sınırları içinde "Öyleyse, kapitalist nasıl kâr ediyor?" sorusuna cevap vermek çabası olarak ortaya çıkmaktadır. Kapitalistin kâr etmesi, fabrikasında üretilen malların piyasada gerçek fiyatları üzerinden, yani üretilmeleri için gerekli iş saatleri ile orantılı olarak satıldığını kabûl edersek, ancak işçilerine ürettikleri malın tam değerini vermemesiyle mümkündür. Böylece, işçinin aldığı ücret, çalıştığı saatlerin değerine eşit değildir. Buna göre, işgününü ikiye ayırabiliriz; yarattığı değere uygun ücret aldığı saatler ve kapitalist için değer yarattığı saatler.[12] Buna koşut olarak işçiler tarafından üretilen değerin tümünü de ikiye ayırabiliriz: Ücretlerine uygun olarak yarattıkları değer ve artık-değer denen geri kalanı. Bu artık-değere kapitalist, sâhip çıkar ve *kâr*ının tek dayanağı budur.

Buraya dek kuram oldukça basittir. Ne var ki, burada bir kuramsal güçlük ortaya çıkmaktadır. Bütün bu değer kuramı bütün eşyaların alışverişinde geçerli olan fiilî fiyatları açıklamak için ortaya atılmıştı; ve hâlâ kapitalistin piyasada malının tam değerini, yani ona verilen emeğin karşılığı olan bir fiyat alabildiği kabûl edilmektedir. Ama öyle görünüyor ki, işçi iş piyasasında kapitaliste sattığı metanın tam karşılığını alamamaktadır. Sanki ona kazık atılıyormuş ya da hakkı yeniyormuş gibi oluyor; her hâlükârda artık-değer kuramının kabûl ettiği genel yasaya, yani her metanın fiilî fiyatının, hiç olmazsa bir ilk yaklaştırma olarak, o metanın değeri tarafından belirlendiği yasasına uygun olarak ücret almıyormuş gibi görünüyor. (Engels, Marx'ın bu sorunun "Ricardo okuluna bağlı" dediği ekonomistler tarafından farkedildiğini ileri sürdüğünü anlatıyor ve bu sorunu çözmeyi başaramamalarının

okulun yıkılmasına yol açtığını öne sürüyor).[13] İncelediğimiz sorunun oldukça açık gibi görünen bir çözümü ortaya çıktı. Kapitalist üretim araçlarının tekelini kurmuştur ve bu üstün ekonomik gücü sayesinde işçiye zorla değer kuramına aykırı olan sözleşmeleri kabûl ettirebilmektedir. Ne var ki (bana durumun oldukça inandırıcı bir betimiymiş gibi görünen) bu çözüm, emeğe bağlı değer kuramını tamamen yıkmaktadır. Çünkü şimdi görülüyor ki, bazı fiyatlar, yani emek fiyatları, ücretler, bir ilk yaklaştırma olarak bile gerçek fiyatlarına karşılık olmamaktadırlar. Bu da aynı nedenlerden dolayı, durumun başka fiyatlar için de böyle olabileceğini akla getirmektedir.

Marx, emeğe bağlı değer kuramını kurtarmak için sahneye çıktığı zaman durum buydu. O, başka bir basit, fakat zekice fikir sayesinde, artık-değer kuramının yalnızca emeğe bağlı değer kuramı ile bağdaşabileceğini değil, ondan sıkı sıkıya çıkarsanabileceğini de gösterebildi. Bu çıkarsamayı gerçekleştirmek için şu soruyu sormamız yeter: İşçinin kapitaliste sattığı meta kesin olarak nedir? Marx'ın verdiği cevap şudur: İş *saatlerini* değil, tüm *işgücünü* satmaktadır. Kapitalistin emek piyasasında satın aldığı ya da kiraladığı şey işçinin tüm işgücüdür. Bir çalışma hipotezi olarak bu metanın gerçek değeri üzerinden satıldığını kabûl edelim. Nedir bu değer? Değerin tanımına göre, *işgücünün* değeri, onu meydana getirmek, –ya da çoğaltmak– için gerekli iş *saatlerinin* ortalama sayısına eşittir. Fakat bunun da, işçinin (ve ailesinin) *geçimini sağlamak* için gerekli iş saatlerinin sayısına eşit olduğu ortadadır.

Böylece, Marx şu sonuca vardı: İşçinin tüm üretim gücünün değeri onun geçimini sağlamak için gerekli iş saatlerinin sayısına eşittir. İşgücü kapitaliste bu fiyat üzerinden satılmaktadır. İşçi bundan uzun çalışabilirse artakalan emeği işgücünü satın alan ya da kiralayana aittir. İşgücünün üretkenliği ne kadar çok olursa, yani işçi, saat başına ne kadar çok üretim yapabilirse, geçimini sağlaması için gereken iş saatleri o kadar azalır ve sömürüldüğü süre o kadar uzar. Bu da gösteriyor ki, kapitalist sömürünün temeli, işgücünün yüksek üretkenliğidir. Eğer işçi bir işgününde ancak günlük geçimini sağlayacak kadar üretim yapabiliyor olsaydı, değer kuramı çiğnenmeksizin sömürülmesi imkânsız olurdu; bu, ancak kazıklama, hak yeme ya da cinayet yollarıyla olabilirdi. Ama bir kez, makineler sayesinde, insanın ihtiyacından fazlasını üretmesi mümkün oldu mu, kapitalist sömürü de mümkün olur. Bu, emek de dâhil olmak üzere, her metanın gerçek fiyatı üzerinden alınıp satıldığı anlamında, "ideal" bir kapitalist toplumda bile mümkündür. Böyle bir toplumda sömürü adâletsizliği, işçinin emeğinin "âdil fiyat"ını almamasından değil, onun emeğini satmak zorunda kalacak kadar fakir olmasına karşılık, kapitalistin geniş çapta emek satın alıp ondan kâr edebilecek kadar zengin olmasından ileri gelmektedir.

Artıkdeğer kuramını böylece türetmekle,[14] Marx emeğe bağlı değer kuramını

bir süre için mahvolmaktan kurtardı; ben, her ne kadar (fiyatların etrafında döndüğü "nesnel" bir gerçek değer bulunması anlamındaki) tüm "değer sorunu"nu önemsiz sayıyorsam da, bunun birinci sınıf bir kuramsal başarı olduğunu itiraf etmeye hazırım. Ne var ki, Marx ilkin "burjuva ekonomistler" tarafından öne sürülen bir kuramı kurtarmaktan çok fazlasını yapmıştı. Bir kalemde hem sömürüyü hem de niçin işçi ücretlerinin tam geçim düzeyi (ya da açlık düzeyi) etrafında dolaşmak eğiliminde olduklarını açıklayan bir kuram ortaya atmıştı. Ama en büyük başarı, kapitalist üretim biçiminin niçin liberal bir hukuk düzenini benimsemek eğiliminde olduğunu kendi ekonomi temeline dayanan hukuk görüşüne uygun bir biçimde açıklayabilmesiydi. Çünkü, yeni kuram onu bir kez makinelerin gelişi üretkenliği arttırınca, kaba güç yerine serbest piyasayı kullanan ve "biçimsel" adâlete, yasa karşısında eşitliğe ve özgürlüğe saygı gösteren yeni bir kapitalizm türünün ortaya çıktığı sonucuna götürdü. Kapitalist sistemin yalnız bir "serbest rekabet sistemi" olmadığını, aynı zamanda "başkalarının emeklerinin, ama *'biçimsel' bir anlamda* özgür olan emeklerinin,[15] sömürülmesine dayandığını" söylüyordu.

Burada, Marx'ın değer kuramından çıkardığı gerçekten hayret verici sayıda sonuçların hepsini ayrıntılı bir biçimde incelemeye kalkışmam imkânsızdır. Ama bu gereksizdir de, çünkü bu kurama yönelteceğim eleştiriler, onun bütün bu araştırmalardan nasıl denebileceğini de göstereceklerdir. Şimdi bu eleştiriyi geliştireceğim; bunun üç ana noktası: a) Marx'ın değer kuramının sömürüyü açıklamaya yetmediği, b) Bu türlü bir açıklamaya varmak için gerekli ek varsayımların kendi başlarına yeterli oldukları anlaşıldığı için değer kuramının gereksizliğinin, ortaya çıktığı, c) Marksçı değer kuramının özcü ya da metafizik bir kuram olduğu, savları olacaktır.

a) Değer kuramının temel yasası hemen her metanın, bu arada ücretlerin de, fiyatının, değeri tarafından belirlendiği, daha kesin söylenirse, hiç olmazsa bir ilk yaklaştırma olarak üretilmeleri için gerekli iş saatleri ile orantılı olduğu yasasıdır. Şimdi "değer yasası" diyeceğim bu yasa, hemen ortaya bir sorun çıkarır: Niye geçerlidir? Besbelli bir malın ne alıcısı ne de satıcısı bir bakışta onun üretilmesi için ne kadar zaman gerekli olduğunu kestiremezler; kestirebilselerdi bile bu değer yasasını açıklamazdı. Çünkü, alıcının düşürebildiği kadar ucuza satın alacağı, satıcının da tutturabileceği kadar pahalı fiyat isteyeceği ortadadır. Öyle anlaşılıyor ki, piyasa fiyatları hakkındaki herhangi bir kuramın temel varsayımlarından biri bu olmalıdır. Değer yasasını açıklamak için görevimizin, alıcının bir metaı "değer"inden aşağı almasının, satıcının da daha yükseğe satmasının niçin olasılık taşımadığını açıklamak olduğu anlaşılıyor. Bu sorun, emeğe bağlı, değer kuramına inananlar tarafından da az çok açık bir şekilde görülmüştü ve verdikleri cevap şuydu: Basitlik uğruna ve bir ilk yaklaştırmaya varmak için tamamen serbest bir rekabet varsayalım ve aynı nedenlerle, ancak –elde yeteri kadar emek olsaydı– hemen hemen sonsuz sayıda üretilebilecek olan metaları göz önüne alalım. Şimdi bu türlü bir metanın değerinin fiyatının değerinden daha yüksek olduğunu varsayalım; bu,

o belli üretim alanında aşırı kâr sağlanabileceği anlamına gelirdi. Türlü üreticilerin o metayı üretmelerine yol açılır, rekabet sayesinde de fiyat düşerdi. Bunun tersi değerinden düşük bir fiyatla satılan bir metaın fiyatının artmasına yol açardı. Buna göre, fiyatlar inip çıkar, fakat metanın değeri etrafında dönmek eğilimini gösterirlerdi. Başka bir deyişle, serbest rekabet düzeni içinde değer yasasına güç kazandırmak eğiliminde olan şey,[16] *arz ve talep* mekanizmasıdır.

Marx'ta bu türlü düşüncelere sık sık rastlanır, örneğin *Kapital*'in üçüncü cildinde[17] niçin türlü üretim dallarındaki kârların kendilerini ortalama bir kâra göre ayarlama eğiliminde olduklarını açıklamak için bu türlü bir düşünceye başvurur. Aynı zamanda birinci ciltte, ücretlerin niçin tam geçim haddi etrafında, ya da aynı anlama gelen, açlık düzeylerinde kaldığını göstermek için kullanılmaktadırlar. Ücretlerin bu düzeyden aşağı olması hâlinde işçilerin gerçekten açlıktan ölecekleri ve iş piyasası için gerekli işgücünün ortadan kalkacağı açıktır. Ama insanlar, yaşadıkları sürece çoğalacaklardır; ve Marx –altbölüm IV'de göreceğimiz gibi– niçin kapitalizmin birikim mekanizmasının bir artık nüfus, bir yedek endüstri ordusu meydana getirmek zorunda olduğunu ayrıntılı olarak göstermeye çalışmaktadır. Buna göre, ücretler açlık düzeyinin hemen üzerinde olduğu sürece iş piyasasında her zaman yeterli değil, hatta artık bir işgücü olacaktır ve Marx'a göre, ücretlerin artmasına engel olan da bu artık işgücüdür:[18] "Yedek endüstri ordusu işçiler üzerindeki baskısını sürdürür; ... buna göre, arka plânda hep bu artık nüfus gerçeği olmak üzere, emek arz ve talebi yasası işlemektedir. Artık nüfus, bu yasanın işleme alanının kapitalistin sömürme ve ezme hırsına en uygun gelecek sınırlar içinde kalmasını sağlar."

b) Şimdi bu satırlar gösteriyor ki, Marx'ın kendisi de değer kuramını daha somut bir kuramla; arz ve talep yasasının nasıl belli bir durumda açıklanması gereken etkiyi, örneğin açlık düzeyindeki ücretleri ortaya çıkarmak üzere işlediğini gösteren bir kuramla desteklemek gerektiğini anlamıştı. Ne var ki, eğer bu yasalar söz konusu etkileri açıklamaya yetiyorlarsa, o zaman emek değer kuramına hiç ihtiyacımız yoktur, bir ilk yaklaştırma olarak savunulabilir olsa bile, –ki bunun böyle olduğunu da sanmıyorum– Bundan başka, Marx'ın da kavradığı gibi, serbest rekabetin yürürlükte olmadığı ve onun için de değer kuramının yürümeyeceği açık olan bütün özel hâlleri açıklamak için arz ve talep yasaları gereklidir; örneğin, bir tekelin fiyatları dâima "değer"lerin üzerinde tutmak için kullanıldığı özel durumları açıklamak için. Marx bu durumların ayrıcalı durumlar olduğunu kabûl ediyordu; bu görüş doğru değildir; ama nasıl olursa olsun tekellerin varlığı gösteriyor ki, arz ve talep yasaları yalnızca değer kuramını desteklemek için vazgeçilmez bir temel olmakla kalmaz, aynı zamanda çok daha geniş uygulama alanları da vardır. Öte yandan eğer Marx'ın yaptığı gibi, serbest bir iş piyasasının varlığını ve devamlı bir işgücü fazlasını varsayarak arz ve talep yasalarının Marx'ın gözlediği sömürü olaylarını, daha kesin söylenirse, işçilerin sefaleti ve girişimcilerin refahı olayını

açıklamak için gerekli olmakla kalmayıp aynı zamanda yeterli olduğu ortadadır. (Marx'ın bu artık işgücü hakkındaki kuramı aşağıda, altbölüm IV'de daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır). Marx'ın da gösterdiği gibi, işçilerin bu koşullar altında uzun saatler düşük ücretlerle çalışmak, yani kapitalistlerin "emeklerinin büyükçe bir bölümüne elkoymalarına" izin vermek zorunda kalacakları ortadadır. Ve Marx'ın kendi usavurmasının bir bölümü olan bu usavurmada, "değer"in sözünü bile etmek gerekmemektedir.

Buna göre, değer kuramının Marx'ın sömürü kuramının tamamen gereksiz bir bölümü olduğu ortaya çıkıyor; ve bu değer kuramının doğru olup olmadığı sorunundan bağımsız olarak böyledir. Ama Marx'ın sömürü kuramının içinden değer kuramı elendikten sonra geri kalan bölümü, eğer artık nüfus öğretisini kabûl edersek, hiç şüphesiz doğrudur. Bir artık nüfusun varlığının –servet devlet içinde yeniden dağıtılmazsa– açlık derecesinde ücretlere ve yaşayış düzeyleri arasında kışkırtıcı farklara yol açacağı kuşkusuzdur.

(Yeteri kadar açık olmayan, Marx tarafından da açıklanmayan nokta, niçin nüfusun talepten fazla olmakta devam edeceğidir. Çünkü, eğer emeği "sömürmek" o kadar kârlı bir iş ise, niçin kapitalistler rekabet nedeni ile gittikçe daha çok emek kiralayarak kârlarını arttırmak zorunda kalmıyorlar? Başka bir deyişle, niçin iş piyasasını da birbirleriyle rekabet ederek ücretleri artık kâr getirmeyecek, yani sömürüyü imkânsız kılacak bir düzeye kadar yükseltmiyorlar? Marx şu cevabı verirdi –altbölüm ve bakınız–: "Çünkü rekabet onları sermâyelerinin gittikçe artan bir bölümünü makinelere yatırmaya zorlayacağından ücretleri arttırmaya sermâye ayıramazlar." Ne var ki, bu cevap doyurucu değildir, çünkü paralarını makine satın almaya ayırsalar bile, bunu ancak ya makine imâl etmek üzere emek satın alarak, ya da başkalarının aynı amaçla emek satın almasına yol açarak yapabilirler, böylece de emek talebini arttırırlardı. Bu gibi nedenlerden, Marx'ın gözlediği "sömürü" olaylarının, onun inandığı gibi tamamen serbest rekabete dayanan bir piyasanın işleme şekline değil, başka faktörlere –özellikle düşük bir üretim düzeyi ile tam rekabete dayanmayan piyasa faktörlerinin bir araya gelmesine– dayandığı ortaya çıkıyor). Fakat olayların ayrıntılı ve doyurucu bir açıklamasının[19] hâlâ ortaya çıkmamış olduğu anlaşılıyor.

c) Değer kuramı ve onun Marx'ın incelemesindeki yeri hakkındaki bu sözlerime son vermeden önce, onun başka bir görünümü üzerine de kısaca birkaç söz etmek istiyorum: Fiyatların arkasında, fiyatların ancak onun "bir görünüm biçimi"[20] olduğu nesnel, gerçek ya da hakikî bir değer olduğu fikri –ki bu, Marx'ın icadı değildi– açıkça gizli ve özsel ya da hakikî gerçeklik ile düşküsel ve değişen bir görünüm arasında ayrım yapan Platonculuğun etkisini göstermektedir. İtiraf edilmelidir ki, Marx bu mistik nesnel "değer"i ortadan kaldırmak için çok çalışmış, fakat başaramamıştır.[21] O, gerçekçi olmaya, ancak gözlemlenebilir ve önemli olan bir şeyi –iş saatlerini– fiyat olarak ortaya çıkan gerçeklik olarak kabûl etmeye çalıştı; gerçekten

de bir malı üretmek için gerekli iş saatlerinin, yani onun Marksçı anlamdaki "değer"inin, önemli bir faktör olduğu kuşkusuzdur. Ve bir bakıma da tabiî bu iş saatlerine o metanın "değeri" deyip demeyeceğimiz tümüyle sözel bir sorundur. Ne var ki, böyle bir terminoloji yanıltıcı ve garip biçimde gerçekdışı bir görünüm alabilir, özellikle Marx ile birlikte emeğin üretkenliğinin arttığını kabûl edersek. Çünkü, Marx'ın kendisi de işaret etmiştir ki,[22] üretkenliğin artmasıyla bütün metaların değerleri düşer, bundan dolayı da gerçek ücretlerle kârların, yani hem işçiler hem kapitalistler tarafından tüketilen malların artması ve bunun yanında ücretlerin ve kârların değerlerinin de düşmesi, yani onlara harcanan emeğin azalması mümkün olur. Buna göre, nerede kısalan iş saatleri ve işçilerin hayat koşullarının gerçekten düzelmesi gibi gerçek ilerlemeler görürsek, –gelirin paraca artmasından,[23] bu altınla hesaplansa bile, tamamen bağımsız olarak– orada işçiler aynı zamanda Marksçı "değer"in, gelirlerinin bu gerçek özü ya da maddesinin, onu üretmek için gereken süre kısaldığına göre, azalmakta olduğundan acı acı yakınabilirler. (Kapitalistler de buna benzer bir şikâyette bulunabilirlerdi). Bütün bunları Marx da itiraf ediyor; bu da değer terminolojisinin ne kadar yanıltıcı olabileceğini ve işçilerin gerçek toplumsal sınamalarını dile getirmekten ne kadar uzak olduğunu gösteriyor. Emeğe bağlı değer kuramında, Platoncu "öz" deneyden tamamıyla kopmuştur...[24]

III

Tabiî Marx'ın emeğe bağlı değer kuramını ve artık-değer kuramını bir kenara koyduktan sonra da, *artık nüfus*un işçi ücretleri üzerine yaptığı baskı hakkındaki incelemesini (bkz. Altbölüm II'nin (a)'sının sonu) hâlâ elde tutabiliriz. Serbest bir iş piyasasının ve bir artık nüfusun, yani yaygın ve kronik işsizliğin bulunması hâlinde –ki, işsizliğin Marx'ın zamanından çağımıza kadar etkili olmuş olduğu kuşkusuzdur– ücretlerin açlık ücretleri düzeyinin üzerine çıkamayacakları inkâr edilemez; aynı varsayımlar ve yukarıda geliştirilen birikim öğretisi kabûl edilirse, Marx'ın, her ne kadar bir artan sefalet yasası ortaya atmakta haksız olsa bile, bir yüksek kârlar ve artan servet dünyasında, işçinin devamlı kaderinin açlık ücretleri ve bir sefalet hayatı olabileceğini öne sürmekte haklı olmuş olduğu anlaşılır.

Bana öyle geliyor ki, her ne kadar Marx'ın çözümlemesi hatalı olmuş olsa da, "sömürü" olayını açıklamaya çalışmış olması en yüksek saygıya değer (Geçen bölümün b)'sinde işaret edilmiş olduğu gibi, şimdi bile bunu açıklayan gerçekten doyurucu bir kuram yokmuş gibi duruyor). Tabiî Marx'ın gözlediği koşulların, bir devrimle değiştirilmezlerse sürüp gidecekleri kehanetinde bulunurken, yanıldığı, daha da kötüleşecekleri kehanetinde bulunurken ise, daha da çok yanıldığı itiraf edilmelidir. Gerçekler bu kehanetleri yanlış çıkarmışlardır. Bundan başka, incelemesinin dizginlenmemiş, yani araya girmeciliği kabûl etmemiş bir sistem için geçerli olduğunu kabûl edebilseydik bile, kehanetçi usavurmanın tümü yıkılır. Marx'ın kendi çözümlemesine göre, bu türlü gelişmelerin ya bastırılacaklarını ya

da bir devrime denk şiddette toplum olaylarına yol açacaklarını beklememiz gerekecekti. Çünkü, toplu sözleşme bir tür işgücü tekeli kurarak kapitale karşı çıkabilir; kapitalistin ücretleri düşük tutmak amacıyla yedek endüstri ordusuna başvurmasının önüne geçebilir ve böylece kapitalisti daha az kâra razı olmaya zorlayabilir. Burada niçin, "İşçiler, birleşiniz!" çağrısının, Marksçılık açısından, gerçekten de dizginlenmemiş, kapitalizme verilebilecek tek cevap olduğunu anlıyoruz.

Ama aynı zamanda niçin bu çağrının devletin araya girmesi sorununun ortaya çıkmasını gerektirdiğini ve niçin dizginlenmemiş sistemin sonunun gelmesine ve birçok biçimlerde ortaya çıkabilecek olan yeni bir sistemin, *araya girmeciliğin*[25] ortaya çıkmasına yol açmasının muhtemel olduğunu da anlıyoruz. Çünkü kapitalistlerin, sendikaların iş piyasasında serbest rekabete son vereceklerini ileri sürerek işçilerin birleşmesine engel olmaları hemen hemen kaçınılmazdır. Bunun üzerine araya girmezcilik tutumu (özgürlük paradoksunun bir bölümü olan)[26] şu sorunla karşılaşır: Devlet hangi özgürlüğü koruyacaktır? Emek piyasasının özgürlüğünü mü, yoksa işçilerin birleşmesi özgürlüğünü mü? Hangi karara varılırsa varılsın, bu, devletin araya girmesine, ekonomik koşullar alanında sendikaların olduğu kadar devletin de örgütlenmiş gücünün kullanılmasına yol açar. Koşullar ne olursa olsun, devletin ekonomik yükümlülüklerinin alanının genişlemesine yol açar, bu yükümlülük bilinçli olarak kabûl edilse de, edilmese de. Bu da Marx'ın kuramını dayandırdığı varsayımların kabûl edilemeyecekleri anlamına gelir.

Buna göre, tarihi artan sefalet yasasının dayandığı türetim geçersizdir. Geriye kalan, yalnızca, yüz yıl önceki işçilerin sefaletleri hakkında içlendirici bir anlatım ve bunu, Lenin'in dediği gibi,[27] Marx'ın, "Çağdaş toplumun gelişmesinin ekonomik yasaları" (yani, yüz yıl önceki dizginlenmemiş kapitalizmin yasaları) adını verebileceğimiz şeylerle yiğitçe açıklamaya kalkmasıdır. Ama tarihsel bir kehanet olarak yorumlandığı, bazı tarihsel gelişmelerin "kaçınılmazlığı"nı çıkarsamak için kullanıldığı sürece türetim geçersizdir.

IV

Marx'ın çözümlemesinin önemi, çok geniş çapta gününde bir artık nüfus olmuş olmasına ve bu durumun günümüze dek devam etmiş bulunmasına dayanır. (Oysa, bu gerçek, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, hâlâ doyurucu bir biçimde açıklanmış değildir). Ne var ki, şimdiye dek Marx'ın işçi ücretlerini düşük tutmak için kendisine gerekli olan artık nüfusu bizzat kapitalist üretim düzeninin yarattığı yolundaki iddiasını desteklemek için öne sürdüğü düşünceleri incelemedik. Oysa, bu kuram kendi başına zekice bir kuram olmakla kalmaz, aynı zamanda Marx'in *ticaret devresi* (konjonktür) ve genel çöküntüler hakkındaki, kapitalist sistemin yol açacağı çekilmez sefaletten dolayı çökeceği kehanetiyle ilgisi ortada olan, kuramını da içine alır. Marx'ın kuramını olabildiğince güçlü biçimiyle ele alabilmek için onu biraz

değiştirdim.[28] (Yani, biri üretimin yalnızca genişletilmesi, öbürü yoğunlaştırılması için kullanılan iki türlü makine arasında ayrım yaptım). Ne var ki bu değişikliğin Marksçılarda şüphe uyandırması gerekmez, çünkü kuramı eleştirecek değilim.

Düzeltilmiş artık nüfus ve konjöktür kuramının ana hatları şöylece dile getirilebilir: Kapitalin birikmesi, kapitalistin kârının bir bölümünü yeni makinelere yatırdığı anlamına gelir; bunu dile getirmenin bir başka yolu da, kârının bir bölümünün makinelerden, ancak bir başka bölümünün tüketim metalarından meydana geldiğini söylemektir. Bu makineler de ya endüstrinin *genişletilmesi*, örneğin yeni fabrikalar kurulması vb. amacıyla, ya da mevcut fabrikaların üretkenliğini arttırmak yoluyla üretimi *yoğunlaştırmak* amacıyla kullanılabilirler. Birinci tür makine, işçi istihdamının artmasını mümkün kılar, ikinci tür makinenin etkisi ise, işçileri gereksiz kılmak, yani, Marx'ın zamanında bu sürece verilen ad ile, "işçileri serbest bırakmak"tır. (Günümüzde buna bazen, "teknolojik işsizlik" deniyor). Şimdi Marx'ın düzeltilmiş konjonktür kuramının tasarladığı kapitalist üretim düzeni aşağı yukarı şöyle işler: Eğer başlangıçta şu ya da bu nedenle endüstrinin genel olarak genişlediğini varsayarsak, o zaman yedek endüstri ordusunun bir bölümü işe girer, iş piyasası üzerindeki baskı hafifler ve ücretler yükselme eğilimi gösterirler. Bir refah çağı başlar. Ama ücretler artınca önceleri ücretlerin düşük olmasından dolayı kârlı olmayan bazı üretimi yoğunlaştırıcı buluşlar kâr getirir duruma gelirler. (Her ne kadar bu türlü makinelerin fiyatları artmaya başlasa bile). Bundan dolayı "işçileri serbest bırakan" türden makinelerin yapımı artar. Bu makinelerin yapılma evresinde oldukça refah devam eder ya da artar. Ama bir kez bu makineler üretime geçtiler mi, manzara değişir. (Marx'a göre aşağıda, altbölüm V.de ele alınacak olan kârların azalması süreci bu değişmeyi hızlandırır). İşçiler "serbest bırakılır", yani açlığa mahkûm edilirler. Ne var ki, birçok alıcının çekilmesi iç piyasanın çökmesine yol açacaktır. Bunun sonucu olarak fabrikalardaki birçok makine çalışmaz hâle gelecektir (daha az üretken makineler daha önce), bu da kendi payına işsizliğin daha çok artmasına, piyasanın daha çok çökmesine yol açar. Birçok makinenin çalışmadan durması, pek çok sermâyenin değersiz duruma geldiği, birçok kapitalistin yükümlülüklerini yerine getiremedikleri anlamına gelir; buna göre sermâye ürünlerinin vb. üretiminde tam bir durgunluğa yol açan mâlî bir kriz ortaya çıkar. Ne var ki, bir yandan çöküntü (ya da Marx'ın deyimiyle "kriz") hükmünü sürerken, bir yandan da durumun düzelmesini sağlayacak olan koşullar olgunlaşmaktadır. Bu koşullar başlıca yedek endüstri ordusunun çok genişlemesi ve işçilerin açlık ücretlerini kabûl etmeye hazır duruma gelmelerinden ibarettir. Ücretler çok düşük olunca üretim bir çöküntü piyasası fiyatlarıyla bile kârlı olur; ve bir kez kâr başladı mı kapitalist tekrar biriktirmeye geçer, tekrar makine almaya başlar. Ücretler çok düşük olduğu için, (belki o arada keşfedilmiş olan) "işçileri serbest bırakan" türden makineleri kullanmayı kârlı bulmaz. Önceleri üretimi genişletmek amacıyla makine satın alır. Bu da yavaş yavaş istihdamın artmasına ve iç piyasanın kalkın-

masına yol açar. Bir refah devri gelmektedir yine. Böylece başladığımız noktaya dönmüş oluyoruz. Devre kapanmıştır, süreç yeniden başlayabilir.

Düzeltilmiş Marksçı işsizlik ve konjonktür kuramı budur. Söz vermiş olduğum gibi, onu eleştirmeyeceğim. Konjonktür kuramı sorunu oldukça zor bir konudur ve onun hakkında yeterince bilgimizin olmadığı (hiç olmazsa benim yeterince bilgim olmadığı), kesindir. Ana hatları çizilen kuramın eksikleri olduğu, özellikle kredi yaratılmasına dayanan bir para sisteminin varlığını ve istifçilik gibi görünümleri yeterince göz önüne almadığı çok muhtemeldir. Ama ne olursa olsun, konjonktürler görmezlikten gelinecek bir olgu değildir ve onun bir toplum sorunu olarak önemi üzerinde ısrar etmiş olmak, Marx'ın en üstün taraflarından biridir. Her ne kadar bütün bunları itiraf etmek gerekirse de, Marx'ın konjonktür kuramı temeline dayandırmaya çalıştığı kehaneti eleştirebiliriz. Bir kez, çöküntülerin, yalnızca kapsamları bakımından değil, aynı zamanda işçilerin sefaletin de artması bakımından, gittikçe kötüleşeceklerini iddia ediyor. Ama (belki yakından ele alınacak olan, kâr oranlarının azalması kuramı dışında) bunu destekleyecek hiçbir düşünce öne sürmüyor. Ve gerçek sonuçlara bakılacak olursa anlaşılacağı gibi, her ne kadar işsizliğin etkileri, özellikle de ruhsal etkileri, işçilerin buna karşı sigortalanmış oldukları ülkelerde bile, ne kadar feci olursa olsun, işçilerin sefaletinin Marx'ın zamanında çok daha yoğun olmuş olduğu kuşkusuzdur. Ama asıl söylemek istediğim bu değil.

Marx'ın zamanında bugün adına "konjonktür karşıtı önlemler siyaseti" denen devlet araya girmeciliği tekniği kimsenin aklına gelmemişti; gerçekten de böyle bir düşüncenin dizginlenmemiş bir kapitalizm düzenine tamamen yabancı olması gerekir. (Ama Marx'ın zamanından önce bile Bank of England'ın bir kriz sırasındaki kredi siyaseti hakkında kuşkular belirdiğini ve bunun hakkında araştırmalara girişildiğini görüyoruz)..[29] Ne var ki, işsizlik sigortası devletin araya girmesi ve onun için de yükümlülüğünün artması demektir, bunun da konjonktür karşıtı önlemler siyaseti konusunda deneyimlere yol açması olasıdır. Bu deneyimlerin illâki başarılı olmaları gerektiğini ileri sürmüyorum. (Her ne kadar sonunda konjonktürler sorunun pek o kadar zor bir sorun olmadığının ortaya çıkmasının muhtemel olduğuna, özellikle İsveç'in[30] bu alanda neler yapılabileceğini şimdiden gösterdiğine inanıyorsam da). Ama ısrarla, belirtmek isterim ki, işsizliği bölük pörçük yöntemlerle ortadan kaldırmanın imkânsız olacağına inanmak (Marx'tan sonra yaşayan insanlar tarafından bile öne sürülen) insanların uçması sorununu çözmenin imkânsız olacağını öne süren fiziksel kanıtlara inanmak kadar dogmatik bir tutumdur. Marksçılar, bazen yaptıkları gibi, Marx'ın konjonktür karşıtı önlemler siyasetinin ve buna benzer bölük pörçük tedbirlerin yararsız olduğunu kanıtladığını söyledikleri zaman, resmen doğruyu söylemiyorlar; çünkü Marx, dizginlenmemiş bir kapitalist düzeni inceliyordu ve araya girmeciliği düşünde bile görmemişti. O, hiçbir zaman konjonktür sürecine, bunun imkânsız olduğunu kanıtlamak şöyle dursun, dışarıdan etki yapılabilmesi imkânını bile ele almamıştı. Kapitalistlerin

insanların sefaleti karşısındaki sorumsuzluklarından yakınan bu insanların kendilerinin bu türlü dogmatik iddialarla insan sefaletini, nasıl azaltabileceğimizi (Marx'ın diyeceği gibi, toplumsal ortamımıza nasıl egemen olabileceğimizi) ve toplumsal davranışlarımızın bazı beklenmedik sonuçlarını nasıl kontrol altına alabileceğimizi öğrenmemizi mümkün kılabilecek bu türlü deneyimlere karşı çıkacak kadar sorumsuz olduklarını görmek hayret vericidir. Ne var ki, Marksçılığı savunanlar kendi çıkarları uğruna ilerlemeye karşı çıktıklarının farkında değildirler; onlar, Marksçılık gibi hareketlerin ana tehlikesinin bir süre sonra türlü türlü çıkarları temsil etmeye başlamaları olduğunu ve maddî çıkarlar yanında düşünsel çıkarlar da olabileceğini göremiyorlar. Burada, başka bir noktayı da ele almak gerekir: Gördüğümüz gibi, Marx işsizliğin kapitalizm düzeninin ücretleri düşük tutmak ve işçilerin sömürülmesini kolaylaştırmak amacını güden bir gereci olduğuna inanıyordu; ona göre sefaletin artması aynı zamanda işçilerin sefaletlerinin de artması anlamına geliyordu; oyunun ana noktası da buydu. Ama bu görüşün Marx zamanında haklı olduğunu kabûl etsek de sonraki sınamalar onu kehanet olarak kesinlikle yanlışlamışlardır. Marx'ın zamanından beri işçilerin yaşama düzeyleri her yerde yükselmiştir ve (Parkes'ın Marx'ı eleştirirken ısrarla belirttiği gibi),[31] fiyatların ücretlerden daha çabuk düşmeleri sonucunda, *istihdam edilmiş* işçilerin gerçek ücretleri bir çöküntü sırasında yükselme eğilimi gösterir. (Örneğin, son büyük çöküntü sırasında durum bu olmuştur). Bu, özellikle işsizlik sigortasının ana ağırlığının işçiler tarafından değil de, girişimciler tarafından çekildiğini, bundan dolayı da onların işsizlik yüzünden Marx'ın tasarısına göre olacağı gibi dolaylı olarak kâr edecek yerde, dolaysız olarak zarar ettiklerini göstermesi bakımından Marx'ı kesinlikle yanlışlayan bir olgudur.

Şimdiye dek ele alınan Marksçı kuramlardan hiçbiri, ilk adımın en önemli noktasını ciddî olarak kanıtlamaya bile kalkışmamaktadırlar; bu nokta, birikimin kapitalisti, kendisi yok olmamak için işçilere geçirmek zorunda kaldığı, güçlü bir ekonomik baskı altında tuttuğu; bunun için de kapitalizmin düzeltilemeyip ancak yıkılabileceği iddiasıdır. Bu noktayı kanıtlama çabası, Marx'ın *kâr oranının düşme eğilimi göstereceği* hakkındaki yasayı ispatlamayı amaçlayan kuramında görülmektedir.

Marx'ın kâr oranı dediği şey, fâiz oranına karşılık gelir; kapitalistin yıllık kâr ortalamasının yatırılmış, işleyen bütün kapitaline olan oranıdır "Bu oran," diyor Marx, "sermâye yatırımlarının hızla artması sonucunda düşme eğilimi gösterir, çünkü sermâye yatırımları kârın artabileceğinden daha hızlı bir gidişle birikeceklerdir."

Marx'ın bunu kanıtlamak için kullandığı usavurma da yine oldukça zekicedir. Gördüğümüz gibi, kapitalist rekabet, kapitalistleri emeğin üretkenliğini arttırmaya yarayacak yatırımlar yapmaya zorlamaktadır. Hatta Marx, onların böylece üretkenliği arttırmakla insanlığa büyük bir hizmet yaptıklarını bile itiraf ediyordu:[32] "Kapitalizmin uygarlaştırıcı etkilerinden biri artık-değeri üretim güçlerine ve toplumun daha yüksek bir düzeyde kurulması için gerekli koşulları –kölelik, serflik

gibi– eski biçimlerden daha yararlı olan bir biçimde ve daha uygun koşullar altında elde etmesidir. Hatta toplumun daha yüksek bir düzeyde kurulması için gereken öğeleri bile hazırlar; ... çünkü verilen bir süre içinde üretilen yarayışlı malların miktarı emeğin üretkenliğine bağlıdır." Ne var ki, kapitalistler, yalnızca insanlığa yaptıkları bu hizmeti belli bir niyet sonucu yapmamakla kalmazlar, üstelik rekabetin zorlamasıyla giriştikleri bu hareket şu nedenle kendi çıkarlarına da aykırıdır.

Her kapitalistin sermâyesi iki bölümden meydana gelir. Bunlardan biri toprağa, makinelere, hammaddelere vb. yatırılmıştır, öteki ücretler için kullanılır. Marx ilk bölüme, "sâbit sermâye", ikincisine "değişebilir sermâye" demektedir, ama ben bu terminolojinin biraz yanıltıcı olduğuna inandığım için bu bölümlere "gayri menkûle çevrilmiş sermâye" ve "ücret sermâyesi" diyeceğim. Marx'a göre kapitalist, ancak işçileri sömürerek, yani ücret sermâyesini kullanarak kâr edebilir. Gayri menkûle çevrilmiş sermâye, rekabet zoruyla sürdürmek, hatta sürekli olarak arttırmak zorunda olduğu bir tür yüktür. Ne var ki, bu artış, kârının artmasına yol açmaz; ancak ücret sermâyesinin genişletilmesi bu sağıltıcı etkiyi verebilirdi. Ama üretkenliğin artması yönündeki genel eğilim sermâyenin gayri menkûl bölümünün ücret sermâyesine oranla artması anlamına gelir. Bundan dolayı, tüm sermâye de artacak, fakat kâr bununla orantılı olarak artmayacaktır; bu da kâr oranının azalmasını gerektirecektir.

Şimdi bu usavurma sık sık üzerine şüphe çekmiştir; gerçekten de Marx'tan çok önce bile içindeki fikirlerin gidişi bakımından onu eleştiren düşünceler öne sürülmüştür.[33] Bu eleştirilere rağmen ben, Marx'ın usavurmasında bir doğruluk payı olduğuna inanıyorum; özellikle onu konjonktür kuramı ile birlikte ele alırsak. (Gelecek bölümde bu konuya kısaca dönmek istiyorum). Ne var ki, burada bu usavurmanın artan sefalet kuramı ile bir ilgisi olup olmadığım araştırmak istiyorum.

Marx bu ilişkiyi şöyle tasarlıyor: Eğer kâr oranı, düşmek eğilimi gösterirse kapitalist mahvolma tehlikesiyle karşılaşır. Yapabileceği tek şey, bunu işçilerin sırtından çıkarmaya çalışmak, yani sömürüyü arttırmaktır. Bunu iş saatlerini uzatarak, işi hızlandırarak, ücretleri azaltarak, işçilerin yaşama giderlerini arttırarak (enflasyon), daha çok sayıda kadın ve çocuğu sömürerek yapabilir. Kapitalizmin, kâr etme ve rekabet süreçlerinin bağdaşmamalarından doğan iç çelişmeleri burada zirveye varır. Onlar, önce kapitalisti birikim yapmaya ve üretkenliği arttırmaya zorlar, böylece kâr oranının düşmesine yol açarlar. Ondan sonra, onu sömürüyü dayanılmaz derecede arttırmaya ve bununla birlikte sınıflararası gerginliği de körüklemeye zorlarlar. Buna göre, uzlaşma imkânsızdır. Çelişmeler ortadan kaldırılamaz. Bu durumun da sonunda kapitalizmin defterini dürmesi gerekir.

Ana fikir budur. Ama geçerli olabilir mi? Hatırlamalıyız ki, kapitalist sömürünün temelinde üretkenliğin artması vardır; ancak işçi, kendisinin ve ailesinin gereksediğinden fazlasını üretebilirse, kapitalist de kendine artık-değerden bir kâr payı ayırabilir. Marx'ın terminolojisine göre, üretkenliğin artması demek, ar-

tık-değerin artması demektir; bu, hem kapitalistin daha çok iş saatini kendine ayırabileceği, hem de üstelik saat başına daha çok mal imâl edileceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, kâr pek çok artar. Marx da bunu itiraf ediyor.[34] Kârın azaldığını öne sürmüyor; yalnızca sermâyenin kârdan çok daha çabuk artması gerekeceğini, onun için de kâr oranının azalacağını öne sürüyor.

Ama bu böyle ise, kapitalistin istese de istemese de işçilere geçirmek zorunda kalacağı ekonomik bir baskı altında olması hiç de gerekmez. Belki de kâr oranının azalmasını görmek hoşuna gitmeyecektir gerçekten. Ne var ki, geliri azalmayıp aksine arttığı sürece ortada gerçek bir tehlike yoktur. Ortalama bir başarılı kapitalist için durum şöyle olacaktır: Gelirinin süratle arttığını, sermâyesinin ise daha büyük bir süratle arttığını görecektir; yani, tasarrufları gelirinin tüketime ayırdığı bölümünden daha hızlı olarak artmaktadır. Ben bunun, onu çaresizlik içinde birtakım tedbirlere başvurmaya zorlayacak ya da işçilerle uzlaşmasını imkânsız kılacak bir durum olduğunu sanmıyorum. Aksine bu bana, pekâlâ tahammül edilebilir bir durum gibi görünüyor.

Tabiî durumda biraz tehlike olduğu da doğrudur. Hesaplarını sâbit ya da artan bir kâr oranına güvenerek yapmış olan kapitalistlerin başları derde girebilir; ve bunun gibi şeyler gerçekten de konjonktürü körükleyerek çöküntüyü daha belirgin duruma getirebilir. Ama bunun Marx'ın yaptığı geniş kapsamlı kehanetlerle ilgisi pek azdır.

Böylece, Marx'ın, artan sefalet kuramını kanıtlamak üzere öne sürdüğü, üçüncü ve son usavurması hakkındaki çözümlememe de sona eriyor.

VI

Marx'ın kehanetlerinde nasıl tamamen yanıldığını, bunun yanında dizginlenmemiş bir kapitalizmin cehennemine karşı ateşli bir şekilde karşı çıkmasında ve "İşçiler, birleşiniz!" çağrısında ne kadar haklı olduğunu göstermek için *Kapital*'in içinde Marx'ın "Genel Kapitalist Birikim Yasası"nı[35] ele aldığı bölümünden birkaç satır aktaracağım: "Fabrikalarda genç erkek işçiler, erkeklik çağına varmadan önce tükenip gitmektedirler; ondan sonra çok küçük bir azınlığı endüstrinin işine yarayacak durumda kalmakta, onun için de pek çoğunun işlerine son verilmektedir. Daha sonra bunlar, endüstrinin genişlemesiyle birlikte artan yüzer artık nüfusun bir bölümü hâline gelmektedirler. Sermâye, emek gücünü o kadar çabuk tüketmektedir ki, orta yaşlı işçi çoğu kez tükenmiş bir adamdır. Resmî tıp görevlisi Dr. Lee kısa süre önce, 'Manchester üst-orta sınıfın ortalama yaşam süresinin 38 yıl, buna karşılık işçi sınıfının ortalama yaşam süresinin 17 yıl olduğunu, Liverpool'da ise bu rakamların 35'e karşılık 15 olarak tezâhür ettiğini' açıkladı. Çalışan sınıf çocuklarının sömürülmesi onların, üretimini daha kârlı kılar... Emeğin üretkenliği ne kadar artarsa ... işçinin yaşama koşulları o kadar tehlikeli bir duruma gelir...

Kapitalist düzen içinde emeğin toplumsal üretkenliğini arttırmaya yarayan bütün yöntemler ... baskı ve sömürüyü arttırma araçları hâline getirilirler; bunlar işçiyi bir insan parçacığı hâline getirecekler, onu makinenin bir dişlisi durumuna düşürecekler, ona bir işkence hayatı yaşatacaklardır, karısını ve çocuklarını da kapitalist düzenin baskısı altına sürükleyeceklerdir... *Bundan da kapitalistin birikim yaptığı oranda, işçinin yaşam koşullarının, aldığı ücret ne olursa olsun, bozulacağı sonucu çıkar...* Toplumun serveti ne kadar çok olursa, işleyen kapitalin miktarı, büyümesinin genişliği ve güçlülüğü ne kadar çok olursa ... artık nüfus da o kadar artar... Sermâyenin gücü arttıkça, yedek endüstri ordusu da büyür. Ama ... yedek endüstri ordusu büyüdükçe, sefaletleri ancak çalışmanın ıstırabının artmasıyla azalabilecek işçi kütleleri, resmen sefil olarak kabûl edilen kütleler de artar. *Kapitalist birikimin mutlak ve genel yasası budur.* Toplumun bir tarafında servet, öteki tarafında sefalet, işçi ıstırabı, kölelik, cehalet, hayvanlaşma ve ahlâkî çöküntü birikir..."

Marx'ın zamanının ekonomisi hakkında çizdiği bu tablo ne yazık ki doğrudur. Fakat birikim ile birlikte sefaletin de artacağını öne süren yasası geçerli değildir. Onun zamanından beri üretim araçları onun düşünemeyeceği kadar gelişmiş ve emeğin üretkenliği artmıştır. Ne var ki, çocuk emeğinin kullanılması, iş saatleri, emeğin ıstırabı ve hayatın tehlikesi artmamış, azalmıştır. Bu sürecin devam edeceğini öne sürmüyorum. İlerlemenin bir yasası yoktur ve her şey bize bağlı olacaktır. Ama bugünkü durumu Parkes[36] bir tek cümlede özlü ve doğru bir şekilde özetliyor: "Düşük ücretler, uzun çalışma saatleri ve çocukların çalıştırılması, Marx'ın öndediği gibi kapitalizmin yaşlılık çağının değil, gençlik çağının özellikleri olmuşlardır."

Dizginlenmemiş kapitalizm ortadan kalkmıştır. Marx'ın zamanından beri demokratik araya girmecilik büyük ilerlemeler yapmış ve –kapital birikiminin sonucu olarak– emeğin üretkenliğinin artması, sefaleti hemen hemen ortadan kaldırmayı mümkün kılmıştır. Bu da, şimdiye dek birçok ciddî hataların yapılmış olduğu kuşkusuz olmakla birlikte, bu yolda ne kadar çok şey başarılabileceğini gösterir ve bizim daha çok şey yapılabileceğine inanmamıza yol açmalıdır. Çünkü daha pek çok şey yapmak; pek çok hatayı düzeltmek gerekmektedir. Bunu ancak demokratik araya girmecilik başarabilir. Her şey bizim gayretimize bağlıdır.

Usavurmalarımın güçlülüğü konusunda hiç hayâle kapılmıyorum. Sınamalar, Marx'ın kehanetlerinin yanlış olduğunu gösteriyorlar. Ne var ki, sınamaları belli bir şekilde yorumlayarak istenen sonuca varmak her zaman mümkündür. Gerçekten de Marx'ın kendisi ve Engels artan sefalet yasalarının niçin bekledikleri gibi işlemediğini açıklamak için bir yardımcı varsayım geliştirmeye başlamışlardı. Bu kurama göre, kâr oranının düşmesi, bununla birlikte de sefaletin artması eğilimi, kolonilerin sömürülmelerinin, ya da bugün söylendiği gibi, "modern emperyalizm"in etkisi altında önlenmektedir. Bu kurama göre, kolonilerin sömürülmesi ekonomik baskıların, ekonomik yönden olduğu kadar siyasal yönden de içerdeki

endüstri işçilerinden bile daha zayıf bir grup olan, koloni proleterlerine geçirilmesidir. "Kolonilere yatırılan kapital," diyor Marx,[37] "orada kapitalist gelişmenin daha geri bir devrede olması gibi basit bir nedenle, aynı zamanda kölelerin, ucuza çalışan işçilerin vb. sömürüyü kolaylaştırmalarından ötürü, daha yüksek bir kâr oranı getirebilir. Bu, daha yüksek kâr oranlarının ana ülkeye gönderilince ortalama kâr oranına katılıp onu yükseltmemeleri için ortada bir neden göremiyorum.. (İşaret edilmeye değer ki, bu "modern" emperyalizm düşüncesinin temelindeki fikir 160 yıl önce koloni ticareti hakkında onun "zorunlu olarak kâr oranını yüksek tutmaya katkıda bulunduğunu" ileri süren Adam Smith'e geri götürülebilir). Engels bu kuramın geliştirilmesinde Marx'tan bir adım daha ileri gitti. İngiltere'de eğilimin sefaletin artmasına değil, oldukça büyük bir ilerlemeye doğru olduğunu itiraf etmek zorunda kalınca, bunun "İngiltere'nin bütün dünyayı sömürmekte olmasından dolayı" böyle olabileceğini imâ ediyor ve beklediği gibi sefalet çekecek yerde, "gittikçe burjuvalaşan İngiliz işçi sınıfına" küçümseyici bir edayla çatıyor. Ve şöyle devam ediyor:[38] "Dünyanın bu en burjuva ulusu, burjuvazinin *yanına* bir aristokrat burjuvazisi ve bir işçi burjuvazisi koyacak bir durum yaratmak istemektedir." Şimdi Engels'in bu cephe değiştirmesi, en az geçen bölümde[39] sözünü ettiğim öteki cephe değiştirişi kadar ilginçtir ve onun gibi bu da, aslında sefaletin azalması olarak ortaya çıkan toplumsal gelişmelerin baskısı altında yapılmıştır. Marx kapitalizmi "orta sınıfı ve aşağı burjuvaziyi proleterleştirmekle" ve işçileri sefil duruma getirmekle suçluyordu. Engels ise düzeni –hâlâ suçlanıyor düzen– işçileri burjuvalaştırdığı için suçlamaktadır. Ama Engels'in yakınmasının en hoş yanı, Marksçı kehanetleri yalanlayacak kadar saygısız davranan İngilizlere, "ulusların en burjuvası" demesine yol açan hiddetidir. Marksçı öğretiye göre, "ulusların en burjuva olanın"dan sefalet ve sınıf gerginliğini dayanılmaz bir dereceye kadar arttırmasını beklerdik; bunun yerine tam aksini görüyoruz. Ne var ki, iyi proleterleri kötü burjuvalar hâline getiren kapitalist düzenin inanılmaz kötülüklerini duyunca iyi Marksçının tüyleri diken diken olmaktadır; Marx'ın sistemin kötülüğünün tamamen bunun aksine işlemesinden ibaret olduğunu gösterdiğini unutmaktadır. Buna göre Lenin'in modern İngiliz emperyalizminin korkunç amaçları ve feci sonuçları hakkında anlattıklarında[40] şunları okuyoruz: "Nedenler: 1) Bu ülkenin bütün dünyayı sömürmesi; 2) Dünya piyasasındaki tekelci durumu; 3) Kolonilerdeki tekelleri. Sonuçları: 1) *İngiliz proleterlerinin bir bölümünün* burjuvalaşması; 2) Proleterlerin bir bölümü, kendilerini, burjuvaların satın aldıkları, hiç olmazsa burjuvalardan, para alan, adamların yönetmesine izin verirler." Öyle anlaşılıyor ki, Lenin bu –daha çok da Marx'ın tasarımladığı düzene uymadığı için– tiksindirici eğilime "proleterlerin burjuvalaştırılmaları" gibi güzel bir Marksçı isim vermekle, onun Marksçı bir eğilim hâline geldiğine inanıyor. Marx'ın kendisi bütün dünyanın içinden geçmesi gerekli olan kapitalist endüstrileşme aşamasından ne kadar çabuk geçilirse o kadar iyi olacağını düşünüyordu, onun için emperyalist gelişmeleri desteklemek eğilimindeydi.[41] Ama Lenin pek farklı bir sonuca vardı.

İngiltere'deki işçilerin komünistleri değil de, "burjuvalar tarafından satın alınmış liderleri" izlemelerinin nedeni, İngiltere'nin kolonilere sâhip olması olduğuna göre, o koloni imparatorluğunu ilerde bir patlamaya yol açabilecek olan tetik ya da fitil olarak görüyordu. Orada gerçekleşecek bir devrim ana ülkede artan sefalet yasasının işler duruma gelmesine yol açacak, bu da kendi payına orada da devrimin gerçekleşmesine yol açacaktı. Buna göre ateş kolonilerden yayılacaktı.

Tarihinin ana hatlarını çizdiğim yardımcı varsayımın artan sefalet yasasını kurtarabileceğine inanmıyorum; çünkü, sınamalar bu varsayımın kendisini de yanlışlıyorlar. Amerika Birleşik Devletleri'ni bir kenara koysak bile, İskandinavya Demokrasileri, Çekoslovakya, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda gibi öyle ülkeler vardır ki, oralarda demokratik bir araya giricilik, koloni sömürülmesinin bir etkisi olmamış olmasına, hiç olmazsa varsayımı desteklemeye yetmeyecek kadar az etkili olmuş olmasına rağmen, işçilere yüksek yaşam düzeyi sağlamıştır. Bundan başka, koloni "sömüren" Hollanda, Belçika gibi ülkelerle Danimarka, İsveç, Norveç, Çekoslovakya gibi koloni sömürmeyen ülkeleri karşılaştırınca, endüstri işçilerinin kolonilere sâhip olunmasından yararlanmadıklarını görüyoruz, çünkü durum her yerde şaşılacak kadar birbirine benzemektedir. Ayrıca, her ne kadar koloni hareketinin koloni yerlilerine yüklediği sefalet uygarlık tarihinin en karanlık bölümlerinden biri ise de, sefaletlerinin Marx'ın zamanından beri arttığı iddia edilemez. Durum bunun tam aksidir; büyük bir ilerleme vardır. Oysa hem ilk kuram hem yardımcı varsayım doğru olsaydı, oralarda artan sefaletin iyice göze batması gerekirdi.

VII

Geçen bölümlerde usavurmanın ikinci ve üçüncü adımları için yaptığım gibi, şimdi de Marx'ın kehanetçi usavurmasının ilk adımının Marksçı partilerin eylemci taktikleri üzerinde ne gibi etkileri olduğunu gösteren örnekler vereceğim.

Sosyal Demokratlar, besbelli gerçeklerin zoruyla, sefaletin yoğunluğunun arttığı kuramını sessiz sedasız bir tarafa bıraktılar; ama taktikleri tümüyle sefaletin kapsamının arttığı yasasının geçerli olduğu, yani endüstri proleterlerinin sayıca artması gerektiği varsayımına dayanmakta devam etti. Siyasetlerini, "nüfusun büyük çoğunluğunu"[42] temsil ettiklerine ya da yakında edeceklerine inanarak, tamamen endüstri işçilerinin çıkarlarını temsil etmeye hasretmiş olmaları bundandır. Onlar hiçbir zaman *Manifesto*'nun, "Tarihte görülen bütün bundan önceki hareketler azınlık hareketleriydi... Proleter hareketi ezici çoğunluğun, ezici çoğunluğun çıkarları uğruna giriştiği bilinçli ve bağımsız bir harekettir" diyen iddiasından şüphe etmediler. Bunun için kendilerinden emin bir biçimde endüstri işçilerinin sınıf bilinç ve güvenlerinin genel seçimleri kazanmalarına yol açacağı günü beklediler. "Sonunda kimin, az sayıdaki sömürücülerin mi, yoksa büyük çoğunluğun, işçilerin mi, muzaffer olacağı konusunda hiç şüphe olamaz." İşçilerin hiçbir yerde, ezici

çoğunluk şöyle dursun, çoğunlukta bile olmadıklarını ve istatistiklerin de artık işçi sayısının artması eğilimini göstermediğini göremediler. Demokratik bir işçi partisinin ancak başka partilerle, örneğin köylüleri ya da orta sınıfı temsil eden bir parti ile uzlaşmaya, hatta işbirliği yapmaya hazır olması hâlinde haklı çıkabileceğini anlamadılar. Ve devleti yalnızca nüfusun çoğunluğunun temsilcileri olarak yönetmek istemeleri hâlinde, bütün siyasetlerini değiştirip yalnızca ya da başlıca işçileri temsil etmekten vazgeçmeleri gerektiğini de anlamadılar. Tabiî safça (Marx'ın dediği gibi),[43] "proleter siyaseti sayesinde köylü üretici çevrelerinin, merkezî kentlerin etkisi altına alınarak, endüstri işçilerinin şahsında 'doğal koruyucu'larına kavuşturulabileceğini" öne sürmek, sözünü ettiğim siyaset değişikliğinin yerine geçmez.

Komünist partilerinin durumu başkaydı. Onlar, artan sefalet kuramına sıkı sıkıya bağlı kalarak, bir kez işçilerin geçici olarak burjuvalaşmalarına yol açan nedenler ortadan kalkınca, sefaletin yalnız kapsam bakımından değil, yoğunluk bakımından da artacağına inanmakta devam ettiler. Bu inanç, siyasetlerinin Marx'ın "iç çelişkileri" diyebileceği niteliklerine epeyce katkıda bulundu.

Taktik durum oldukça basit görünmektedir. Marx'ın kehaneti sayesinde Komünistler, sefaletin artacağını kesin olarak biliyorlardı. Aynı zamanda işçilerin hayat şartlarını geliştirmek için onlarla birlikte mücadele etmezlerse, partinin işçilerin güvenini kazanamayacağını da biliyorlardı. Genel taktiklerinin ilkelerini şu iki ana varsayımın belirlemiş olduğu ortadadır. İşçilerin kendi paylarını talep etmelerini sağlayın, ekmek ve barınak için sonu gelmez mücadeleleri sırasında her hâlde onlara arka çıkın. Gerek ekonomik gerek siyasal olayda günlük isteklerini, karşılamak için onlarla birlikte sebatla çalışın. Böylece, onların güvenini kazanırsınız. Aynı zamanda işçiler, durumlarını bu küçük mücadelelerle düzeltmenin mümkün olmayacağını, toptan bir devrimden başka hiçbir şeyin bir ilerleme, sağlayamayacağını da anlarlar. Çünkü bu küçük mücadelelerin başarısız olması mukadderdir; Marx'tan biliyoruz ki, kapitalistlerin sürekli olarak uzlaşmaları düpedüz imkânsızdır ve sefalet önünde sonunda *mutlaka* artacaktır, buna göre, işçilerin günlük mücadelelerinin vereceği tek –ama değerli– sonuç, sınıf bilinçlerinin artması olacaktır; bu, ancak savaşın ve devrimin sefaletlerini azaltabileceğini bilmenin verebileceği bir birlik duygusudur. Bu aşamaya varıldığı zaman sonul kavganın saati gelmiş demektir.

Kuram budur ve Komünistler buna uygun hareket etmişlerdir. Önce işçileri durumlarını düzeltmek için giriştikleri mücadelede desteklerler. Ama bütün beklenilenlerin ve kehanetlerin aksine çaba başarılı olur. İstekleri kabûl edilir. Besbelli bunun nedeni, az şey istenmiş olmasıdır. Daha fazlasını istemek gerekir. Ama istekler yine kabûl edilir.[44] Ve sefalet azaldıkça işçilerin kırgınlığı azalır, devrim komploları kuracak yerde, ücretler için pazarlığa girişmeye hazır duruma gelirler.

Burada Komünistler, siyasetlerinin tersine çevrilmesi gerektiğini görürler. Artan sefalet yasasını işler duruma getirmek için bir şeyler yapmalıdır. Örneğin, ko-

lonilerde –başarılı bir devrim umudu olmayan yerlerde bile– karışıklık çıkarmak gerekmektedir, genel olarak işçilerin burjuvalaşmalarının önüne geçmek için her türlü felâketi kamçılayan bir siyaset izlenmelidir. Ne var ki, bu siyaset de işçilerin güvenini yok eder. Komünistler gerçek siyasal kavgalarda sınamasız olanlar dışındaki üyelerini yitirirler. Tam da, "işçi sınıfının öncü kolları" dedikleri adamları yitirirler. "Durum ne kadar kötü olursa o kadar iyidir, çünkü sefalet devrimi hızlandıracaktır" diyen örtük ilkeleri işçileri şüphelendirmektedir, bu ilke ne kadar iyi uygulanırsa işçilerin kuşkusu o kadar artmaktadır. Çünkü onlar gerçekçidirler, güvenlerini kazanmak için, kişinin durumlarını düzeltmeye çalışması gerekir.

Buna göre siyasetin tekrar tersine çevrilmesi gerekir; kişi hem işçilerin şimdiki durumlarını düzeltmek için çalışmaya, hem de bunun aksini ummaya zorlanmaktadır.

Bununla, kuramın "iç çelişmeleri" en son karışıklığa yol açarlar. Bu, ihanetin sadakât ve sadakâtin da ihanet anlamına gelebileceği için, kimin hain olduğunu kestirmenin güçleştiği devredir. Partiyi yalnızca –korkarım haklı olarak– onlara insancıl amaçlı tek canlı hareket olarak göründüğü için değil, aynı zamanda bilimsel bir kurama dayandığı için izlemiş olanların kalacakları bir devredir bu; çünkü, artık körü körüne bir otoriteye iman etmesini öğrenmek zorundadırlar. Önünde sonunda akılcılığa düşman mistikler olup çıkmaları gerekir.

Öyle anlaşılıyor ki, yıkılmasına yol açacak iç çelişmelerden muzdarip olan yalnızca kapitalizm değildir.

21

KEHANETİN DEĞERLENDİRİLMESİ

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

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

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

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

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

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

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

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

B) Tüketim artar.

a) bütün nüfusun; ya da

b) bazı bölümlerinin –örneğin belli bir toplum sınıfının?

C) İş süresi azalır.

a) Günlük; iş saatleri kısalır.

b) Endüstri işçisi olmayan insanların sayısı artar; özellikle

b_1) Bilim adamlarının, hekimlerin, sanatkârların, iş adamlarının vb. sayısı artar.

b_2) İstihdam edilmemiş işçilerin sayısı artar.

D) Üretilen, fakat tüketilmeyen malların miktarı artar.

a) Tüketim malları imha edilir.

b) Sermâye mallarından yararlanılmaz (fabrikalar işlemez).

c) Tüketim malları ve –A) da sözü edilen– sermâye mallarından başka türlü mallar, örneğin silâh üretilir.

d) Emek, sermâye mallarının yok edilmesi –ve böylece üretkenliğin azaltılması– yolunda kullanılır.

Bu gelişmeleri –tabiî liste genişletilebilir– öyle sıraladım ki, noktalı çizgiye, yani (C, b_1) e, kadar olanları genel olarak istenir sayılan gelişmelerdir, buna karşılık onun altındakiler, yani (C, b_2) den sonrası, genel olarak istenmeyen gelişmelerdir; bunlar çöküntü, silâh imâlâtı ve savaş alâmetidirler.

Şimdi açıktır ki, her ne kadar çok önemli bir faktör olabilirse de, A) tek başına sürekli olarak dengeyi sağlayamayacağına göre, öbür gelişmelerin bir ya da birkaçının ortaya çıkması gerekir. Aynı zamanda istenen gelişmelerin üretimin artmasını dengeleyecek oranda ortaya çıkmasını sağlayacak kurumlar bulunmaması hâlinde istenmeyen gelişmelerin bazılarının ortaya çıkacağını varsaymak akla yakın görünüyor. Ne var ki, bunların hepsi, belki silâh üretimi dışında, öyle bir niteliktedirler ki. A) da sözü edilen türden malların üretiminin ciddî şekilde azalmasına yol açmaları muhtemeldir ki bu da durumu kötüleştirmektedir.

Yukarıdakilere benzer düşüncelerin her ne kadar totaliter devletlerin işsizliğe engel olmaktaki başarılarını açıklamaya yarasalar bile, silâhlanma eğilimini ya da savaşı herhangi bir anlamda "açıklayabileceği"ne inanmıyorum. Bunların konjonktürleri "açıklayabilecekleri"ne de inanmıyorum, her ne kadar bunların, içinde kredi ve para sorunlarının da çok önemli bir rol oynayacakları, bir açıklamaya katkıda bulunmaları muhtemel olsa da; çünkü A) nın azalması, örneğin, aksi hâlde yatırıma harcanacak olan birikmiş paraların istiflenmesine yol açabilir –bu çok tartışılmış olan bir faktördür.[4] Marksçı kâr oranının azalması kuramının –eğer bu kuramın iler tutar tarafı varsa–[5] istifçiliğin açıklanmasına yarayacak bir ipucu ver-

mesi de imkânsız değildir; çünkü bir hızlı birikim devresinin böyle bir düşmeye yol açacağını varsayarsak bunun yatırımdan vazgeçirme ve istifçiliği teşvik etkisi olabilir, ki bu da A) nın azalmasına yol açabilir.

Ne var ki bu eğilimler bir konjonktür kuramı meydana getirmezler. Bu türlü bir kuramın görevi başka olurdu. Onun ana görevi, kendi başına arz ve talebi denkleştirmek için çok etkili bir gereç olan serbest piyasa kurumunun niçin ekonomik çöküntülerin, yani fazla üretimin ya da az tüketimin, önüne, geçmeye yetmediğini açıklamak olurdu.[6] Başka sözlerle piyasadaki alım ve satımın, toplumsal davranışlarımızın beklenmedik etkilerinden biri olarak,[7] konjonktür kuramının amacı tam da budur; ve burada emeğin üretkenliğinin artması eğiliminin sonuçları hakkında burada öne sürülen düşünceler en çok böyle bir kuramı desteklemeye yarayabilirler.

Konjonktür hakkındaki bütün bu düşünceler konusunda bir yargıya varmayacağım. Ama bana öyle geliyor ki, modern kuramların ışığı altında bugüne kadar tamamen aşılmış olsalar bile, bunların pek değerli oldukları açıktır. Marx'ın yalnızca bu sorunu etraflı olarak ele almış olması bile, onu çok yüceltir. Şimdilik kehanetinin hiç olmazsa şu kadarı gerçekleşmiştir; üretkenliğin artması eğilimi devam etmektedir: Konjonktür de devam etmektedir ve devam etmesinin araya girmeci karşı tedbirlere, bundan dolayı da serbest piyasa sisteminin daha da çok sınırlanmasına yol açması muhtemeldir; bu da Marx'ın dizginlenmemiş kapitalizm düzeninin yıkılmasına yol açacak olan faktörlerden birinin konjonktürler olduğu yolundaki kehanetini doğrulayan bir gelişmedir. Ve buna bir başka başarılı olmuş kehaneti, yani işçilerin birleşmesinin de bu sürecin önemli faktörlerinden biri olacağı hakkındaki kehanetini eklemeliyiz.

Bu önemli ve geniş çapta başarılı kehanetler listesini göz önüne alınca, tarihsiciliğin sefaletinden söz etmekte haklı olabilir miyiz? Eğer Marx'ın kehanetleri kısmen olsun başarılı olmuşlarsa, yöntemini hafife almamamız gerekir. Ne var ki Marx'ın başarısına daha yakından bakınca görülür ki, *onu başarıya götüren hiçbir zaman tarihsici yöntemi olmamış, hep kurumsal çözümleme yöntemleri olmuştur*. Buna göre, kapitalistin rekabet yüzünden üretkenliği arttırmak zorunda kaldığı yolundaki sonuca varılmasını sağlayan çözümleme tarihsici değil, tipik bir kurumsal incelemedir. Marx artık nüfus ve konjonktür kuramını da kurumcu bir incelemeye dayandırmaktadır. Ve sınıf kavgası kuramı bile kurumcu bir çözümlemeye dayanmaktadır; bu, servetin olduğu kadar, gücün de dağıtımını kontrol eden mekanizmanın, en geniş anlamında toplu sözleşmeyi mümkün kılan mekanizmanın bir bölümüdür. Bu çözümlemelerin hiçbir yerinde tarihsiciliğin tipik "tarihsel gelişme yasaları", devreleri, çağları ya da eğilimleri bir rol oynamazlar. Diğer taraftan Marx'ın öteki iddialı tarihsici sonuçlarının hiçbiri, "kaçınılmaz gelişme yasaları"nın ya da "üzerinden atlanamaz tarih devreleri"nin hiçbiri başarılı kehanetler olamamışlardır. Marx *ancak* kurumları ve görevlerini çözümlediği sürece başarılı olmuştur. Ve bunun aksi de doğrudur; iddialı ve genel tarihsel kehanetlerinin hiçbiri kurumsal çözümlemenin kapsamına girmezler. Onları

bu türlü bir çözümleme ile desteklemeye çalıştığı zaman, usavurmaları hep geçersiz olmaktadır. Gerçekten de, Marx'ın yüksek standartlarına oranla, genel kehanetleri oldukça düşük bir düşünsel düzeydedirler. Yalnızca içlerinde epeyce arzuya dayanan düşünce barındırmakla kalmazlar, aynı zamanda siyasal tasarım gücü yoksunluğu da gösterirler. Kısaca söylenirse, Marx zamanının ilerici endüstricisinin, "burjuvalar"ının gelişme eğilimine olan inançlarını paylaşıyordu. Ne var ki, Hegel'in, Comte'un, Marx ve Mill'in bu safdilce iyimser târihsicilikleri Platon ya da Spengler'in kötümser tarihsiciliklerinden daha az bâtıl değildir. Sonra bu bir kâhin için çok elverişsiz bir donanımdır; çünkü tarihsel tasarım gücünü kısıtlayacaktır. Gerçekten de önyargıdan arınmış bir siyaset görüşünün ilkelerinden birinin insanlararası ilişkiler alanında her şeyin mümkün olduğunu, özellikle de düşünülebilecek hiçbir gelişimin insanların gelişim eğilimine, ya da "insan doğasının sözde yasaları"na karşı gelir gerekçesi ile bir kenara konamayacağını, anlamak olduğunu kabûl etmek gerekir. "İlerleme gerçeği," diyor H. A. L. Fisher, "tarih safhalarına büyük harflerle yazılmıştır, ama ilerleme bir doğa yasası değildir. Bir kuşağın kaydettiği ilerlemeyi öteki kuşak yitirebilir." [8]

Her şeyin mümkün olduğu ilkesi uyarınca, Marx'ın kehanetlerinin doğru çıkmış olmasının da pekâlâ mümkün olduğuna işaret etmek yerinde olabilir. .[19] Yüzyıl'ın ilerlemeci imanı gibi bir iman, güçlü bir siyasal etken olabilir; kehanet ettiğini gerçekleştirmeye yardımcı olabilir. Buna göre, doğru bir kehanet bile bir kuramın, onun bilimsel niteliğinin doğrulanması olarak yorumlanmamalıdır. Daha çok bu, onun bir dinsel hareket olduğunu ve dinsel bir hareketin insanlara nasıl güç kazandırabileceğini gösterebilir. Özellikle Marksçılıkta dinsel öğe pek belirgindir. En karanlık sefalet ve küçümseme anlarında, Marx'ın kehaneti işçilere görevlerinin önemi ve hareketlerinin insanlığa hazırlayacağı büyük gelecek hakkında yüreklendirici bir iman kazandırdı. 1864'ten 1930'a kadar geçen olaylara bakınca, Marx'ın toplum teknolojisi alanındaki çalışmaları desteklememiş olması gibi düşküsel bir durum olmamış olsa idi, Avrupa'daki olayların, bu kehanetçi dinin etkisi altında, kolektivist olmayan tipten bir sosyalizm yönünde gelişmiş olmasının mümkün olduğunu düşünüyorum. Orta Avrupa Marksçıları kadar Rus Marksçıları da, toplum mühendisliği için sıkı bir hazırlık yapmış, özgürlük için tasarılar hazırlamış olsalardı, bu belki bütün açık toplum dostları için inandırıcı olan kesin bir başarıya yol açardı. Ama bu bilimsel bir kehanetin doğrulanması olmazdı. Bir dinsel hareketin –insancıllığa iman etmenin ve aklı dünyayı değiştirmek amacıyla eleştirici bir biçimde kullanmanın– bir sonucu olurdu.

Ne var ki, olaylar başka türlü gelişti. Marx mezhebinin kehanetçi öğesi ardıllarının zihninde ağır basıyordu. Bu öğe başka her şeyi bir tarafa iterek serinkanlı ve eleştirici düşüncenin gücünü yoketti ve aklı kullanarak dünyayı değiştirebileceğimiz inancını ortadan kaldırdı. Marx'ın öğretisinden geriye yalnızca, Marksçı tuzakları ile açık toplum uğruna yürütülen kavgayı felce uğratmak tehlikesini gösteren, Hegel'in kehanetçi felsefesi kaldı.



8. KISIM

MARX'IN AHLAKI

22

TARİHSİCİLİĞİN AHLÂK KURAMI

MARX'IN *KAPİTAL*'İ YAZMAKTAKİ AMACI, TOPLUMSAL GELİŞMENİN KAçınılmaz yasalarını bulmaktı. Toplum teknolojisine yararlı olacak ekonomi yasaları bulmak değildi. Kapital, ne âdil fiyatlar, servetin eşit dağıtımı, güvenlik, üretimin akla yakın bir şekilde plânlanması ve her şeyin üstünde, özgürlük gibi sosyalist amaçların gerçekleşmesini sağlayacak ekonomik koşullar konusunda bir incelemeydi, ne de bu amaçları çözümlemek ve açıklamak yolunda bir girişimdi.

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

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

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

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

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

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

tumunun Marx, İngiltere'de etkili olmaya başlamadan çok önce değiştiğini inkâr etmiyorum; ama Marx bu hareketin özellikle Avrupa'da ortaya çıkmasında etken olmuştur ve sosyalizmin ortaya çıkması İngiltere'de de bu harekete güç kazandırmıştır. Onun, Hıristiyanlık üzerindeki etkisini belki Luther'in Roma Kilisesi üzerindeki etkisine benzetebiliriz. Bunların her ikisi de birer meydan okumaydı, her ikisi de düşman kampında bir karşı devrime, ahlâk değerlerinin yeniden gözden geçirilmesine yol açmışlardı. Eğer Hıristiyanlık bugün daha otuz yıl öncesi izlediğinden farklı bir siyaset izliyorsa, Marx'ın etkisine epeyce şey borçlu demektir. Hatta *Yargıcın Kitabı* adlı yapıtında, "Görevi düzeltici bir fikir ortaya çıkarmak olanların önce mevcut düzenin çürük taraflarını kesinlikle ve derinden derine incelemeleri, sonra da olabildiği kadar tarafgir bir şekilde onun aksini savunmaları gerekir"[3] diyen Kierkegaard'ın sözlerinin bu kurum tarafından dikkate alınmasına bile, bir dereceye kadar Marx yol açmıştır: ("Bu böyle olduğundan," diye eklemektedir Kierkegaard, "görünürde zeki olan biri düzeltici fikre karşı onun tarafgirâne olduğu eleştirisini yöneltir ve kamuoyuna hepsinin bundan ibaret olduğuna inandırır.") Bu anlamda Marksçılığın, ahlâksal tutarlılığıyla, yalnızca sözlere değil, hareketlere önem vermesiyle belki de zamanımızın en önemli düzeltici fikri olduğu öne sürülebilir.[4] Bu da kazandığı çok geniş etkililiği açıklar.

İnsanların kendilerini yaptıkları işlerde göstermeleri talebi, özellikle Marx'ın erken yapıtlarından bazılarında belirgindir. *Eylemciliği* olarak niteleyebileceğimiz bu tutumu en açık olarak *Feurbach Üzerine Tezler*'inin sonuncusunda dile getirilmektedir:[5] "Felsefeciler, evreni türlü biçimlerde yorumlamışlardır, oysa sorun onu *değiştirmektir*." Ama bu eylemci tutumu başka birçok yazılarında, örneğin sosyalizmden "özgürlük cenneti", insanın "kendi toplumsal ortamının efendisi hâline gelebileceği" bir cennet olarak sözettiği yerlerde de ortaya çıkmaktadır. Marx sosyalizmi, toplumu bugün belirleyen akıldışı güçlerden geniş çapta arınmış olacağımız ve insan aklının etken olarak insanlararası olayları denetleyebileceği bir devre olarak tasarlıyordu. Bütün bunlara ve Marx'ın genel ahlâksal ve duygusal tutumuna bakarak, onun "*Kaderimizin yaratıcıları mı olacağız, yoksa onun hakkında kehanetler yapmakla mı yetineceğiz?*" gibi bir seçim yapmak zorunda kalsaydı, sâdece kehanette bulunacak yerde, yaratmayı seçmiş olacağından şüphe edemiyorum.

Ama önceden de bildiğimiz gibi, bu güçlü "eylemci" eğilimleri tarihsiciliği tarafından frenlenmektedir. Bunun etkisi altında kâhin tarafı ağır basmıştır. O, biç olmazsa kapitalist düzen içinde, "kaçınılmaz yasalar"a ve yapabileceğimizin "onun doğal evrim evrelerinin[6] doğum sancılarını kısaltmak ve azaltmak"tan ibaret olduğu gerçeğine boyun eğmemiz gerektiğine karar verdi. Marx'ın eylemciliği ile tarihsiciliği arasında büyük bir uçurum vardır ve bu uçurum, onun tarihin akıldışı güçlerine boyun eğmemiz gerektiğini öne süren öğretisi tarafından daha da derinleştirilmektedir. Çünkü, bütün geleceğimizi plânlamak için akıldan yararlanma çabalarının hepsine Ütopyacı oldukları gerekçesiyle karşı çıktığı için, *daha akılsal bir evren yara-*

tılması sürecinde aklın bir payı olamaz. Ben böyle bir görüşün savunulamayacağına ve sonunda mistikliğe varacağına inanıyorum. Ama itiraf etmeliyim ki, bu uçuruma kuramsal bir köprü atmak, her ne kadar bu köprü bana pek sağlam görünmüyorsa da, mümkündür. Ben, Marx ve Engels'in yazılarında ancak kaba plânlarını bulabildiğimiz bu köprüye, onların *tarihsici ahlâk kuramı*[7] adını veriyorum.

Kendi ahlâksal düşüncelerinin herhangi bir anlamda sonul ya da kendiliğinden haklı olduğunu itiraf etmek istemeyen Marx ve Engels, insancıl amaçlarına onları toplumsal koşulların ürünü ya da yansımaları olarak gösteren bir kuramın ışığı altında bakmayı tercih ettiler. Kuramları şöyle betimlenebilir: Eğer bir reformcu adâletsizliğe duyduğu nefret ya da adâlete duyduğu sevgiden esinlendiğini düşünürse, –başka herkes, örneğin eski düzenin savunucuları gibi– yanılmaktadır. Daha kesin söylenirse, ahlâksal "adâlet" ve "adâletsizlik" fikirleri toplumsal ve tarihsel gelişmenin yan ürünleridir. Ama bunlar önemli bir yan ürün türüdür, çünkü bu gelişmeyi yürüten mekanizmanın bir bölümüdürler. Bu görüşü örneklemek üzere işaret edilebilir ki, her zaman iki ayrı adâlet ve adâletsizlik –ya da "özgürlük", "eşitlik"– düşüncesi yürürlüktedir. Bu görüşler gerçekten de birbirlerinden farklıdırlar. Bunlardan biri, yönetici sınıfın adâlet düşüncesini, öteki ezilen sınıfın adâlet düşüncesini temsil eder. Bu fikirler, tabiî, sınıf durumunun ürünleridirler, ama aynı zamanda sınıf kavgasında da önemli bir rol oynarlar; onlar her iki tarafa da kavgalarını yürütmek için gerekli vicdan rahatlığını vermekle yükümlüdürler.

Bu ahlâk kuramı bütün, ahlâk kategorilerinin tarihsel duruma bağlı olduklarını öne sürdüğü için tarihsici olarak nitelenebilir; ahlâk alanında ona çoğu zaman, *tarihsel görecilik* adı verilir. Bu görüşe göre, "Bu türlü davranmak doğru mudur?" sorusu eksik bir sorudur. Eksiksiz soru şöyle olurdu: "15. Yüzyıl derebeyliği ahlâkı anlayışı içinde bu türlü davranmak doğru mudur?" Ya da, "19. Yüzyıl proleter ahlâkı içinde bu türlü davranmak doğru mudur?" Engels bu tarihsel göreciliği şöyle dile getiriyordu:[8] "Bize bugün hangi ahlâk öğretilmektedir? İlkin önceki yüzyılların mirası olan Hıristiyan-derebeyi ahlâkı vardır; bunun da iki alt-bölümü vardır: Katolik ve Protestan ahlâkları, ki kendi paylarına bunların da alt-bölümleri eksik değildir, Cizvit-Katolik, Ortodoks-Protestan ahlâkından tutun da, gevşek 'ileri' ahlâklara kadar. Bunların yanısıra, modern burjuva ahlâkını ve geleceğin proleter ahlâkını da görüyoruz..."

Ne var ki, bu "tarihsel görecelik" hiç de Marksçı ahlâk kuramının tarihsici niteliğini tüketmemektedir. Bu kuramı savunanlardan birine, örneğin Marx'ın kendisine sorabildiğimizi farzedin: Niçin bu davrandığınız gibi davranıyorsunuz? Örneğin devrimci etkinliklerinize son vermek için burjuvalardan rüşvet almayı alçaklık sayardınız? Marx'ın bu türlü bir soruyu yanıtlamaktan hoşlanacağını sanmıyorum; herhâlde dilediği ya da kendini yükümlü saydığı gibi davrandığını ileri sürerek soruyu geçiştirmek isterdi. Ama bu karşılıklar asıl soruna değinmemektedirler. Marx'ın hayatının pratik kararlarında çok sıkı bir ahlâk düzenine bağlı kal-

mış olduğu kuşkusuzdur; iş arkadaşlarından yüksek bir ahlâk düzeyi istediği de aynı derecede kuşkusuzdur. Bu sorunlarla ilgili olarak kullandığımız terminoloji ne olursa olsun, şimdi karşımızdaki sorun, onun, "Niçin bu davrandığınız gibi davranıyorsunuz? Örneğin, niçin ezilenlere yardım etmeye çalışıyorsunuz? sorusuna vermiş olabileceği bir yanıt bulmaktadır. (Marx ne doğumu, ne yetiştirilmesi, ne yaşam biçimi bakımından ezilen sınıfların bir öğesi değildi.)

Sanıyorum ki, böylece sıkıştırılsaydı, Marx ahlâk kuramını tarihsici ahlâk kuramı dediğim öğretisinin çekirdeğini teşkil eden şu sözlerle açıklardı. Bir toplum bilimcisi olarak –diyebilirdi–, ahlâk düşüncelerimizin sınıf kavgasında silâh yerine geçtiklerini biliyorum. Bilimci olarak yine görüyorum ki, bu kavgada taraf tutmadan edemem, çünkü tarafsız kalmak bile bir tarafı tutmak anlamına gelir. Buna göre, önümdeki sorun şu biçimi almaktadır: Hangi tarafı tutmam gerekir? Belli bir tarafı seçtiğim zaman, tabiî, ahlâkımı da seçmiş oluyorum. Desteklemeye karar verdiğim sınıfın çıkarlarına zorunlu olarak bağlı olan ahlâk düzenini kabûl etmem gerekir. Ama bu temel karara varmadan önce, eğer kendimi sınıfımın ahlâk geleneğinden kurtarabilirsem, hiçbir ahlâk düzenine bağlı değilim; ne var ki, bu kurtulma da, tabiî, rekabet hâlindeki ahlâk düzenleri üzerine herhangi bir bilinçli ve akılsal yargıya varabilmenin zorunlu bir önkoşuludur. Şimdi bir yargı ancak önceden kabûl edilmiş bir ahlâk düzenine oranla ahlâksal olabileceğine göre, vardığım bu yargı herhangi bir anlamda ahlâksal bir yargı değildir. Ne var ki, *bilimsel* bir yargı olabilir. Çünkü, toplum bilimcisi olarak neler olacağını önceden görebiliyorum. Burjuvazinin, ahlâk düzenleri ile birlikte yokolacağını, proleterlerin ve onların ahlâk düzenlerinin muzaffer olacağını görebiliyorum. Bu gelişmenin kaçınılmaz olduğunu görebiliyorum. Ona karşı koymaya çalışmak delilik olurdu, tıpkı yerçekimine karşı koymaya çalışmanın delilik olacağı gibi. Kararımı proleterler ve onların ahlâkı lehine vermemin nedeni budur. Ve bu karar yalnızca bilimsel öngörüye, bilimsel tarihi kehanete dayanmaktadır. Her ne kadar bu karar, belli bir ahlâk düzenine dayanmadığı için, ahlâksal bir karar değilse de, kendisi, belli bir ahlâk düzeninin kabûl edilmesine yol açar. Özetle söylenirse, temel kararım, –sizin sandığınız gibi– ezilenlere yardım etmek gibi duygusal bir karar değil, toplumun gelişme yasalarına boşu boşuna karşı koymamak kararıdır. Ancak bu karara vardıktan sonradır ki, nasıl olsa gelecek olan kavgada gerekli silâhlar olan, ahlâksal duyuları kabûl edip onları sonuna kadar kullanmaya hazır olabilirim. Böylece gelmesi mukadder devrin gerçeklerini, ahlâkımın mihenk taşları kabûl ediyorum. Ve böylece daha akılcı bir dünyanın akılcı plânlama olmaksızın ortaya çıkacağı iddiasındaki görünürdeki paradoksu da çözmüş oluyorum; çünkü, artık kabûl etmiş olduğum ahlâk ilkelerine göre, geleceğin daha iyi, öyleyse de daha akılcı olması gerekir. Aynı zamanda eylemciliğim ile tarihsiciliğim arasındaki uçurumu da kapatıyorum. Çünkü her ne kadar toplumun hareketlerini belirleyen doğa yasasının buldumsa da onun doğa gelişme evrelerini bir kalem darbesiyle ortadan kaldıramayacağım ortadadır. Ama

şu kadarını yapabilirim. Bu evrelerin doğum sancılarını azaltıp kısaltmaya etkin olarak yardımcı olabilirim.

Sanırım Marx'ın cevabı bu olurdu ve bence "tarihsici ahlâk kuramı" dediğim kuramın en önemli biçimini dile getiren de bu cevaptır. Engels "şu satırları yazarken, bu kurama dayanıyordu[9]: "Hiç kuşkusuz içinde en çok sayıda devamlı olacak olan öğe taşıyan ahlâk, şimdiki zamanda, bugünün aşılmasını temsil eden ahlâktır, geleceğin ahlâkıdır, proleter ahlâkıdır. Bu düşünceye göre, bütün toplumsal değişmelerin ve siyasal devrimlerin sonul nedenleri adâlet kavramının daha iyi anlaşılması değildir; bunları söz konusu çağın *felsefe*sinde değil, *ekonomisi*nde aramak gerekir. Mevcut kurumlarının akıldışı ve adâletsiz oldukları bilincinin artması bunun ancak bir belirtisidir..." Modern bir Marksçı da bu kuram hakkında şunları söylüyor: "Sosyalist amaçları, onları ahlâk temellerine dayanarak haklı çıkaracak yerde, toplum gelişmesinin akılcı bir ekonomi yasasına dayandırmakla Marx ve Engels sosyalizmin bir tarihi zorunluluk olduğunu ilân ettiler.[10] Bu, çok geniş çapta savunulan bir kuramdır; ama yeteri kadar açık ve kesin olarak dile getirildiği de pek enderdir. Bunun için eleştirilmesi ilk bakışta sanılacağından çok daha önemlidir."

Önce kuramın geniş çapta tarihsel kehanetin mümkün olmasına dayandığı açık. Eğer bundan kuşkulanılırsa –ki hiç kuşkusuz kuşkulanmak gerekir– o zaman kuram, gücünün büyük bir bölümünü yitirir. Ama onu incelemek amacıyla önce tarihsel kehanetin saptanmış bir gerçek olduğunu ve bu kehanetin geçerli olduğu sürenin sınırlı olduğunu kabûl edeceğim; gelecek 500 yıldaki olayları önceden bilebileceğimizi kabûl edeceğim ki bu Marksçı tarihsiciliğin en korkusuz iddialarını bile sınırlamayacak olan bir kabûldür.

Şimdi Marx'ın tarihsici ahlâk kuramının benimsenmesi, söz konusu almaşık ahlâk kuramlarından biri lehine ya da aleyhine benimsenmesi konusunda verilecek temel kararın kendisinin bir ahlâksal karar olmadığı; belli bir ahlâksal duygu ya da düşünceye değil, tarihsel bir kehanete dayandığı yolundaki iddiasını inceleyelim. Bana öyle geliyor ki, bu iddia savunulamaz. Bunu iyice açıklamak için bu temel kararda etken olan buyruğu ya da davranış ilkesini açığa çıkarmak yetecektir. Bu ilke şudur: Geleceğin ahlâk düzenini benimseyiniz! Veya: Davranışları geleceğin ortaya çıkmasına en çok yardımcı olacak olanların benimsedikleri ahlâk düzenini benimseyiniz!.. Şimdi, gelecek 500 yılın nasıl geçeceğini kesinlikle bilebileceğimiz varsayımım kabûl etsek bile, hiç de bu ilkeyi benimsememiz gerekmez, Örneğin, 1764'te Fransa'daki olayların 1864'e kadar nasıl gelişeceğini önceden kestirebilen Voltaire'in insancıl bir öğrencisinin durumu beğenmeyeceğim, gelişmeleri oldukça nahoş bulup, Napoleon III'ün ahlâk standartlarını kabûl etmemeye karar vereceğini düşünmek hiç olmazsa mümkündür. Ben, diyebilirdi, insancıl standartlarıma bağlı kalacağım; onları öğrencilerime öğreteceğim; belki onlar bu karanlık devreyi atlatır ve bir gün tekrar muzaffer olurlar. Bunun gibi bugün kesin olarak bir kölelik devresine yöneldiğimizi, hayvanlık devrine döneceğimizi kesinlikle

öngören birinin yine de bu gelecek devrenin ahlâk ilkelerini kabûl etmemesi ve belki karanlık bir gelecekte ahlâk ilkelerinin tekrar canlanacağım umarak insancıl ideallerinin ayakta kalmasına elinden geldiğince katkıda bulunması en azından mümkündür.–Şimdilik daha fazlasını iddia etmiyorum–.

Bütün bunlar, en azından düşünülebilir. Belki de verilecek en "bilgece" karar bu olmayabilir. Ama ne geleceğin bilgisinin, ne de herhangi bir toplum-bilim ya da ruhbilim yasasının bu türlü bir kararı imkânsız kılmaması, tarihsici ahlâk kuramının savunulamaz olduğunu göstermektedir. Bir ahlâk kuramını yalnız geleceğin ahlâk kuramı olduğu için kabûl etmemiz gerekip gerekmediği sorununun kendisi de bir ahlâk sorunudur. Temel karar, geleceği bilmemize dayandırılamaz.

Önceki bölümlerde ahlâksal pozitivizmden, –özellikle Hegel'inkinden– yürürlükte olandan başka hiçbir ahlâk standardı olmadığını, var olanın iyi ve akılcı, bundan dolayı da güçlü olanın haklı olduğunu öne süren ahlâk kuramından söz ettim. Bu kuramın uygulama açısından görünümü şudur: Mevcut düzenin ahlâk bakımından eleştirilmesi imkânsızdır, çünkü ahlâk standartlarını belirleyen bu düzenin kendisidir. Şimdi incelemekte olduğumuz tarihsici ahlâk kuramı da ahlâksal pozitivizmin bir başka biçiminden ibarettir. Çünkü o da *ileride güçlü olacak olanın haklı olduğunu öne sürmektedir.* Burada hâlihazır yerine gelecek konmaktadır, hepsi bu. Ve bu kuramın uygulama açısından görünümü de şudur: Gelecekteki durumun ahlâk açısından eleştirilmesi mümkün değildir, çünkü ahlâk standartlarını belirleyen bu durumdur. Tabiî burada "hâlihazır" ile "gelecek" arasındaki fark olsa olsa bir derece farkıdır. Geleceğin yarın, 500 yıl sonra veya 100 yıl sonra başladığını öne sürebiliriz. *Kuramsal yapıları bakımından ahlâksal tutuculuk, ahlâksal moderncilik ve ahlâksal fütürizm arasında hiçbir fark yoktur.* Vicdan izlenimi açısından da aralarında pek büyük fark yoktur. Eğer fütürist mevcut güçlerin tarafını tutan ahlâksal tutucuyu korkaklıkla suçlarsa, ahlâksal tutucu bu suçlamayı iade edebilir; o da ahlâksal fütüristin geleceğin güçlerinin, yarının yöneticilerinin tarafını tuttuğu için korkak olduğunu öne sürebilir.

Eminim ki, içinde taşıdığı bu anlamları farketseydi, Marx tarihsici ahlâk kuramını reddederdi. Türlü sözleri ve türlü davranışları gösteriyor ki, onu sosyalizmi kabûl etmesine yol açan neden, bilimsel bir yargı değil, ahlâksal bir dürtüdür; ezilenlere yardım etmek, utanmazcasına sömürülen sefil işçileri kurtarmak isteğidir. Eminim ki, öğretisinin etkili olmasının sırrı bu ahlâksal seslenişindedir. Ve soyut olarak ahlâkçılık taslamamış olması da, bu seslenişin gücünü pek çok arttırmıştır. Böyle bir hakkı varmış gibi bir gösterişe kapılmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, O, kendine: Kim, diye sormuştur, en düşük ahlâk ilkelerine bağlı olanlar dışında, ahlâk standartlarının gerektirdiği gibi yaşayabilmiştir? Onu ahlâk konularında büyük sözler etmemeye ve kehanetçi toplum bilimini ahlâk konularında kendisinden daha güvenilir saydığı bir otorite olarak benimsemeye götüren bu duygusuydu.

Hiç kuşkusuz Marx'ın uygulanan ahlâkında özgürlükve eşitlik gibi kavramlar başrolü oynamışlardır. Ne de olsa, Marx 1789 ideallerini ciddîye alanlardan biriydi. Ve "özgürlük" gibi bir kavramın nasıl hayâsızcasına evirilip çevrilebileceğini de görmüştü. Sözlerle özgürlük dersi vermemesi, bu dersi eylemleriyle vermesi de bundandı. O, toplumu düzeltmek istiyordu ve düzeltme deyince daha çok özgürlük, daha çok eşitlik, güvenlik, daha yüksek yaşam koşulları ve özellikle işçilere derhâl biraz olsun özgürlük sağlayan işgünü kısalması gibi şeyleri anlıyordu. Onu ahlâksal inançlarını tarihsici formüller arkasında gizlemeye götüren şey, ikiyüzlülüğe karşı duyduğu bu nefret, "yüksek idealleri"nden sözetme isteksizliği yanında hayret verici iyimserliği, bütün bunların yakın zamanda gerçekleşeceğine olan inancıydı.

Marx, diyorum, gelecekteki güçlülerin haklı olduklarını kabûl etmek anlamına geldiğini farketseydi, ahlâksal fütürizm biçimindeki ahlâksal pozitivizmi ciddî olarak savunmazdı. Ama, onun ihtiraslı insan sevgisini paylaşmayan, ahlâksal fütürizmi tam da içinde taşıdığı anlamdan dolayı savunanlar, yani kazananın tarafında olmak isteyenler de vardır. Ahlâksal fütürizm bugün oldukça yaygındır. Derin, fırsatçı olmayan temeli, herhâlde iyiliğin "önünde sonunda" kötülüğe gâlip geleceği inancıdır. Ne var ki, ahlâkçı fütüristler bugünkü olayların "önünde sonunda" nasıl bir sonuca varacaklarını görmeye ömrümüzün yetmeyeceğini unutuyorlar. "Hakkımızdaki yargıyı tarih, verecektir!" Ne demektir bu? Yargıyı başarı verecek demektir. Bugün güçlü olanların haklı olduklarını kabûl etmeyecek olan birçok kişinin en yüksek saydıkları değer, başarıya ve gelecek güçlere tapmaktır. (Bunlar hâlihazırın geçmişin, geleceği olduğunu büsbütün unutmaktadırlar). Bütün bunların temelinde ahlâksal bir iyimserliğin ahlâksal bir şüpheciliğe isteksizce ödün vermesi vardır. Öyle anlaşılıyor ki, kişinin kendi vicdanına güvenmesi güç oluyor. Kazananın tarafında olmak güdüsüne karşıkoymak da güç oluyor.

Bütün bu eleştiriler, gelecek, örneğin 500 yıl için kehanette bulunabileceğimiz varsayımı ile uyuşmaktadırlar. Ama bu büsbütün uydurma varsayımı bir kenara koyarsak, tarihsici ahlâk kuramı bütün inandırıcılığını yitirir. Ve bu varsayımı bir kenara koymamız da gereklidir. Çünkü, bize bir ahlâk düzeni seçmekte yardımcı olacak kehanetçi bir toplum-bilim yoktur. Böyle bir seçimi kendi yapmamızın yükümlülüğünü hiç kimseye devredemeyiz, hatta "geleceğe" bile.

Marx'ın tarihsici ahlâk kuramı, tabiî, yalnızca toplum biliminin yöntemi, bugün oldukça revaçta bir görüş olan toplum-bilimsel belirimcilik hakkındaki görüşlerinin bir sonucudur. Bütün kanılarımız, denmektedir, bu arada ahlâk değerlerimiz, topluma ve onun tarihsel durumuna bağlıdır. Bunlar toplumun ya da belli bir sınıf durumunun ürünleridirler. Eğitim, toplumun üyelerine "kültürünü ve bu arada onlar uyarınca yaşamalarını istediği[11] değerleri" "aktarmak istediği" özel bir süreç olarak tanımlanmakta, "eğitim kuramı ve uygulanmasının mevcut bir düzene göre yürütüldüğü" üzerinde ısrar edilmektedir. Bilimin de bilimcinin sınıf durumuna bağlı olduğu öne sürülmektedir, vb.

Kanılarımızın topluma bağlılığı üzerinde ısrar eden bu türlü bir kurama bazen *toplum-bilimsicilik* denir; eğer tarihsel bağımlılıkları üzerinde ısrar edilirse, *tarihçilik* (*historism*) adı verilir. (Tabiî tarihçiliği tarihsicilik ile karıştırmamak gerekir). Gerek toplum-bilimsicilik, gerekse tarihçilik, bilimsel bilginin toplum ya da tarih tarafından belirlendiklerini öne sürmeleri bakımından, gelecek iki bölümde ele alınacaklardır. Toplum-bilimsiciliğin ahlâk kuramını etkileyen yönü üzerinde burada birkaç söz eklenebilir. Ama ayrıntılara girmeden önce, işe Hegelcilik karıştıran bu kuramlar hakkındaki kanaâtimi söylemek isterim. Ben, bunların kehanetçi felsefe kılığına bürünmüş birtakım sıradan sözler geveledikleri kanısındayım.

Bu ahlâksal "toplum-bilimsiciliği" inceleyelim. İnsanın ve amaçlarının, *belli bir anlamda* toplumun ürünü olduğu pekâlâ doğrudur. Ama bunun yanmda toplumun da insanın ve amaçlarının ürünü olduğu ve gittikçe daha çok böyle olmasının mümkün olduğu da doğrudur. Asıl sorun şudur: İnsan ile toplum arasındaki ilişkilerin bu iki görünümünden hangisi daha önemlidir? Hangisi üzerinde ısrar etmek gerekir?

Toplum-bilimsiciliği ona benzer bir "doğacı" görüş olan insan ve amaçlarının kalıtım ve çevrenin ürünü olduğunu öne süren görüş ile karşılaştırırsak daha iyi anlayabiliriz. Yine bunun da pekâlâ doğru olduğunu itiraf etmek zorundayız. Ama aynı zamanda insanın çevresinin artan bir oranda kendi ürünü hâline geldiği de doğrudur. (Bu daha küçük çapta kalıtım için de doğrudur). Burada da sormamız gerekir: Bu görünümlerin hangisi daha önemlidir, daha verimlidir? Soruyu şu uygulamaya dönük biçimde sorarsak yanıtlaması daha kolay olabilir: Biz, bugünkü kuşak, düşüncelerimiz ve kanılarımızla birlikte, çok geniş çapta ebeveynimizin, onların bizi yetiştiriş tarzlarının ürünüyüz. Ama gelecek kuşak da, aynı derecede, bizim onları yetiştirme tarzımızın ve davranışlarımızın ürünü olacaktır. Bugün bizim için bu görünümlerden hangisi daha önemlidir?

Bu soruyu ciddî olarak ele alırsak görürüz ki, asıl önemli olan nokta, düşünce ve kanılarımızın ancak kısmen yetiştirilme tarzımıza bağlı olmalarıdır, büsbütün değil. Eğer tamamen yetiştirilişimize bağlı olsaydık, kendi kendimizi eleştirmekten, olaylara kendi açımızdan bakmaktan, kendi deneyimlerimizden bir şey kazanmak yetimiz olmasaydı, o zaman tabiî geçen kuşak bizi nasıl yetiştirmişse biz de gelecek kuşağı öyle yetiştirirdik. Ama bunun böyle olmadığı pek kesindir. Buna göre, eleştirici yetilerimizi gelecek kuşağı kendi yetiştirilme biçimimizden iyi saydığımız bir biçimde yetiştirme görevi üzerinde yoğunlaştırabiliriz.

Toplum-bilimsiciliğin üzerinde o kadar ısrar ettiği durum da, buna benzer bir biçimde ele alınabilir. Düşüncelerimizin, görüşlerimizin bir bakıma "toplum"un ürünleri oldukları besbelli doğrudur.Çevremizin en önemli bölümü, toplumsal olan bölümüdür; özellikle düşünce çok geniş çapta toplumsal ilişkilere bağlıdır; düşüncenin ortamı olan dil, toplumsal bir olaydır. Ama düşünceleri eleştirebildiğimizi, inceleyebildiğimizi, düzeltebildiğimizi ve daha da ileri gidip, düzeltilmiş

düşüncelere dayanarak fizik çevremizi de değiştirip düzeltebildiğimizi inkâr edemeyiz. Ve bu toplumsal çevremiz söz konusu olduğunda da böyledir.

Bütün bu düşünceler metafizik "özgür irade" sorusundan tümüyle bağımsızdır. Belirimci olmayanlar bile kalıtımın ve çevrenin, özellikle toplumsal çevrenin, bir dereceye kadar etkili olduğunu itiraf ederler. Öte yandan belirimci de davranışlarımızın kalıtım, eğitim ve toplum etkileri tarafından sonuna kadar belirlenmediklerini teslim etmek zorundadır. O, "rastlantısal" hayatın akışı sırasında biriken, daha başka faktörlerin de araya girdiğini ve bunların da etkili olduklarını kabûl etmek zorundadır. Belirimcilik olsun belirimsizcilik olsun, metafizik sınırları içinde kaldıkları sürece, sorunumuzu etkilemezler. Ne var ki, sorun onların bu sınırları aşmaya kalkışabilecekleridir; örneğin, belirimciliğin toplum-bilimsel belirimciliği ya da "toplum-bilimsiciliği" destekleyebileceğidir.. Oysa bu biçimde de kuramın karşısına sınamalar çıkarılabilir. Ve sınamalar onun kesinlikle yanlış olduğunu göstermektedirler.

Ahlâk alanına belli bir açıdan benzeyen estetik alanından "bir örnek alırsak Beethoven, örneğin, hiç kuşkusuz bir anlamda müzik geleneğinin ve eğitiminin bir *ürünüdür* ve onunla ilgilenen birçokları onun bu yönüne hayran kalacaklardır. Ne var ki, daha önemli olan yönü bir müzik *üreticisi*, bunun yanında, tabiî, müzik geleneği ve eğitim malzemesinin üreticisi olmasıdır. Beethoven'in yazdığı her ölçünün kalıtım ve çevre etkilerinin bir karışımı tarafından belirlenmiş olduğunu öne sürecek olan metafizik belirimci ile burada çene yarıştırmak niyetinde değilim. Bu türlü bir iddia sınamalar açısından büsbütün önemsizdir, çünkü hiç kimse gerçekte Beethoven'ın yazdığı tek bir ölçüyü bile bu şekilde açıklayamaz. Önemli olan, yazdıklarının ne kendinden önce gelenlerin yapıtları ile, ne içinde yaşadığı toplumsal ortam ile, ne sağırlığı ile, ne ev sâhibinin ona verdiği yemeklerle, kısacası deneyim yöntemlerine açık belli, birtakım çevresel durum ya da etkilerle ya da kalıtımı hakkında bilebileceğimiz herhangi bir şeyle açıklanamayacağını herkesin kabûl etmesidir.

Beethoven'ın yapıtlarının bazı ilginç toplumsal görünümleri olduğunu inkâr etmiyorum. Örneğin, küçük orkestradan büyük orkestraya geçişin bir bakıma toplumsal-siyasal bir gelişmeyle ilgili olduğu iyi bilinmektedir. Orkestralar, prenslerin özel eğlence araçları olmaktan çıkıp, hiç olmazsa geniş çapta, müziğe ilgisi çok artan bir orta sınıf tarafından desteklenir duruma gelirler. Bu tür toplum-bilimsel "açıklamaları" değerlendirmeye ve bu tür görünümlerin bilimsel bir araştırma konusu olmaya değebileceğini kabûl etmeye hazırım. (Ne de olsa, ben de bu kitapta, örneğin Platon'u incelerken bu türlü açıklamalara kalkıştım).

Öyle ise bu saldırımın kesin amacı nedir? Bu türlü görünümlerin abartılmasını ve genellenmesini yermektir. Beethoven'ın senfonik orkestrasını yukarıdaki biçimde açıklarsak çok az şey açıklamış oluruz. Eğer Beethoven'ın kendilerini kurtarma süreci içindeki burjuvaları temsil ettiğini söylersek pek az şey söylemiş oluruz, bu

doğru olsa bile. Bu türlü bir görev aynı zamanda kötü müzik üretimiyle birlikte de yürüyebilirdi hiç kuşkusuz. (Wagner'de gördüğümüz gibi). Beethoven'ın dehasını ne bu türlü ne de hiçbir türlü, açıklamaya kalkışamayız.

Bana öyle geliyor ki, Manx'ın kendi görüşlerini de toplum-bilimsel belirimciliği deneysel açıdan yanıtlamak amacıyla kullanabiliriz. Çünkü bu öğretinin ışığı altında eylemcilik ve tarihsicilik kuramlarını ve onların Marx'ın sistemi içinde üste çıkmak çabalarını göz önüne alırsak, tarihsiciliğin bir devrimci, hatta bir reformcudan çok tutucu bir dalkavuğa yaraşan bir görüş olduğunu söylememiz gerekir. Gerçekten de tarihsicilik, Hegel tarafından o eğilimle kullanılmıştı. Manx'ın onu Hegel'den devralmakla yetinmeyip sonunda onun eylemciliğini de yerinden etmesine izin vermiş olması, insanın toplum çekişmesinde tuttuğu tarafın her zaman düşünsel kararlarını etkilemesi gerekmediğini gösterebilir. Bunlar, Marx'ın durumunda olduğu gibi, kişinin desteklediği sınıfın gerçek çıkarlarından çok kendinden önce gelen birinin etkisi ya da dargörüşlülük gibi oldukça rastlantısal faktörler tarafından belirlenebilirler. Buna göre bu durumda toplum-bilimsicilik Hegel'i anlamamızı kolaylaştırabilir, ama Marx örneği onun haksız bir genelleme olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Buna benzer bir durum da, Manx'ın kendi ahlâksal düşüncelerinin önemini küçümsemesidir; çünkü dinsel etkisinin sırrının ahlâksal seslenişinde olduğu, kapitalizme yönelttiği eleştirilerin daha çok ahlâksal bir eleştiri olarak etkili olduğu kuşkusuzdur. Marx bir toplum düzeninin kendi başına adâletsiz olabileceğini, düzenin kendisinin kötü olması hâlinde ondan yararlanan bireylerin haktanırlıklarının yapmacıklıktan, ikiyüzlülükten ibaret olduğunu göstermiştir. Çünkü, yükümlülüğümüz düzene de, bâkî kalmalarına izin verdiğimiz kurumlara da uzanmaktadır.

Marx'ın etkinliğini açıklayan şey, bu ahlâksal köktenciliğidir; bu da kendi başına umut verici bir durumdur. Bu ahlâksal köktencilik hâlâ hayattadır. Görevimiz onun hayatta kalmasını sağlamak, siyasal köktenciliğin ister istemez gideceği yere gitmekten alıkoymaktır. "Bilimsel" Marksçılık ölmüştür. Kuramın aşıladığı toplumsal yükümlülük duygusu ve özgürlük aşkı bâkî kalmalıdır.



9. KISIM

SONRASI

23

BİLGİ TOPLUM-BİLİMİ

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

BERTRAND RUSSELL

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

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

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

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

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

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

Bu kurama "etkenci" bilgi kuramı adını verebiliriz. Bununla ilgili olarak, Kant her türlü önyargıdan arınmış bilim ideali gibi savunulamaz bir ideali bir kenara bıraktı. (Bu idealin kendi içinde bile çelişkili olduğu gelecek bölümde gösterilecektir). O, hiç yoktan hareket edemeyeceğimizi ve görevimize deneysel bilim yöntemleriyle denetlemeden kabûl ettiğimiz bir varsayımlar sistemi aracılığıyla yaklaşmak zorunda olduğumuzu açıkça göstermiştir; böyle bir sisteme bir "kategorisel gereç" denebilir.[3] Kant akıl yetilerimizin zorunlu olarak sâbit olan tek görünümünü, yani insan "aklı"nı temsil eden gerçek ve değişmez kategorisel gereci bulmanın mümkün olduğuna inanıyordu. Kant'ın kuramının bu bölümü, Kant'tan farklı olarak insanların birliğine inanmayan, Hegel tarafından bir kenara atılmıştı. O insanın düşünce gereçlerinin hep değişmekte olduğunu ve toplumsal mirasının bir bölümü olduğunu, öne sürüyordu; buna göre, her bir insanın aklının gelişmesi toplumunun, yani ulusunun tarihsel gelişmesine denk düşecekti. Hegel'in bu görüşüne, özellikle her doğruluğun, tarih tarafından belirlendiği anlamında, göreli olduğunu öne süren öğretisine, (geçen bölümde belirtildiği gibi "tarihsicilik"ten farklı olarak) "tarihçilik" denir. Bilgi toplum-bilimi ya da toplum-bilimsicilik besbelli bu öğretiye çok yakındır, hatta onun hemen hemen aynısıdır, aralarındaki tek fark ise, toplum-bilimsiciliğin, Marx'ın etkisi altında, tarihin Hegel'in öne sürdüğü gibi, bir tek "ulusal ruh" değil, aynı ulusun içinde, onları savunanların toplum düzeyleri, sınıfları ya da toplumsal çevrelerine bağlı olarak, birkaç farklı, hatta bağdaşmaz "topyekûn ideoloji" ortaya çıkardığı üzerinde ısrar etmesidir.

Ne var ki, Hegel'e olan benzerlik daha da ileri gitmektedir. Yukarıda da dediğim gibi, bilgi toplum-bilimine göre farklı topyekûn ideolojiler arasında akılcı bir köprü kurmak ya da onları bağdaştırmak mümkün değildir. Fakat bu köktenci şüphecilik, göründüğü kadar ciddîye alınmamalıdır. Ondan kurtulmanın yolu vardır ve bu yol, Hegel'in felsefe tarihinde kendinden önce ortaya çıkmış olan çatışmalardan kurtulmak için izlediği yola benzemektedir. Çatışan felsefelerin üzerinde duran Hegel, onları yalnızca en yüksek bir savın, kendi felsefesinin, öğeleri olmak durumuna indirgemişti. Bunun gibi, bilgi toplum-bilimcileri de toplumsal geleneklere çok az kök salmış bir düşünürler grubunun "özgür ve güvençli" düşüncelerinin topyekûn ideolojilerin tuzaklarından kurtulabileceğini; hatta türlü topyekûn ideolojilerin içini dışını görüp, onların ortaya çıkmalarına yol açan gizli dürtüleri ve başka belirleyicileri ortaya çıkarabileceğini, öne sürerler. Buna göre, bilgi toplum-bilimciliği en yüksek nesnellik derecesine, özgür ve kendine güvenen zekânın türlü topyekûn ideolojileri ve onların bilinçaltındaki köklerini incelemesiyle varılabileceğini öne sürmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, gerçek bilgiye varmanın yolu, bilinçaltı varsayımları ortaya çıkarmaktır, yani bir tür ruhsal-sağıltım, ya da toplumsal-sağıltımdır. Ancak toplum-sağıltımı görmüş ya da bu yöntemi kendilerine uygulamış ve bu toplumsal kuruntudan, yani topyekûn ideolojiden arınmış olanlar nesnel bilginin en yüksek düzeyden bir sentezine varabilirler. Geçen bölümlerin birinde, "âdi Marksçılığı" ele

alırken, bir grup modern felsefelerde göze çarpan bir eğilimden, davranışlarımızın temelindeki gizli dürtüleri açıklamak eğiliminden söz etmiştim. Bilgi toplum-bilimi de, ruh çözümleyiciliği ve kendilerine karşı çıkanların ilkelerinin "anlamsızlığı"nı açıklayan bazı felsefelerle birlikte, bu gruba girer. Bana öyle geliyor ki, bu kuramların yaygınlığı kolay uygulanabilmelerinden ve durumun içyüzünü ve aydınlanmamış olanların hatalarını görebilenlere verdikleri kendini beğenmişlikten dolayıdır. Eğer bu fikirlerin hepsinin, "desteklenmiş bir dogmatizm" adını verdiğim[5] bir duruma yol açarak, her türlü tartışmanın akılcı temelini ortadan kaldırmaları muhtemel olmasaydı, bu eğlence zararsız olurdu. (Aslında bu "desteklenmiş dogmatiklik" bir topyekûn ideolojiye çok benzemektedir). Hegelcilik bu desteklenmiş dogmatizmi çelişkilerin kabûl edilebilir, hatta verimli olduklarını öne sürerek kurmaktadır. Ne var ki, eğer çelişkilerden kaçınmak gerekmezse her türlü tartışma ve eleştirme gereksiz olur, çünkü eleştirme her zaman ya kuramın kendi içindeki çelişkilere ya da öndeyileriyle sulamalarının çeliştiğine işaret etmekten ibarettir. Ruhçözümlemenin durumu da buna benzer; ruhçözümleyicisi her zaman bir eleştiriyi, onun ileri sürenin içegömülerinin bir ürünü olduğunu söyleyerek bir kenara koyabilir. Yine anlam felsefecisinin de yalnız karşısındakilerin savunduğunun anlamsız olduğunu ileri sürmesi yeter, çünkü "anlamsızlık" bu konuda yapılacak her tartışmayı tanım gereği anlamsız kılacak biçimde tanımlanabilir.[6] Bunun gibi, Marksçılar karşılarındakinin itirazlarını sınıf tarafgirliklerine, bilgi toplum-bilimcileri ise topyekûn ideolojilerine başvurarak açıklamaya alışmışlardır. Bu türlü yöntemler hem kolay uygulanır, hem de onları uygulayanlara hoşça vakit geçirtirler. Ne var ki, akılcı tartışmanın temelini yokettikleri de ortadadır, önünde sonunda akıl düşmanlığına ve mistikliğe yol açacaklardır.

Bu tehlikelerine rağmen, bu yöntemleri uygulamanın sağlayacağı eğlenceden kendimi büsbütün yoksun kılmanın da gereği yok. Çünkü, tıpkı ruhçözümcülüğünün en iyi uygulanabildiği insanlar olan ruhçözümleyiciler gibi,[7] bilgi toplum-bilimcileri de kendi yöntemlerinin kendilerine uygulanmasını âdeta karşı konmaz bir konukseverlikle çağırırlar. Çünkü, betimledikleri geleneklere çok az kök salmış düşünürler çevresi kendi çevrelerinin çok derli toplu bir betimi değil de nedir? Ve topyekûn ideolojiler kuramının doğru olduğu varsayılırsa, insanın kendi grubunun tarafgirlikten arınmış, nesnelliğe varmış tek seçkinler grubu olduğuna inanması her topyekûn ideolojinin bir bölümü olmayacak mıdır? O zaman, hep bu kuramın doğruluğunu varsayarak, ona bağlı olanların her zaman kurama bir düzeltici madde koyarak kendilerini farkında olmadan nesnel doğruluğa sâhip oldukları yolunda aldatacaklarını bekleyemez miyiz? Buna göre bu seçkinlerin toplumsal benlik-çözümlemeleri sayesinde daha yüksek bir nesnellik düzeyine varmış oldukları, toplum çözümlemesinin topyekûn ideolojileri bir kenara itebileceği yolundaki iddialarını ciddîye alabilir miyiz? Ama bu kuramın düpedüz bu belli grubun, geleneğe ancak hafifçe ana dili olarak Hegelce konuşacak kadar hafifçe, kök salmış

bir düşünürler grubunun sınıf çıkarlarını dile getirdiği gözleminin doğru olup olmadığını da sorabiliriz.

Bilgi toplum-bilimcilerinin *toplum-sağıltımında*, yani kendi topyekûn ideolojilerini ortadan kaldırmakta nasıl başarısız oldukları Hegel'e olan bağlılıklarını göz önüne alırsak büsbütün açığa çıkar. Çünkü onlar yalnızca Hegel'i tekrar etmekte olduklarının farkında değildirler; yalnızca onu aştıklarını değil, aynı zamanda onun içini dışını görebildiklerini, ona toplumsal-çözümleme yöntemini başarıyla uygulayabildiklerini ve artık belli bir toplum çevresi açısından değil de, nesnel olarak, yüksek bir düzeyden bakabildiklerini iddia etmektedirler. Benlik çözümlemesindeki bu elle tutulur başarısızlıkları, bize anlamamız gerekenleri anlatmaya yeter.

Ama şaka bir yana, öne sürülecek daha ciddî eleştiriler de vardır. Bilgi toplum-bilimi yalnız kendi kendini yıkan, toplum-çözümlemesine oldukça verimli bir konu veren bir kuram değildir, aynı zamanda ana konusunu, yani *bilgi*nin, daha doğrusu, bilimsel yöntemin, *toplumsal görünümlerini* kavramak konusunda şaşılası bir başarısızlık göstermektedir. Bilime veya bilgiye bireysel bilim adamının kafasında oluşan bir süreç ya da bu sürecin ürünü gözüyle bakmaktadır. Bu biçimde ele alındıkta, bilimsel nesnellik dediğimiz şeyin gerçekten anlaşılamaz, hatta imkânsız olması gerekmektedir; yalnız sınıf çıkarlarının ve benzer dürtülerin etken olabileceği toplum ve siyasa bilimleri alanında değil, aynı zamanda doğa bilimlerinde de. Doğa bilimlerinin tarihi hakkında bir fikri olan herkes, bu alanda yapılan tartışmaların birçoğunda görülen inatçılıkların farkındadır. Hiçbir siyasal tarafgirlik, siyasal kuramları bazı doğa bilimcilerinin düşünce evlâtları lehine gösterebildikleri tarafgirlik kadar etkileyemez. Bilimsel nesnellik, toplum-bilimsici bilgi kuramının safdilce kabûl ettiği gibi, bireysel bilimcinin kişisel tarafsızlığına ve nesnelliğine dayansaydı, ona elveda dememiz gerekirdi. Aslında bir bakıma bilgi toplum-bilimcilerinden de daha şüpheci olmamız gerekir; çünkü, hepimizin kendi önyargı sistemlerimizin (bu terim yeğlenirse, topyekûn ideolojilerimizin) kurbanları olduğumuz, birçok şeyleri kendinden belli sayarak eleştirmeksizin, hatta eleştirinin gerekli olmadığına inanarak, kabûl ettiğimiz kuşkusuzdur; bilim adamları da kuralın ayrıcası değillerdir, her ne kadar kendilerini özel alanlarında yapma olarak birtakım önyargılardan arıtmış olsalar bile. Ne var ki, bu arınmayı toplumsal-çözümleme ya da benzer bir yöntemle gerçekleştirmemişlerdir; ideolojik hatalarını anlayabilecekleri, toplum-çözümlemesinden geçirip arıtabilecekleri daha yüksek bir düzeye çıkmaya kalkışmamalardır. Çünkü bireysel akılların daha nesnel kılınmasıyla adına "bilimsel nesnellik" dediğimiz şeye varmak imkânsız olurdu. Hayır, bu terimden çoğu zaman anladığımız şey, başka temellere dayanmaktadır.[8] Bu bir bilimsel yöntem sorunudur. Ve işin garip tarafı, nesnellik sıkı sıkıya bilimin toplumsal yönü ile, bilimin ve bilimsel nesnelliğin bireylik bir bilimcinin "nesnel olma" çabalarının değil, birçok bilim adamının işbirliği yapmalarının bir sonucu olmasıyla ilgilidir. Bilimsellik, nesnellik, bilimsel yöntemin öznelerarasılığı olarak

betimlenebilir. Ne var ki, bilimin bu toplumsal yönü kendilerine bilgi toplum-bilimcisi adını verenler tarafından tamamen ihmâl edilir.

Bu bağlamda doğa bilimleri yönteminin iki yönü özellikle önemlidir. Bunların ikisi birden "bilim yönteminin kamusal niteliği" diyebileceğim şeyi meydana getirirler. Önce *özgür eleştiriye* benzer bir şey vardır. Bilimci kuramını kusursuz olduğuna sonuna kadar inanarak ortaya atabilir. Ama bu başka bilimcileri ve rakiplerini hayran bırakmaz; daha çok onları harekete geçirir; bilimsel yöntemin her konuda soru sormak demek olduğunu bilirler ve otoriteler bile onları yollarından alıkoyamaz. İkinci olarak, bilim adamları uyuşmayan amaçlarla söz etmekten kaçınırlar. (Okuyucuya doğa bilimlerinden söz ettiğimi hatırlatırım, ama modern ekonominin bir bölümü de bu arada sayılabilir). Her ne kadar başka diller konuşsalar da, aynı konular üzerinde konuşmaya çalışırlar. Doğa bilimlerinde bunu sınamaları tartışmalarının tarafsız hakemi olarak kabûl etmekle gerçekleştirirler. Sınama derken "öznel" nitelikteki dinsel ya da estetik duygulanımları değil, gözlem ve deneyim gibi "kamusal" nitelikteki sınamaları kastediyorum; bir sınamanın kamusal nitelikte olması demek, zahmet edecek herkesin onu tekrarlayabilmesi demektir. Bağdaşmayan amaçlarla söz etmekten kaçınmak için bilim adamları kuramlarını bu türlü sınamalarla denetlenebilecek, yani doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek bir biçimde ortaya koymaya çalışırlar.

Bilimsel nesnelliği meydana getiren tutum budur. Bilimsel kuramları kavrama ve denetleme sürecini öğrenmiş olan herkes söz konusu sınamaları tekrar edip kendi basma karar verebilir. Bütün bunlara rağmen her zaman tarafgir, hatta garip sonuçlara varanlar olacaktır. Bunun önüne geçilemez, ama bu bireysel çıkışlar bilimsel nesnelliği ve eleştiriciliği korumak için meydana getirilmiş *toplumsal kurumların*, örneğin laboratuvarların, bilimsel süreli yayınların ve kongrelerin işleyişlerini etkilemez. Bilimsel yöntemin bu yönü kamu denetimini mümkün kılmak üzere hazırlanmış kurumların ve özgürce dile getirilmiş kanıların, (küçük bir uzmanlar çevresiyle sınırlı olsalar bile) neler başarabileceğini göstermektedir. Bilimsel, teknolojik ve giderek siyasal her türlü gelişmenin kendilerine bağlı olduğu bu kurumların çalışmasına, ancak siyasal güç, eleştiriyi sindirmek için kullanıldığı, ya da onu korumak için kullanılmadığı, zaman engel olabilir.

Bilişsel yöntemin ne yazık ki ihmâl edilmiş bu yönünü daha da çok açıklamak için, bilimi sonuçları bakımından değil de, yöntemleri bakımından nitelemek gerektiği görüşünü ele alabiliriz.

Önce bir medyumun istihareye yatmak, ya da fincan oynatmak yoluyla, bir kitap ortaya çıkardığını varsayalım. Yine varsayalım ki, yıllar sonra, yeni ve devrim yaratan buluşlar sonucunda (söz konusu kitabı hiç görmemiş olan) büyük bir bilgin bu kitabın aynısını yazmış olsun. Başka türlü söylenirse, medyumun zamanında, birçok gerekli gerçeklerin bilinmemesinden dolayı, bir bilim adamı tarafından yazılması mümkün olamayacak bilimsel bir kitap "gördüğü"nü kabûl ediyo-

ruz. Şimdi, sorabiliriz: Medyumun bilimsel bir "kitap ortaya çıkardığını söylemek doğru mudur? Zamanında bilim adamlarına gösterilseydi, kısmen anlaşılamaz, kısmen de hayret verici olarak betimlenmiş olabileceğini varsayabiliriz; buna göre medyumun kitabının yazıldığı sırada bir bilimsel kitap olmamış olduğunu söylemek zorundayız, çünkü bilimsel yöntem ürünü olmamıştır. Bu türlü, bazı bilimsel sonuçlara uygun olmakla birlikte bilimsel yöntem ürünü olmayan bir sonuca "vahiysel bir bilim" parçası diyeceğim.

Bu düşünceleri, bilimsel yöntemin kamusal niteliği sorununa uygulamak için Robinson Crusoe'nun adasında fizik ve kimya laboratuvarları, astronomi gözlemevleri kurmayı ve baştan başa gözlem ve sınamalara dayanan birçok makale yazmayı başardığını varsayalım. Hatta sınırsız vakti olduğunu ve sonuçları bugün bilginlerimizin kabûl ettikleri sonuçlarla uyuşan bilimsel sistemler kurup betimlemeyi bile başardığım varsayalım. Bu Crusoecu bilimin niteliğini göz önüne alan bazıları, ilk bakışta onun "vahiy bilimi" olmayıp gerçek bilim olduğunu öne sürmek eğiliminde olurlardı. Ve hiç kuşkusuz medyuma ayan olan bilim kitabından çok daha fazla bilime yakındır bu, çünkü Crusoe epeyce bilimsel bir yöntem uygulamıştır. Ama ben yine de, bu Crusoecu bilimin vahiysel türden olduğunu, onda bilimsel yöntemin bir öğesinin eksik olduğunu, onun için de Crusoe'nun bizim vardığımız sonuçlara varmış olmasının hemen hemen medyumun durumunda olduğu kadar rastlantısal ve mucizevî olduğunu iddia ediyorum. Çünkü vardığı sonuçları destekleyecek kendinden başka kimse yoktur; özel düşünsel tarihçesinin kaçınılmaz ürünleri olan önyargılarını düzeltmesine ve vardığı sonuçların çoğunun oldukça düşküsel yaklaşma biçimlerinin ürünü olmasından ileri gelen, vardığı sonuçların içsel imkânları hakkındaki o garip görmezlikten kurtulmasına yardım edecek kimse yoktur. Bilimsel makalelerine gelince, kendisi de bilimin bir bölümü olan açık ve iyice düşünülmüş bilgi verme yeteneğini, *ancak çalışmalarını onları yapmamış olanlara açıklama* çabası sırasında kazanabilir. Bir noktada –oldukça önemsiz olan bir noktada– Crusoecu bilimin vahiysel niteliği özellikle ortaya çıkmaktadır; Crusoe'nun "kişisel denklemi"nin, astronomi gözlemlerini etkilemesi gereken kişisel tepki zamanının farkına varmasını kastediyorum (Çünkü bunun farkına vardığını varsaymak zorundayız). Tabiî örneğin, kendi tepki zamanları arasında farklar olduğunu farkedebileceğini ve bunlara dayanarak bunu göz önüne alma yoluna gireceğini düşünebiliriz. Ama tepki zamanının farkına varmanın bu yolu ile "kamusal" bilimde farkına varılmış olduğu biçimi, türlü bilginlerin vardıkları sonuçların uyuşmadığının farkedilmesini karşılaştırırsak, o zaman Crusoe'nun biliminin vahiysel niteliği iyice ortaya çıkar.

Bu düşünceleri özetlersek, diyebiliriz ki, bilimsel nesnellik dediğimiz şey bireysel bilimcinin tarafsızlığının değil, bilim yönteminin toplumsal ya da kamusal niteliğinin sonucudur; bilim adamının tarafsızlığı da bilimin bu kurumsal ya da toplumsal olarak örgütlenmiş olan nesnelliğinin nedeni değil, daha çok sonucudur.

Gerek Kantçılar, gerekse Hegelciler[9] varsayımlarımızın (başlangıçta deneyimlerimizi etken olarak "yapmak" için gerekli vazgeçilmez gereçler olduklarına göre) ne kararlar değiştirebileceği, ne de sınamalarla yanlışlanabileceğini öne sürmekten ibaret olan hatayı yapmaktadırlar; bunların, bütün düşüncenin temel varsayımlarını meydana getirdikleri için, bilimsel kuramları denetleme yöntemlerinin üstünde ve ötesinde olduğunu öne sürmektedirler. Ne var ki, bu bilimde kuram ile sınamaların ilişkisini kavramamaktan ileri gelen bir abartmadır. Einstein'ın, zaman ve uzay hakkındaki, her zaman bilimin gerekli varsayımları oldukları, bilimin "kategorisel gereçleri"nin bir bölümü oldukları kabûl edilen fikirlerimizi bile sınamaların ışığı altında gözden geçirip değiştirebileceğimizi göstermesi, zamanımızın en büyük basanlarından biri olmuştur. Buna göre, bilgi toplum-biliminin bilime yönelttiği şüpheci saldın, bilimsel yöntemin ışığı altında etkisiz kalmaktadır. Deneysel yöntem pekâlâ kendi başının çaresine bakabileceğini göstermiştir.

Ama bunu bütün önyargılarımızı bir kalemde ortadan kaldırmakla yapmamaktadır; o, önyargıları ancak birer birer temizleyebilir. Klâsik örnek yine Einstein'ın zaman hakkında önyargılarımızı farketmesidir. Einstein önyargılar bulmak amacıyla işe girişmedi; hatta zaman ve uzay kavramlarımızı eleştirmek amacıyla bile değil. Elindeki sorun somut bir fizik sorunuydu, amacı, o kuramın ışığı altında birbirlerini tutmadıkları görülen deneyler sonucunda çökmüş bir kurama yeni bir biçim vermekti. Einstein da birçok fizikçi gibi, bunun söz konusu kuramın yanlış olduğu anlamına geldiğini biliyordu. Ve gördü ki, bu kuram o zamana kadar herkesin kendiliğinden belli saydığı, onun için de gözden kaçmış olan, bir noktasında değiştirilirse, güçlükler ortadan kalkmaktadır. Başka bir deyişle, o yalnızca bilimsel eleştiri ve kuramlar ortaya atma ve ayıklama, sınama ve yanılma yöntemlerini uyguladı. Ne var ki, bu yöntemler bütün önyargılarımızdan birden kurtulmamıza yol açamazlar; daha çok bir önyargımız bulunduğunu, ancak ondan arındıktan sonra farkederiz.

Ne olursa olsun, belli bir anda bilimsel kuramlarımızın yalnız o ana kadar yapılmış olan deneyimlere değil, olduğu gibi kabûl edilen, onun için de farkına var olmayan önyargılara da dayandığını itiraf etmek gerekir –her ne kadar bazı mantık yöntemleri bu varsayımları farketmemize yardım edebilirlerse de. Her hâlükârda bu kabuklanma konusunda bilimin yeni şeyler öğrenebildiğini, kabuklarını yer yer kırabildiğini, söyleyebiliriz. Bu sürecin hiçbir zaman yetkin hâle gelmemesi mümkündür, ama belli bir sınırda durması da gerekmez. İlkece her varsayım eleştirilebilir. Ve aklı eren herkesin eleştirebilmesi, bilimin nesnelliğini meydana getirir.

Bilim sonuçları, ancak belli bir bilimsel gelişme evresinin ürünleri oldukları ve bilimin ilerlemesi sırasında aşılabildikleri anlamında (bu terimi kullanmak gerekli) "göreli"dirler. Ama bu, *doğruluğun* "göreli" olduğu anlamına gelmez. Eğer bir iddia doğruysa, ebediyen doğrudur.[10] Görelilik ancak bilimsel yargıların çoğunun hipotez, yani elimizde doğruluklarını belgelemeye yeterli belge olmayan, onun

için de her zaman değiştirilebilecek önermeler niteliğinde olmalarındadır. (Başka bir yerde daha etraflı olarak ele almış olduğum)[11] bu düşünceler, her ne kadar toplum-bilimsicileri eleştirmek için gerekli olmasa da, bizim onların kuramlarım anlamamıza yardım edebilirler. Aynı zamanda, ana eleştirime dönersek, işbirliğinin, öznelerarasılığın ve yöntemin kamusal niteliğinin bilimsel eleştirme ile ilerlemede ne kadar önemli bir rol oynadıkları konusuna da ışık tutabilirler.

Toplum bilimlerinin henüz bu yöntem kamusallığına varamamış oldukları doğrudur. Bu kısmen Aristoteles ve Hegel'in zekâ-yıkıcı etkilerinden, belki aynı zamanda bilimsel nesnelliğin toplumsal gereçlerinden faydalanamamalarından dolayıdır. Buna göre onlar, gerçekten "topyekûn ideolojilerdir; ya da başka türlü söylenirse, bazı toplum bilimcileri ortak bir dil konuşmaktan âcizdirler, hatta bunu istemezler de. Ama bunun nedeni sınıf çıkarları, çaresi de diyalektik bir Hegelci senteze varma ya da benlik-çözümlemesi değildir. Toplum bilimlerine açık olan tek çare, sözel maytapları bir kenara koyarak, temelde *bütün* bilimler için ortak olan yöntemler yardımıyla çağımızın eylemsel sorunlarını çözmeye çalışmaktır. Sınama ve yanılma, yanlışlanabilir olan kuramlar ortaya atma ve bunları pratik sınavlarla denetleme yöntemlerini kastediyorum. *Sonuçları bölük pörçük toplum mühendisliği tarafından denetlenebilecek olan bir toplum teknolojisi gereklidir.*

Toplum bilimleri için burada öne sürülen çare, bilgi toplum-biliminin öne sürdüğü çareye taban tabana zıttır. Toplum-bilimsicilik, toplum bilimlerinin yöntembilimsel sorunlarının pratik nitelikte olmamalarından değil, toplum ve siyasa bilimleri alanında kuramsal ve pratik sorunların pek fazla içice girmiş olmalarından dolayı ortaya çıktığını öne sürmektedir. Buna göre, bilgi toplum-bilimi konusundaki ileri gelen yapıtlardan birinde şunları okuyoruz:[12] "'Kesin' bilgiye karşılık siyasal bilginin özelliği, orada bilgi ile iradenin, ya da akılcı öğe ile akıldışı alanının esaslı ve ayrılmaz bir biçimde birbirine girmiş olmasıdır." Buna cevaben, bilgi ile iradenin her zaman, belli bir anlamda, içice girmiş durumda olduklarını ve bunun her zaman tehlikeli sonuçlara yol açması gerekmediğini söyleyebiliriz. Hiçbir bilgin bir çaba göstermeksizin, konu ile ilgilenmeksizin bilgi edinemez; hatta çabalarında çoğu kez bir çıkar öğesi de vardır. Mühendis olaylara daha çok uygulama açısından bakar. Çiftçi de böyledir. Uygulama, kuramın düşmanı olmayıp onun ortaya çıkmasına yol açan en değerli bir dürtüdür. Her ne kadar belli bir bağımsızlık bilgine yaraşırsa da, onun her zaman böyle tarafsız kalmasının çok önemli olmadığını gösteren başka örnekler de vardır. Ne var ki, onun gerçeklere ve uygulamaya bağlı kalması gerçekten gereklidir, çünkü bunu yapmayanlar cezalarını skolastikliğe dönmekle çekebilirler. Buna göre, toplum bilimlerinden akıldışı öğeyi elemenin yolu bilgiyi "irade"den ayırmak çabası değil, bulgularımızı eylem alanında uygulamaktır.

Buna karşılık, bilgi toplum-bilimi, toplum bilginlerini onlar farkında olmaksızın etkileyen toplum güçleri ve ideolojiler konusunda bilinçlendirerek toplum

bilimlerini düzeltmek istemektedir. Ne var ki, önyargıların en kötü tarafları onlardan kurtulmanın böyle doğrudan doğruya bir yolu olmamasıdır. Kendimizi önyargılardan arıtma yolunda ilerlediğimizi nasıl anlayacağız? Önyargılarından kurtulmuş olduklarına en çok inananların en çok önyargılı kişiler olduklarını hep bilmez miyiz? Önyargılar konusunda yapılacak toplum-bilimsel, ruhbilimsel, insanbilimsel ya da başka türlü bir araştırmanın bizi onlardan arıtmaya yardım edeceği fikri oldukça hatalıdır; çünkü bu araştırmaları yapanların birçoğu önyargılarla doludur; ve benlik-çözümlemesi görüşlerimizin bilinçdışı öğeler tarafından belirlenmesine engel olamamakla kalmaz, aynı zamanda kendimizi daha ince bir yoldan aldatmamıza yarar. Buna göre, bilgi toplum-bilimi konusundaki sözü edilen kitapta, yazarın kendisinin etkenlikleri hakkında şunları okuyoruz:[13] "Bizi şimdiye dek biz farkında olmaksızın yönetmiş olan faktörleri bilince çıkarmak yolunda gelişen bir eğilim vardır. ... Bu belirleyici faktörler hakkında bilgimizin artmasının kararlarımızı felce uğratıp 'özgürlüğümüzü' tehdit edeceğinden korkanlar müsterih olabilirler. Çünkü, ancak en esaslı belirleyici faktörleri bilmeksizin, farkında olmadığı belirleyicilerin etkisi altında hareket edenler gerçekten belirlenmişlerdir." Şimdi bunun Engels'in "özgürlük, zorunluluğun farkına varılmasıdır" derken[14] saf saf tekrar ettiği Hegel'in sevimli fikirlerinden biri olduğu ortadadır. Ve bu gerici bir önyargıdır. Sanki iyice bildikleri belirleyicilerin, örneğin bir tiranlığın zoruyla hareket edenler bundan dolayı özgür mü olurlar? Ancak Hegel bu türlü masallar anlatabilirdi. Ama bilgi toplum-biliminin bu garip önyargıya bağlı kalması, bizi önyargılarımızdan kurtaracak kestirme bir yolun olmadığını gösterir. (Hegelcilik canın altındadır). Benlik -çözümlemesi, eleştirici düşüncenin özgürlüğünü ve bilimin ilerlemesini güvence altına alacak demokratik kurumların yaratılması için gerekli uygulamalı etkenliklerin yerine geçemez.

24

FALCI FELSEFECİLER VE AKLA KARŞI İSYAN

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

I

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

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

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

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

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

var ki, epeyce önemli farklar da vardır arada. Hegel ve Hegelciler kolektivisttiler. Onun aklımızı topluma –ya da ulus gibi belli bir topluma– borçlu olduğumuza göre, toplumun her şey olduğunu, bireyin ise hiçbir şey olmadığını öne sürerler; ya da bireyin tüm değerini, değerin gerçek taşıyıcısı olan kolektif varlıktan kazandığını söylerler. Buna karşılık, burada ortaya atılan tutum kolektiflerin varlığını kabûl etmeye dayanmamaktadır; örneğin ben, aklımızı "toplum"a borçlu olduğumuzu söylersem, –her ne kadar oldukça geniş ve adsız bireylerden meydana gelmiş bir topluluğu olsa da– her zaman somut bir bireyler topluluğunu ve onlarla olan düşünsel ilişkilerimizi kasdederim. Buna göre, "toplumsal" bir akıl kuramından –ya da bilimsel yöntem kuramından– söz ederken, daha kesin olarak, *kişilerarası* bir kuramdan söz ediyorum, hiçbir zaman kolektivist bir kuramdan değil. Hiç kuşkusuz geleneğe çok şey borçluyuz ve gelenek pek önemlidir. Ne var ki, geleneği de kendi payına somut bireylerarası ilişkiler açısından çözümlemek gerekir.[2] Ve eğer bunu yaparsak, her geleneği kutsal ya da kendi başına değerli sayan tutumun yerine, gelenekleri duruma ve insanlar üzerindeki etkilerine göre değerli ya da habis sayan bir tutum koymak mümkün olur. O zaman her birimizin –örnek verme ve eleştirme yoluyla– bu geleneklerin sürdürülmesinde ya da ortadan kaldırılmasında etken olabileceğimizi anlayabiliriz.

Burada kabûl edilen tutum, aklı insanlar tarafından farklı derecelerde sâhip olunan ve geliştirilen bir türlü "yetenek" olarak gören, Platon kaynağından gelme, halk arasında yaygın kanıdan epeyce farklıdır. İtiraf edilmelidir ki, bireylerin düşünce yetileri farklı olabilir ve bu farklılıklar, akılcılığa katkıda bulunabilirler; ama böyle olması gerekmez. Zeki insanlar hiç de akla yakın davranmayabilirler; önyargılarına saplanıp kalmaları ve başkalarından değerli şeyler öğrenmeye açık olmamaları mümkündür. Oysa bizim görüşümüze göre, hem aklımızı başkalarına borçluyuz, hem de akılcılık açısından başkalarından, bir otorite sayılmamız talebini haklı çıkaracak kadar, daha üstün olamayız; bizim kullandığımız anlamda akılcılık ile otoritecilik bağdaştırılamaz, çünkü eleştiriyi de kapsayan usavurma ve görüşleri dinlemek, akılcılığın temeli sayılmaktadır. Buna göre bizim akılcılık görüşümüz, bütün o akıl gelişmesinin üstün bir akıl tarafından "plânlanacağı"nı ya da denetleneceğini uman, modern Platoncu Kahraman Yeni Dünyalar hayâllerine taban tabana zıttır. Akıl da, bilim gibi, karşılıklı eleştirmeler aracılığıyla ilerler; onun gelişmesini "plânlama"nın tek yolu, bu eleştirilerin özgürlüğünü, yani düşünce özgürlüğünü koruyacak kurumları geliştirmektir. Bu arada Platon'un da, her ne kadar kuramı otoriteci olsa ve insan aklının gelişmesini koruyucu sınıfın sıkı sıkı denetlemesini istese de, –özellikle Bölüm 8'de gösterildiği gibi– *yazış tarzı ile* bizim kişilerarasıcı kuramımıza saygı duyduğu görülmektedir; çünkü erken diyaloglarının çoğunda pek akılcı bir hava içinde yürütülen tartışmalar anlatılır.

"Akılcılık" terimini kullanma biçimim, gerçek akılcılıkla yalancı ya da sahte akılcılık arasında bir ayrım yaparsak, belki daha çok açığa çıkar.

"Gerçek akılcılık" diyeceğim şey, Sokrates'in akılcılığıdır. Bu, insanın sınırlarının farkında olmasıdır, ne kadar çok yanıldıklarını ve bu bilgilerini bile ne kadar geniş çapta başkalarına borçlu olduklarını bilenlerin düşünsel alçakgönüllülükleridir. Bu, akıldan pek çok şey beklememiz gerektiğinin farkında olmaktır; usavurmanın, her ne kadar öğrenmenin tek yolu olsa da, pek ender olarak sorunları kesin olarak çözdüğünün, pekinlikle bilmeyi değil, ancak eskisinden daha güvenilir olarak bilmeyi sağladığının, farkında olmak demektir.

"Sahte akılcılık" diyeceğim şey ise, Platon'un düşünsel sezgiciliğidir. Bu kişinin üstün düşünce yeteneklerine sâhip olduğuna inanmasıdır, belli seçkin kişilere özgü birtakım bilgilere sâhip olma iddiasıdır, kesinlik ve otorite ile bilmek iddiasıdır. Platon'a göre, kanı –hatta Timaeus'ta okuduğumuza, "doğru kanı"–[3] "bütün insanlarda, ortaktır; ama akıl", –ya da "düşünsel sezgi"– "ancak tanrılar ve pek az sayıda da insan tarafından paylaşılır." Bu otoriteci düşüncülük, bu yanılmaz bir bulgu aracına ya da yöntemine sâhip olunduğu inancı, insanın kendine âit düşünsel yetileri ile her şeyiyle başkalarına borçlu olduğu bilgi birikimi arasında ayrım yapamama bulanıklığına dayanan bu sahte akılcılık yaklaşımı da çoğu zaman "akılcılık" olarak nitelenir, ama benim bu adı verdiğim tutum ile taban tabana zıttır.

Akılcı tutum hakkındaki incelemem, hiç kuşkusuz çok eksiktir ve itiraf ederim ki, biraz bulanıktır; fakat bizim amacımız için yeterlidir. Bunun gibi, şimdi de akıldışıcılığı betimleyeceğim ve aynı zamanda bir akıl-dışılık savunucusunun onu nasıl savunmasının muhtemel olduğunu da göstermeye çalışacağım.

Akıldışıcı tutum şu çizgiler üzerinde geliştirilebilir. Her ne kadar aklın ve bilimsel usavurmanın şeyleri yüzeysel bir açıdan incelemek ya da akıldışı bir amaca hizmet etmek için, işe yarar araçlar olduğunu kabûl etse bile, akıldışıcı "insan doğası"nın temelde akılcı olmadığında ısrar eder. 0 insanın hem akılcı bir hayvandan üstün, hem de ondan düşük bir şey olduğunu ileri sürer. Ondan aşağı bir şey olduğunu anlamak için ne kadar az sayıda insanın usavurma yetisine sâhip olduğuna dikkat etmemiz yeter; akıldışıcıya göre, insanların büyük çoğunluğuna her zaman aklına değil de, duygu ve tutkularına başvurarak yaklaşmak gerektiğinin nedeni budur. Ama insan aynı zamanda akılcı bir hayvandan üstün bir yaratıktır da, çünkü asıl önemli olan, akılcı hayatı dışındaki hayatıdır. Bilim ve aklı ciddîye alan birkaç bilim adamı bile, akılcı tutumlarına yalnızca onu sevdikleri için bağlıdırlar. Buna göre, bu ender durumlarda bile insanın tutumunu belirleyen aklı değil, duygusal yapısıdır. Sonra, onu büyük bilim adamı yapan da, usavurmaları değil, sezgileridir; şeylerin yapısına mistik bir yoldan nüfuz etmiş olmasıdır. Buna göre, akılcılık görünürde akılcı bir etkenlik olan bilim adamının etkenliğini bile yeterli bir biçimde açıklayamamaktadır. Kaldı ki, bilim alanı akılcı bir yorumlamaya her alandan çok elverişli olduğuna göre, akılcının başka alanları ele almaya kalktığı zaman daha da göze batar bir başarısızlığa uğramasını bekleyebiliriz. Ve, diye sürdürecektir akıldışıcı iddiasını, bu beklememizin pek haklı olduğu görülüyor. İnsan doğasının düşük

değerdeki yönlerini bir kenara iterek en yüksek görünümlerinden birini ele alabiliriz. Önemli olan, yaratıcı insanların meydana getirdikleri küçük azınlıktır, düşünce ya da sanat yapıtları yaratanlar, din kurucuları ve büyük devlet adamlarıdır. Bu birkaç olağanüstü kişi, insanın gerçek büyüklüğünü anlamamıza imkân verirler. Ne var ki, her ne kadar insanlığın başını çeken bu kişiler, amaçlarını gerçekleştirmek için akıldan yararlanmayı bilmişlerse de, akıl adamı olmamışlardır. Onların kökleri daha derinlerdedir, içgüdü ve dürtülerde ve bir bölümü oldukları, toplumun içgüdü ve itilerindedir. Yaratıcılık tümüyle akıldışı, mistik bir yetenektir...

II

Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki anlaşmazlığın tarihçesi uzundur. Her ne kadar Yunan felsefesi hiç kuşkusuz akılcı bir girişim olarak ortaya çıktıysa da, ilk başlangıçlarından beri içinde mistik öğeler de taşıyordu. Temelde akılcı olan bir tutum içinde ortaya çıkan bu mistik öğeler[4] –Bölüm 10'da da değinildiği gibi– yitmiş olan kabileci birlik ve korunmaya karşı duyulan özlemi dile getirmektedirler. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki ilk kavga, Ortaçağ'da, skolastiklik ile mistiklik arasındaki çatışma olarak ortaya çıktı. (Belki de akılcılığın eski Roma kentlerinde gelişmiş olmasına karşın mistikler arasında (barbar) ülkelerden gelenlerin ağır basmış olması ilginçtir). 17., 18. ve 19. Yüzyıllar'da, akılcılık, düşünücülük ve "maddecilik" akımları gelişirken, akıldışıcılar bunlara ilgi göstermek, karşılarına usavurmalarla çıkmak gereğini duydular; akılsal yetilerin sınırlarını göstererek (bizim anladığımız anlamdaki akılcılıktan ayırmadıkları) sahte-akılcılığın aşırı ve tehlikeli yönlerini ortaya çıkardıkları için bu eleştirmenlerden bazıları, özellikle. Burke, bütün gerçek akılcıların şükran duygularını kazanmışlardır. Ne var ki, bugün akıntı değişmiştir ve artık (Kant'ın deyimiyle), "çok derin anlamlı teşbih ... ve benzetmeler" günün modası hâline gelmiştir. Falcı bir akıldışıcılık –özellikle Bergson ve Alman felsefeci ve düşünürlerinin çoğu sayesinde– akılcı gibi değersiz bir yaratığın varlığını görmezlikten gelmek, en iyisi buna esef duymak âdetinin yerleşmesine yol açmıştır. Onlara göre, akılcılar (ya da tercih ettikleri deyimle "maddeciler") ve özellikle de akılcı bilim adamları, zayıf ruhlu, geniş çapta mekanik ve ruhsuz çabalar sürdüren,[5] insan yazgısının ve onun felsefesinin sorunlarından büsbütün habersiz kişilerdir. Akılcılar da, çoğu zaman buna akıldışıcılığı baştan sona saçma saymakla cevap verirler. Aradaki kopma daha önce hiçbir zaman bu kadar kesin olmamıştır. Ve felsefeciler arasındaki diplomatik bağıntıların kesilmesinin ne kadar önemli olduğu, bunu devletlerarasındaki diplomatik ilişkilerin kesilmesi izleyince ortaya çıktı.

Bu çatışmada, ben sonuna dek akılcılığın tarafındayım. Bu öylesine doğru ki, akılcılığın fazla ileri gittiğine inandığım yerlerde bile, bu yöndeki bir aşırılığın –Platon'un sahte akılcılığının aşırı düşünsel kibri bir yana– öbür yönde varılacak bir aşırılığa oranla gerçekten zararsız olacağına inanıyorum, bu yüzden gönlüm akılcı-

ların yanındadır. Benim kanımca, aşırı akılcılık ancak kendi durumunu zayıflatmak ve böylece akıldışıcı bir tepkiyi güçlendirmek eğilimi ortaya çıkardığı için tehlikeli olabilir. Beni aşırı bir akılcılığın iddialarını daha yakından incelemeye ve belli sınırlar tanıyan, kendi kendini eleştirebilen bir akılcılığı savunmaya götüren etken de, ancak bu tehlikedir. Bundan dolayı, ilerde söylenecek olanlarda "eleştirici akılcılık" ve "eleştirici olmayan akılcılık" ya da "kapsayıcı akılcılık" adını vereceğim iki akılcı tutum arasında bir ayrım yapacağım. (Bu ayrım, her ne kadar benim kullandığım anlamda "gerçek akılcılık" "eleştirici akılcılık" ayrımından ibaret olsa da önceden "gerçek akılcılık" ile "sahte akılcılık" arasında yapılan ayrımdan bağımsızdır).

Eleştirici olmayan ya da kapsayıcı akılcılık, "Usavurma ya da deneyim yoluyla belgelenemeyen herhangi bir iddiayı kabûl etmeye hazır değilim" diyen kişinin tutumu olarak betimlenebilir. Bunu aynı zamanda, ya deneyim ya da usavurma yoluyla belgelenemeyen her önermenin atılması gerektiğini öne süren bir ilke olarak da dile getirebiliriz.[6] Şimdi bu eleştirici olmayan akılcılık ilkesinin tutarsız olduğu kolayca görülür, çünkü kendisi ne deneyimle, ne de usavurma ile belgelenemeyeceğine göre, kendisinin de atılması gerektiğini içerir. (Yalancı paradoksuna, yani kendisinin yanlış olduğunu öne süren önermeye benzemektedir).[7] Buna göre, eleştirici olmayan akılcılık, mantık açısından çürüktür; ve salt mantıksal bir usavurma bunu ortaya koyabildiğine göre, eleştirici olmayan akılcılık kendi seçtiği usavurma silâhıyla mağlûp edilebilir.

Bu eleştiri genellenebilir. Her türlü usavurma varsayımlarla işe başlamak zorunda olduğu için, her varsayımın usavurma ile belgelenmiş olmasını istemek açıkça imkânsızdır. Birçok felsefecilerin öne sürdükleri hiçbir varsayım yapmamamız ve hiçbir iddiayı "yeter neden" olmaksızın kabûl etmememiz gerektiği talebi; hatta bu talebin daha zayıf bir biçimi olan çok az sayıda varsayımla ("kategoriler"-le) işe başlamamız gerektiği talebi, bu biçimlerinde tutarsızdır. Çünkü kendileri de, gerçekten muazzam bir varsayım olan, varsayımsız olarak ya da çok az sayıda varsayımla işe başlamanın ve yine de değerli sonuçlara varmanın mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadırlar. (Gerçekten de, bütün varsayımlardan arınma ilkesi, bazılarının sandığı gibi, bir yetkinlik numunesi değil, yalancı paradoksunun bir biçimidir).[8]

Şimdi bu söylenenler biraz soyuttur, ama bunları akılcılık sorunuyla ilgili olarak daha az biçimsel bir yolla dile getirmek de mümkündür. Akılcı tutum, usavurmaya ve deneyime önem vermesi ile nitelenir. Oysa, ne deneyim ne de usavurma, akılcı tutumu temellendirebilirler; çünkü ancak usavurma ve deneyimi kabûl etmeye hazır olanlar, böylece zaten bu tutumu kabûl etmiş olanlar, bu türlü temellendirmeleri yeterli sayacaklardır. Yani herhangi bir usavurma ya da deneyimin etkili olabilmesi için, önce akılcı bir tutumun kabûl edilmiş olması gerekmektedir, onun için bunlar akılcılığı haklı çıkarmakta kullanılamazlar. (Ve bu düşünce, akılcı tutumun kabûl edilmesini savunmaya yarayacak inandırıcı akılcı usa vurmalar olup

olmadığı sorunundan bağımsızdır). Bundan dolayı, akılcı bir tutum takınmak istemeyen bir insanın üstünde hiçbir akılcı usavurmanın akılsal bir etki yapamayacağı sonucuna varmamız gerekiyor. Buna göre, kapsayıcı bir akılcılık savunulamaz.

Ama bu da, akılcı tutumu kabûl etmiş olan herkesin, bilerek ya da farkında olmadan, bir öneriyi, bir kararı, bir inanç ya da tutumu kabûl etmiş olduğu anlamına gelir. Bu kabûl etme ister sınamalık olsun, isterse yerleşmiş bir âdet hâline gelsin, *akla iman etme* olarak nitelenebilir. Bundan dolayı, akılcılık kendi kendine yeterli olmaktan çok uzaktır. Birçok akılcılar bu noktayı görememişler ve bundan dolayı da, bunu onlara karşı kullanmaya zahmet eden akıldışıcılar tarafından kendi alanlarında ve kendi silâhlarıyla mat edilmişlerdir. Ve gerçekten de insanın her zaman usavurmaları, ya bütün usavurmaları ya da belli türlerini kabûl etmeyi reddetmesinin mümkün olduğunu ve bu türlü bir tutumun mantık açısından tutarsızlığa düşmeden savunulabileceği, bazı akılcılık düşmanlarının dikkatlerinden kaçmamıştır. Bu, onların akılcılığın kendi kendine yeterli olduğunu ve akıl yardımıyla temellenebileceğini öne süren eleştirmeci olmayan akılcıların yanıldıklarını anlamalarına yol açtı. Akıldışıcılık, eleştirici olmayan akılcılıktan mantık açısından üstündür.

Öyleyse niçin akıldışıcılığı kabûllenmemeli? Akılcı olarak işe başlayan birçok kişi fazla kapsayıcı bir akılcılığın kendi kendini yıktığını görerek umutsuzluğa kapılmış ve neredeyse akıldışıcılığa geçmişlerdir. (Yanılmıyorsam Whitehead'in[9] başına gelmiş olan budur). Fakat, bu türlü panik davranışlarına hiç gerek yoktur. Her ne kadar eleştirici olmayan bir akılcılık mantıkça savunulamaz, kapsayıcı bir akıldışıcılık ise savunulabilir durumda ise de bu, bunların sonuncusunu kabûl etmemiz için bir neden değildir. Çünkü, bu arada başka savunulabilir tutumlar da vardır, özellikle temel akılcı tutumun benimsenmesinin bir iman (hiç olmazsa sınamalık bir iman), akla iman etme sonucu olduğunu kabûl eden, tutum vardır. Buna göre, önümüzde bir seçme imkânı vardır. Bir tür akıldışıcılığı, hatta köktenci ve kapsayıcı bir tür akıldışıcılığı seçebiliriz. Ama aynı zamanda kaynağının akılcı olmayan bir kararda olduğunu itiraf eden, (bundan dolayı da akıldışıcılığın bir anlamda önce geldiğini bir dereceye kadar itiraf eden) bir eleştirici akılcılık türünü de seçebiliriz.

III

Yapmak zorunda olduğumuz seçim, salt düşünsel bir sorun, ya da bir zevk meselesi değildir. Bu –Bölüm 5 anlamında– ahlâksal bir seçimdir.[10]

Çünkü az veya çok radikal bir akıldışıcılık biçimini mi, yoksa adına "eleştirici akılcılık" dediğim akıldışıcılığa asgarî tâviz veren tutumu mu kabûl edeceğimiz sorunu, başka insanlara ve toplum hayatının sorunlarına karşı takınacağımız tavrı da etkiler. Akılcılığın insanlığın birliğine inanma ile yakından ilgili olduğu daha önce de söylendi. Tutarlılık kurallarıyla bağlı olmayan akıldışıcılık herhangi bir inançla,

bu arada insanların kardeşliği inancıyla da birlikte yürüyebilir; ne var ki, farklı bir inançla da birlikte yürüyebileceği, özellikle de seçkin bir grubun varlığına, insanların yönetici ve yönetilen olarak iki gruba ayrıldıklarına dâir romantik inancı destekleyebileceği de açıkça göstermektedir ki, onu ya da eleştirici akılcılığı seçmek bir ahlâk sorunudur.

Daha önce de –Bölüm 5'te– belirttiğim ve şimdi akılcılığın eleştirici olmayan biçimini incelerken tekrar ettiğim gibi, usavurmalar bu türlü temel ahlâksal kararları *belirleyemezler*. Ama bu, usavurmaların bu türlü kararları vermemizde bize yardım edemeyecekleri anlamına gelmez. Tam tersine, oldukça soyut nitelikte ahlâksal bir karar vermek zorunda kaldığımız zamanlar seçeceğimiz tutumların ne gibi sonuçları olabileceğini dikkatle incelemek pek yararlı sonuçlar verebilir. Çünkü, ancak bu sonuçların nasıl olacağını somut bir biçimde gözümüzün önüne getirebilirsek, nasıl bir karar verebileceğimizi bilebiliriz; yoksa bilmeden karar veririz. Bu konuda bir örnek olarak, Shaw'un *Saint Joan* oyunundan bir bölümü aktarabilirim. Konuşan papazdır; inatla Jandark'ın öldürülmesini istemiştir; ama onu, odun yığınları üzerinde görünce haykırır: "Ben kimseye zarar vermek istemedim. Neler olacağını tasarlayamamışım... Ne yaptığımı bilmiyordum. Bilseydim, onu ellerinden koparır alırdım. Siz bilmiyorsunuz. Siz görmediniz; bilmeyince söz etmek o kadar kolay ki. Sözlerle aklınızı bozuyorsunuz. Ama farkına vardığınız zaman, yaptığınızı gördüğünüz zaman, o gözlerinize girdiği, genzinizi yaktığı, gönlünüzü bağrınızı hûn ettiği zaman, o zaman... Tanrım, kaldır bu görünümü gözlerimin önünden!" Tabiî Shaw'un oyununda ne yaptıklarını pekâlâ bildikleri hâlde, onu yapmaya karar vermiş olanlar ve sonradan pişman olmayanlar da vardır. Bazı insanlar başka insanların diri diri yakılmalarını görmekten üzüntü duyarlar, bazıları duymazlar. –Birçok Viktorya devri iyimserlerinin ihmâl ettikleri– bu nokta pek önemlidir, çünkü bir kararın vereceği sonuçların akılcı olarak incelenmesinin, verilecek kararın akılcı bir karar olmasına yol açmadığını göstermektedir; bu sonuçlar verilecek kararı belirlemezler, kararı dâima biz veririz. Ne var ki, kararın somut sonuçlarının incelenmesi ve onların tasarımımızda açıkça kavranmaları, kör bir kararla açık gözlerle verilmiş bir karar arasındaki farkı meydana getirir; ve tasarımızı çok ender olarak kullandığımız için[11] çoğu kez körü körüne kararlar veririz. Bu, özellikle –Shaw'un deyimiyle– aklımızı sözlerle bozmanın en güçlü araçlarından biri olan falcı bir felsefenin sarhoşluğuna kapılmışsak, böyledir.

Bir ahlâk kuramının sonuçlarının akılcı ve tasarımsal incelenmesinin bilimsel yöntemde belli bir benzeri vardır. Çünkü bilimde de soyut bir kuramı kendi başına inandırıcı olduğu, için kabûl etmeyiz; ancak onun deneyimle denetlenebilecek somut sonuçlarını inceledikten sonra hakkında bir karar veririz. Ne var ki, arada esaslı bir fark da vardır. Bilimsel kuram hakkında vereceğimiz karar, deneyimlerin, sonuçlarına bağlıdır. Eğer bunlar kuramı doğrularlarsa daha iyisini bulana dek o kuramı kabûl ederiz. Deneyimler, kuramı yanlışlarlarsa onu atarız. Ama bir ahlâk

kuramı söz konusu olduğu zaman sonuçlarını ancak vicdanımızla karşılayabiliriz. Ve deneyimlerin ne sonuç vereceği bize bağlı olmadığı hâlde, vicdanımızın varacağı yargı bize bağlıdır.

Umarım, sonuçların incelenmesinin kararlarımızı bağlamaksızın onlara hangi anlamda yardımcı olabileceklerini yeteri kadar açıkladım. Ve seçebileceğimiz iki tutumun, akılcılığın ve akıldışıcılığın uygulamadaki sonuçlarını ortaya koyarken taraf tutacağımı, okuyucuya şimdiden haber vereyim. Buraya kadar önümüzdeki ahlâksal seçimin –birçok anlamda ahlâk alanındaki en önemli seçimin– mümkün iki almaşığını öne sürerken, her ne kadar gönlümün kimin tarafında olduğunu saklamadımsa da, tarafsız kalmaya çalıştım. Ama artık bu iki tutumun bana en etkileyici görünen ve benim kendi payıma akıldışılığı reddedip, akılcılığı seçmemde etken olmuş olan yönlerini ortaya koyacağım.

Önce akıldışıcılığın sonuçlarını inceleyelim. Akıldışıcılık, insan davranışlarının ana dürtüsünün akıl değil de duygulanım ve tutkular olduğunda ısrar eder. Akılcının bunun her ne kadar böyle olmasına karşılık bu durumu düzeltmek için elimizden geleni yapmamız ve aklın olabildiği kadar etken olmasını sağlamaya çalışmamız gerektiği yolundaki cevabına karşılık, akıldışıcı –eğer tartışmaya girmeye tenezzül ederse– bu tutumun umutsuzcasına gerçekçiliğe aykırı olduğunu ileri sürerdi. Çünkü, insan doğasının zaaflarını, insanların çoğunun düşünce yönünden yetisiz oldukları, açıkça tutku ve duygulanımlarına bağlı oldukları gerçeğini göz önüne almamaktadır.

Kuvvetle inanıyorum ki, akıldışıcılığın duygulanım ve tutkular üzerindeki bu ısrarı, ancak cinayet olarak betimleyebileceğim bir sonuca varır. Bunun bir nedeni, en iyisinden, insanların akıldışıcı yapılarına boyun eğmek, en kötüsünden, insan aklını hor görmekten ibaret olan bu tutumun herhangi bir anlaşmazlıkta hakem olarak şiddete ve hayvanî güce başvurulmasına yol açacağıdır. Çünkü, eğer bir anlaşmazlık ortaya çıkarsa, bu ilkece onu ortadan kaldırması umulabilecek saygı, sevgi, ortak bir amaca bağlılık gibi yapıcı duyguların ona çözüm bulmaya yetmediğini gösterir. Ama durum bu ise, akıldışıcının elinde daha az yapıcı olan duygu ve tutkulara, korku, nefret, kıskançlık ve sonunda şiddete başvurmaktan başka çaresi kalır mı? Bu tutkulara kapılma eğilimi, bence, akıldışıcılığın içinde gizli olan bir başka ve belki daha da önemli olan bir eğilim, insanların eşitliğine inanmama eğilimi, tarafından da körüklenir.

Tabiî, bireysel insanların da, dünyamızdaki her şey gibi, birçok bakımlardan birbirlerinden farklı oldukları inkâr edilemez. Bu farklılığın pek önemli ve birçok yönden çok istenir bir durum olduğu da kuşkusuzdur.[12] (Kitle üretiminin ve kolektifleştirmenin insanlar üzerindeki etkisinin onların farklılıklarını ya da kişiliklerini ortadan kaldırmak olabileceği korkusu, çağımızın en önemli kâbuslarından biridir[13]). Ama bütün bunların insanları, özellikle siyasal sorunlarda eşit ya da olabildiği kadar eşit, yani eşit haklara ve eşit muamele görme hakkına eşit derecede

sâhip, sayıp saymayacağımız sorunu ile bir ilişkileri yoktur; siyasal kurumları buna göre kurmamız gerekip gerekmediği sorusuna da bağlı değildirler. "Yasalar karşısında eşitlik" *bir olgu değil, ahlâksal bir karara dayanan siyasal bir istektir*;[14] ve "bütün insanların eşit doğdukları"nı öne süren –herhâlde de yanlış olan– kuramdan da bağımsızdır. Şimdi bu insancıl tarafsızlık tutumunun kabûl edilmesinin doğrudan doğruya akılcılık lehine verilecek bir kararın sonucu olduğunu söylemek istemiyorum. Ne var ki, tarafsızlık eğilimi akılcılıkla yakından ilgilidir ve akılcı inancın bir bölümü sayılması gerekir. Sonra akıldışıcının tutarlı olarak tarafsızlıkçı ya da eşitlikçi bir tutum takınamayacağını öne sürmüyorum, kaldı ki durum böyle olsaydı bile o kendini tutarlılığa bağlı saymayacaktı. Gene de usdışıcılığın eşitlikçiliğe karşı olan tutumla ilişki kurmaktan kurtulmasının pek güç olduğunu da ısrarla belirtmek isterim. Bu, tutkular ve duygulanımlar üzerinde ısrar etmesiyle ilgili olarak ortaya çıkan bir durumdur; herkese karşı aynı şeyleri duyamayız. Duygular açısından insanları, bize yakın olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırırız. İnsanların dost ve düşman olarak ikiye ayrılması açıkça duygusal bir ayrımdır ve bu ayrımı Hıristiyanların "düşmanlarınızı seviniz!" buyruğu bile kabûl etmektedir. Bu buyruğu uygulayabilen, en iyi Hıristiyanlar bile, (ki, ortalama iyi Hıristiyanın "maddeciler"e ve "tanrı-tanımazlar"a karşı takındığı tavra bakılırsa, bunların sayısı pek fazla değildir), bütün insanlara karşı eşit bir sevgi duyamazlar. Gerçekten de soyut olarak sevemeyiz, ancak tanıdıklarımızı sevebiliriz. Buna göre, en iyi duygularımıza, sevgi ve tutku birliği duygularımıza seslenilse bile, bu ancak insanlığın farklı kategorilere ayrılmasına yol açabilir. Ve daha aşağı duygularımıza seslenilmesi hâlinde, durum haydi haydi böyle olacaktır. "Doğal" tepkimiz, insanları dost ve düşman diye, bizim kabilemize, bizim duygusal toplumumuza üye olanlar ve onun dışında kalanlar olarak, mümin ve münafıklar olarak, hemşehri ve yabancı olarak, sınıf yoldaşları ve sınıf düşmanları olarak, yönetici ve yönetilenler olarak ikiye ayırmak olacaktır.

Düşünce ve kanılarımızın sınıf durumumuza ya da ulusal çıkarlarımıza bağlı olduklarını öne süren kuramın akıldışıcılığa yol açması gerektiğini daha önce belirtmiştim. Şimdi bunun tersinin de doğru olduğunu ısrarla belirtmek istiyorum. Akılcı tutumun, akla, tartışmaya ve karşımızdakinin görüşlerine saygının terkedilmesi, insan doğasının "derin" basamakları üzerinde ısrar edilmesi, bütün bunların düşüncenin akıldışı derinliklerde[15] yatan bu "asal" yeteneğin yüzeysel görünümlerinden ibaret olduğu görüşüne yol açmaları gerekir. Öyle sanıyorum ki, hemen her zaman öne sürülen düşünceyi değil, düşünceyi öne sürenin kişiliğini gözçnüne alan bir tutuma yol açacaktır. Ulusumuza bağımlılığımızı simgeleyen "kan"ımıza göre, "ulusal geleneklerimize göre", ya da "sınıfımıza göre" düşündüğümüz inancına yol açacaktır. Bu görüş çok maddeci bir yoldan, ya da pek ruhçu bir–açıdan dile getirilebilir; "ırkımıza göre düşündüğümüz" fikri yerine, belki "Tanrı'nın inayeti ile düşünen" seçkin kişiler fikri konabilir, Ben, ahlâksal bir temele dayanarak, bu tür ayrımları göz önüne almayı reddediyorum; çünkü bütün bu düşünsel açıdan kendini beğenmiş görüşlerin ortak yönü, düşünceleri kendi değerlerine bakarak

yargılamayı reddetmeleridir. Böylece, akılcılığı terketmekle, bu görüşler insanlığı dostlara ve düşmanlara (Platon'un dediği gibi), Tanrılar ile birlikte akla sâhip olan azınlığa ve olmayan çoğunluğa, kendi duygulanım ve tutkularımızın başka dile çevrilemez dilini konuşan ve konuşmayanlara ayırırlar. Bir kez bu yapıldı mı da, siyasal eşitçilik neredeyse imkânsız duruma gelir.

Şimdi siyasal sorunlarda, yani insanın insan üzerindeki gücünü ilgilendiren sorunlarda, eşitlikçi olmayan bir tutumun benimsenmesi tam da câniyâne dediğim tutumdur. Çünkü farklı sınıflardan insanların farklı haklara sâhip oldukları, efendinin köleyi köleleştirmeye, bazı insanların diğerlerini araç olarak kullanmaya hakları olduğu görüşünün haklı çıkarılmasına yol açar. Önünde sonunda, Platon'da olduğu gibi,[15] insan öldürülmesini haklı çıkarmak için kullanılacaktır.

İnsan soyunu seven akıldışıcılar bulunduğunu ve akıldışıçılığın her biçiminin câniliğe yol açmadığını görmezlikten gelmiyorum. Ama aklın değil de, sevginin egemen olması gerektiğini öne sürenlerin, nefretin egemenliğini sürdürenlere yol açtıklarını belirtmek istiyorum. (Sanırım, Sokrates tartışmaya güvenmemenin ya da ondan nefret etmenin insana güvensizlik ya da nefret gösterdiğini öne sürerken buna benzer bir şey görmüştü).[16] Bu bağlantıyı ilk anda göremeyenler, doğrudan doğruya duygusal bir sevginin egemenliğine inananlar, kendi başına sevginin tarafsızlığa yol açmadığını göz önüne almalıdırlar. Görüş ayrılıklarını da ortadan kaldıramaz. Sevginin kendi başına çekişmeleri çözemeyeceğini göstermek için daha önemli durumları temsil edecek zararsız bir örnek alınabilir. Tom, tiyatroyu sevmektedir, Dick de dans etmeyi. Dick, sevgisinden ötürü dansa gitmekte ısrar etmektedir, Tom da tiyatroya gitmekte. Bu çekişme sevgi ile çözümlenemez; sevgi ne kadar büyük olursa çekişme de o kadar güçlü olacaktır. İki türlü çözüm mümkündür burada; ya duygulanımlara, önünde sonunda da şiddete başvurulacaktır, ya da akla, tarafsızlığa, akla yakın tâviz vermelere. Bütün bunlar sevgi ile nefret arasında bir ayrım yapmadığım ya da sevgisiz hayatı da yaşamaya değer bulduğum anlamına alınmamalıdır. (Hıristiyanlığın sevgi fikrinin baştan sona duygusal bir sevgi olmadığını itiraf etmeye de hazırım). Ama hiçbir duygunun, sevginin bile, akıl tarafından denetlenen kurumların yönetiminin yerine geçemeyeceğine inanıyorum.

Bu sevginin egemenliği fikrine karşı öne sürülebilecek tek fikir değildir tabiî. Bir insanı sevmek demek, onu mutlu kılmak istemek demektir. (Aquinumlu Thomas sevgiyi böyle tanımlıyordu). Ama siyasal idealler içinde belki de en tehlikelisi, insanları mutlu kılmaya çalışmaktır. Kaçınılmaz olarak kendi "daha yüksek" değerlerimizi, onların bizce mutlulukları için en önemli olan şeyleri görebilmelerini sağlamak üzere başkalarına kabûl ettirme, onların ruhlarını kurtarma çabalarına yol açar. Ütopyacılığa ve Romantikliğe yol açar. Hepimiz düşlerimizin güzel, yetkin toplumunda herkesin mutlu olacağına inanırız. Ve hiç kuşkusuz hepimiz birbirimizi sevebilseydik, yeryüzü cennete dönerdi. Ne var ki, daha önce –Bölüm 9'da– da dediğim gibi, yeryüzünü cennete çevirme çabası her zaman cehennemin

ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çaba hoşgörüsüzlüğe yol açar. Dinsel savaşlara ve ruhları kurtaran engizisyonların ortaya çıkmasına yol açar. Üstelik bana öyle geliyor ki, ahlâksal görevlerimizin tamamen yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Yardımımızı gerekseyenlere yardım etmek görevimizdir; ama başkalarını mutlu kılmak görevimiz değildir, çünkü bir kez bu bize bağlı olan bir şey değildir, sonra da çoğu zaman kendilerine karşı bu iyi niyetleri beslediğimiz insanların özel hayatlarına karışmak demek olacaktır. –Ütopyacı yöntemler yerine– bölük pörçük yöntemler istemek siyasal talebi, insan ıstırabına karşı savaşmanın bir görev, buna karşılık başkalarının mutlulukları için çalışmanın ancak yakın dost çevrelerinde geçerli bir hak sayılması gerektiğine karar vermek anlamına gelir. Dostlarımıza bazı değerlerimizi kabûl ettirmeye çalışabiliriz belki (örneğin, müzik zevklerimizi). –Hatta onlara çok şey kazandıracağına inandığımız bir değerler sistemim açmayı görevimiz sayabiliriz.– Ama buna, ancak onların bizi başlarından atmaya haklrı varsa ya da olduğu için hakkımız vardır; dostluklara son verilebilir. Ne var ki, başkalarına kendi değerlerimizi kabûl ettirmek için siyasal güce başvurulması bambaşka bir sorundur. Acı, ıstırap, adâletsizlik ve bunların önlenmeleri, kamu ahlâkının ezelî sorunlarıdır (Bentham'ın demiş olacağı gibi), kamu siyasasının "gündem"idirler. Daha yüksek değerleri "gündemdışı" saymak ve onları "*bırakınız yapsınlar*" alanına koymak gerekir. Buna göre, şöyle diyebiliriz: Düşmanlarınıza yardım ediniz; zor durumda olanlara, sizden nefret etseler bile, elinizi uzatınız; ama ancak dostlarınızı seviniz.

Bu söylenenler akıldışıcılığa karşı öne sürülebilecek olan düşüncelerin ve beni bu akılcı tutumu, yani eleştirici bir akılcılığı, kabûl etmeye götüren sonuçların ancak bir bölümüdür. Öteki tutum, daha önce de belirttiğim gibi, usavurma ve deneyime önem vermesiyle, "Ben yanılmış olabilirim ve sen haklı olabilirsin, ve ortak çaba sonucunda belki doğruluğa biraz daha yaklaşırız" diyebilen tutumuyla bilimsel tutuma pek yakındır. Bu tutum, herkesin hata yapabileceğini ve hatasını ya kendi çabası, ya başkalarının eleştirisi sayesinde, ya da başkalarının eleştirileri yardımıyla kendi çabası sayesinde, bulabileceği fikri ile yakından ilgilidir. Bundan dolayı, hiç kimsenin kendisi hakkında yargıya varmaması gerektiğini –"beğenirse el beğensin"– tarafsızlık düşüncesini öne sürer. (Bu da geçen bölümde çözümlenen "bilimsel nesnellik" fikrine pek yakındır). Akla inanmak, yalnız kendi aklımıza değil, aynı zamanda –hatta daha da çok– başkalarının da aklına inanmak olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı bir akılcı, kendisinin düşünce yetisi açısından başkalarından üstün olduğuna inansa bile, bütün otorite iddialarını reddeder,[17] çünkü bilir ki, eğer zekâsı başkalarınınkinden üstün ise (ki bu konuda kendinin bir yargıya varması güçtür), bu ancak kendinin olduğu kadar başkalarının hatalarından, ve eleştirilerinden yararlanmasını bildiği için böyledir ve bu türlü bir yararlanma, ancak başkalarını ve onların eleştirilerini ciddîye alırsa mümkündür. Bunun için akılcılık karşımızdakinin de düşüncelerini duyurmak ve savunmak hakkına sâhip olduğu düşüncesiyle yakından ilgilidir. Buna göre de, en azından[18] kendileri hoşgörülü olmayanlar dışında herkese hoşgörü duymamız gerektiği düşüncesiyle yakından ilgilidir. Kişi, ilkin

karşısındakinin sözlerini dinlemek tutumunu benimserse, adam öldürmez. (Kant, ahlâk öğretisinin "Ana Kural"ını akıl düşüncesiyle temellendirmekte haklıydı. Kuşkusuz, bir ahlâk ilkesinin doğruluğu kanıtlanamaz, hatta bir bilimsel önerme için yaptığımız anlamda, doğruluğunu savunan usavurmalar da öne sürülemez. Ahlâk bir bilim değildir. Ama her ne kadar ahlâkın "akılcı bir bilimsel temeli" yoksa da bilimin ve akılcılığın ahlâksal bir temeli vardır). Bunun yanında, tarafsızlık fikri, yükümlülük fikrine yol açar; görevimiz, yalnız usavurmalara kulak vermek değil, aynı zamanda, davranışlarımızın başkalarını etkilediği yerlerde cevap vermek, tepki göstermektir. Böylece önünde sonunda, akılcılık eleştiri özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü ve insanların özgürlüğünü korumak üzere kurulacak toplumsal kurumların gerekli olduğunun kavranmasıyla ilgilidir. Ve bu, kurumların korunması yolunda bir ahlâksal yükümlülük ortaya çıkarır. Akılcılığın insancıl anlamdaki eylemsel toplum mühendisliğiyle, –tabiî bölük pörçük mühendislikle– toplumun akılcılaştırılması talebiyle,[19] özgürlüğü gerçekleştirmek için plânlar yapma talebiyle ve onun akıl tarafından; bilim tarafından, Platoncu, sahte akılcı bir otorite tarafından değil, sınırlarının farkında olan, bundan dolayı da karşısındakini sayan ve onu hiçbir şeye, hatta mutlu olmaya bile zorlamayan Sokratesçi akıl tarafından denetlenmesi talebiyle ilgili olması bundandır. Bundan başka, akılcı tutumun kabûl edilmesi, ortak bir haberleşme ortamının, ortak bir akıl dilinin var olduğunun kabûl edilmesi anlamına gelir; o dile, onun açıklığını, usavurma aracı olmaya yatkın niteliğini korumaya karşı bir yükümlülük verir kişiye.[20] Yani onu, eğitimcilerimizin çoğunun konuştukları döngülü romantik dilin öne sürdüğü gibi, bir "duyguları açıklama aracı" olarak değil, açık kullanmak, akılcı haberleşme aracı olarak anlamlı bilgi verme aracı olarak kullanmak yükümlülüğünü verir. (Modern romantik histeri krizinin temel niteliği, akıl konusunda Hegelci bir kolektivizm ile duygular konusunda aşırı bir bireyciliği birleştirmesidir; dilin bir haberleşme aracı olan yönü üzerinde değil de duyguları açıklama aracı olan yönü üzerinde ısrar etmesi bundandır. Her iki tutum da, tabiî, akla karşı girişilen isyanın birer bölümüdür). Ve farklı ana dillerimizin, akılcı oldukları oranda birbirlerine çevrilebilir olmalarının, insanlığı bütünleştirdiğinin kabûl edilmesi anlamına gelir. Bu tutum, insan aklının birliğini kabûl eder.

Akılcı tutumun çoğu zaman "tasarım gücü" denen şeyi kullanmaya hazır olma tutumuyla olan ilişkileri konusunda da birkaç söz söylemek yararlı olabilir. Çoğu zaman tasarım gücünün duygularla ve öyleyse akıldışıcılıkla yakın bir ilişkisi olduğu, buna karşılık akılcılığın tasarım gücünden yoksun kuru bir skolastikliğe yol açmak eğiliminde olduğu varsayılır. Bu görüşün ruhbilimsel bir temeli olup olmadığını bilmiyorum, ama olduğunu da sanmıyorum. Ne var ki, benim ilgim sorunun ruhbilimsel yönüne değil, kurumsal yönüne (ve yöntem yönüne) yönelmiştir ve bu açıdan akılcılığın, onu gereksediği için, tasarım gücünü desteklemesi, buna karşılık akıldışıcılığın bunun aksini yapması gerektiği görülür. Akılcılığın eleştirici olmasına karşılık, akıldışıcılığın dogmacılığa eğilimli olması (usavurmanın geçerli olmadığı yerde, eleştirisiz kabûl ya da reddetmekten başka imkân kalmaz) gerçeği

de bunu gösterir. Eleştiricilik her zaman bir dereceye kadar tasarım gücü gerektirir, akıldışıcılık ise onu baskı altına alır. Bunun gibi bilimsel araştırma, teknik kurma ve bulma süreçleri, epeyce tasarım gücü olmaksızın düşünülemezler bile; kişinin, sonu gelmez büyük sözler tekrarlamanın yettiği anlaşılan falcı felsefeler alanının aksine, bu alanlarda yeni bir şeyler söylemesi gerekir. Tasarım gücünün eşitlikçilik ve tarafsızlığın uygulamasında oynadığı rol de, en azından bu kadar önemlidir. Akılcının temel tutumu, "Ben haksız olabilirim ve sen haklı olabilirsin" diyen tutum yürürlüğe konduğu, özellikle de insanlararası çekişmeler söz konusu olduğu zaman tasarım gücümüzden ciddî bir gayret ister. Ortak sevgi ve tutku duygularının da bazen buna benzer bir gayret gerektirebileceklerini itiraf ederim. Ama çok sayıda insanı sevmemize ya da onların acılarına katılmamıza insanî sınırlarımız içinde imkân olamayacağına inanıyorum; hatta bunun istenir bir durum olacağını da sanmıyorum, çünkü sonunda ya onlara yardım etme yetisinden yoksun kalırdık, ya da bu duygularımızın yoğunluğunu yitirirdik. Oysa tasarım gücüyle desteklenen akıl, uzaklarda olan, hiç göremeyeceğimiz insanların da bizim gibi olduklarını, birbirlerine olan ilişkilerinin bizim sevdiklerimizle olan ilişkilerimiz gibi olduğunu anlamamıza olanak sağlar. Bana öyle geliyor ki, soyut olarak bütün insanlık için duygusal bir tutum benimsemek imkânsızdır, insanları ancak somut bireyler olarak sevebiliriz. Ama aklımızı ve tasarım gücümüzü kullanarak, yardımımızı gerekseyen herkese yardım etmeye hazır olabiliriz.

Sanırım, bütün bu düşünceler akılcılıkla insancıllık arasındaki ilişkilerin oldukça yakın, herhâlde akıldışıcılığın eşitçilik ve insancıllık düşmanı tutumla olan ilişkisinden daha yakın olduğunu göstermektedir. Bu sonucun, olabildiği oranda sınamalar tarafından da doğrulandığına inanıyorum. Akılcı bir tutumun çoğu zaman temelde eşitlikçi ve insancıl bir görüşle birlikte ortaya çıktığı görülüyor; diğer taraftan akıldışıcılık çoğu durumlarda, her ne kadar sık sık insancıl bir tutum da gösterse bile, betimlenen eşitlik düşmanı epimlerin en azından birkaçını taşımaktadır. Benim asıl söylemek istediğim, akıldışıcılığın insancıllıkla ilişkisinin hiç de belli bir temele dayanmadığıdır.

IV

Akılcılığın ve akıldışıcılığın beni verdiğim kararı vermeye götüren sonuçlarını çözümlemeye çalıştım. Verdiğim kararın geniş çapta ahlâksal bir karar olduğunu tekrar etmek isterim. Bu karar usavurmaları ciddîye alma kararıdır. İki görüş arasındaki temel fark da budur; çünkü akıldışıcılık da usavurmaları kullanır, ama belli bir yükümlülük duymaksızın onları işine geldiği gibi kullanır ya da kullanmaz. Ama inanıyorum ki, ahlâksal açıdan doğru sayabileceğimiz tek tutum, onları ve kendimizi akılcı saymayı karşımızdaki öbür insanlara borçlu olduğumuzu kabûl eden tutumdur.

Bu şekilde ele alınınca, akıldışıcılığa yönelttiğim karşı-saldırı bir ahlâk saldırısı olmaktadır. Korkulur ki, bizim akılcılığımızı kendi zevkine göre pek fazla gündelik sayan ve aradığı en son garip düşünme modasını Ortaçağ mistikliği hayranlığında bulan düşünür, insanlara karşı görevini yerine getirmemektedir. O, kendini ve ince zevklerini "bilimci çağımız"ın beyinsiz işbölümünü ve "makineleşmesi"ni, "maddeleşmesi"ni insan düşüncesi alanına bile sokan bir "endüstrileşme çağı"nın üstünde sayabilir.[21] Ne var ki, böylelikle ancak modern bilimin temelindeki ahlâksal güçleri kavramaktan âciz olduğunu ortaya koyar. Burada saldırdığım tutum, belki en iyi A. Keller'den alacağım,[22] bana bu romantik bilim düşmanlarının tipik bir örneği gibi görünen, şu satırlarla, dile getirilebilir: "Öyle anlaşılıyor ki, insan nefsinin mistik ve dinsel yeteneklerini yeniden elde etmeye başladığı ve yeni mithoslar uydurmak yoluyla hayatın makineleşme ve maddeleşmesine karşı çıktığı yeni bir devreye giriyoruz. Akıl, insanlığa teknisyen olarak, sürücü olarak hizmet etmek zorunda kaldığı zamanlar acı çekiyordu; bugün en az düşünsel bilgelik ve bilimsel programlar kadar bilgece ve güvenilir, ama onlardan çok daha esinlendirici ve yüreklendirici görünen düşlerin komutasını ve önderliğini kabûl ederek tekrar şair ve peygamber yetenekleriyle uyanmaktadır. Devrim mithosu burjuva toplumunun ve ihtiyar, yorgun bir kültürün tasarım gücünden yoksun edilginliğine ve kendini beğenmiş içekapanıklığına yöneltilmiş bir başkaldırmadır. Bu, tüm güvenliklerini yitirmiş olan ve umudunu somut gerçekler yerine düşlere bağlayanların mâcerasıdır." Bu satırları incelerken, önce, ama ancak kısaca, onların tipik tarihsici niteliğine ve ahlâksal fütürizmine[23] dikkati çekmek istiyorum ("yeni bir devreye girmek", "ihtiyar ve yorgun kültür" vb). Ne var ki, bu satırlarda başvurulan söz sihirbazlığının farkına varmaktan bile önemli olan husus, söylediklerinin doğru olup olmadığını sormaktır. Nefsimizin hayatımızın makineleşmesine ve maddeleşmesine, Ortaçağlar'ın başlıca niteliği olan açlık ve salgınlara karşı savaşımızda sağladığımız başarılara itiraz ettiği doğru mudur? Aklın teknisyen olarak insanlığa hizmet ederken acı çektiği, köle veya serf olduğu devirde daha mutlu olduğu doğru mudur? Salt mekaniksel bir çalışmanın, anlamsız sayılan ve işçilerin yaratıcı güçlerini baltalayan bir angaryanın ortaya çıkardığı sorunu küçümsemek niyetinde değilim; ne var ki, bunun tek uygulanabilir çaresi, tekrar köleliğe ve serfliğe dönmek değil, bu angaryayı makinelere yüklemeye çalışmaktır. Marx çalışma hayatını insanlaştırmanın ve işgününü daha da kısaltmanın tek yolunun emeğin üretkenliğini arttırmak olduğunu öne sürmekte haklıydı. (Sonra, ben aklın insanlığa teknisyen olarak hizmet ederken acı çektiğine de inanmıyorum; bana öyle geliyor ki, "teknisyen"ler, bu arada büyük mucitler ve bilim adamları yaptıklarından epeyce tat alıyorlardı ve en az mistikler kadar mâceracıydılar). Ve kim inanır ki, çağdaş peygamber, düşleyici ve önderlerimizin düşledikleri "düşlerin komutası ve önderliği" gerçekten "düşünsel bilgelik ve bilimsel programlar kadar bilgece ve güvenilir"dir? Ne var ki, burada karşımıza çıkanın ne olduğunu daha açık olarak görmek için "devrim mithosu"na, vb. dönmemiz yeter. Bu kabilenin çözülmesinin ve –Bölüm 10'da betimlediğimiz

gibi– uygarlığın baskısının ortaya çıkardığı romantik histerinin ve köktenciliğin tipik bir ifadesidir. Hıristiyan yükümlülüğünün yerine bir mithos yaratılmasını isteyen bu türlü bir "Hıristiyanlık" kabileci bir Hıristiyanlıktır. Bu sahte peygamberlerden sakınınız! Peşinde koştukları amaç, farkında olmaksızın, kabileciliğin yitip gitmiş birliğinin geri gelmesidir. Ve savundukları, kapalı toplumun geri gelmesi, kafese ve hayvanlığa dönüş demektir.[24]

Bu tür bir romantikliği savunanların böyle eleştirilere nasıl tepki göstermelerinin muhtemel olduğunu gözden geçirmek yararlı olabilir. Bunlar, usavurmalar öne sürmeyeceklerdir; böyle derin konuları akılcılarla tartışamayacaklarına göre, en muhtemel tepkileri benlikleri henüz "mistik yetilerini tekrar kazanmamış olanlar"la bu yetilere sâhip olanlar arasında ortak bir dil olamayacağı iddiasıyla birlikte ortaya çıkan kendini beğenmiş bir suskunluk olacaktır. Şimdi bu tepki, (geçen bölümde sözü edilen) karşısındakileri onların usavurmalarını cevaplandırmak yoluyla değil de, içe tepilerinin ruhçözümlemesini kabûl etmelerine engel olduğunu söyleyerek mağlûp eden ruhçözümlemesinin tutumuna benzemektedir. Aynı zamanda karşısındakilerin topyekûn ideolojilerinin onların bilgi toplum-bilimini kabûl etmelerine engel olduğunu öne süren toplumçözümleyicisinin tutumuna da benzemektedir. Daha önce de itiraf ettiğim gibi, bu yöntem onu uygulayanları epeyce eğlendirir. Ama burada daha da açıkça görüyoruz ki, insanların bize yakın olanlar ve olmayanlar gibi akıldışı bir ayrana göre ikiye ayrılmasına yol açacaktır. Bu ayrım her dinde vardır, ama her biri her insanda bir üye adayı gören İslâmda, Hıristiyanlıkta ve akılcı imanda oldukça kararsızdır, her insanda sağıltma gerekseyen bir aday gören ruhçözümleyiciliği için de durum budur. (Ancak son durumda din değiştirmek için ödenmesi gereken ücret ciddî bir engeldir). Ama bilgi toplum-bilimine geldiğimiz zaman ayrımın zararsızlığı azalmaktadır. Toplum çözümleyicisi ancak bazı düşünürlerin topyekûn ideolojilerinden arınabileceklerini, "sınıflarına göre düşünmek"ten kurtulabileceklerini öne sürmektedir; buna göre insanlığın akılcı birliğinin ileride mümkün olabileceği düşüncesinden vazgeçmekte ve kendini olduğu gibi âkıldışıcılığa teslim etmektedir. Ve bu durum söz konusu kuramın biyolojici ya da doğacı biçimine, "kan"ımızla ya da "ırk"ımızla düşündüğümüzü öne süren köktenci öğretiye gelince, daha da kötüleşmektedir. Ama daha sinsi olduğu için en az bunun kadar tehlikeli olan durum, bu fikrin dinsel bir mistiklik, şairin en az bunun kadar tehlikeli olan durum, bu fikrin dinsel bir mistiklik, şairin ya da müzikçinin değil kendini ve ardıllarını, başkalarında olmayan "mistik ve dinsel yetiler"le vergili sayarak, "Tanrı'nın özel inayeti ile düşündükleri"ne inandırarak Hegelci herzeler karıştıran düşünürün mistikliği biçiminde ortaya çıkmasıdır. Tanrı'nın inayetine sâhip olmayanlara yaptığı nâzik atıf ile bu iddia, insanlığın mümkün birliğine yöneltilen bu saldırı, bence kendisini mütevazı, dindar ve Hıristiyan saydığı ölçüde küfürlü, kendini beğenmiş ve Hıristiyan düşmanıdır.

Düşlere sığınmak isteyen bir mistikliğin ve lâf ebeliğine sığınmak isteyen bir

falcı felsefenin düşünce açısından gösterdiği yükümlülük yoksunluğuna karşılık, modern bilim aklımızı uygulamalı sınavların sıkı disiplinine girmeye zorlar. Bilim kuramları uygulama sonuçlarına bakılarak denetlenebilir. Bilim adamı kendi alanında söylediklerinden dolayı sorumlu tutulur; onu ürünlerinden tanıyabilir ve sahte peygamberlerden buna bakarak ayırabilirsiniz.[25] Bilimin bu yönünü takdir etmiş olan ender kişilerden biri (gelecek bölümde görüleceği gibi, tarihsel kehanet hakkındaki fikirlerine hiç de katılmadığım) Hıristiyan felsefecisi. J. Macmurray'dir. "Bilimin kendisi," diyor,[26] "kendi belli, araştırma alanlarında kuram ve uygulamanın kırılmış bütünlüğünü tâmir eden bir anlama yöntemi kullanır." Sanırım ki, bilimin, uygulamalardan kaçmak için onun yerine mithoslar yaratan, mistikliğin gözüne bu kadar batması bundandır. "Bilim, kendi alanında," diyor Macmurray bir başka yerde, "Hıristiyanlığın ürünüdür ve onun bugüne dek ortaya çıkmış en yetkin ifadesidir... Irk, ulus, cinsiyet ayrımları tanımayan işbirlikçi ilerleme yeteneği, öngörme ve kontrol etme yetenekleri Hıristiyanlığın Avrupa'nın bugüne dek gördüğü en yetkin ifadesidir." Ben de bu düşüncelere sonuna dek katılıyorum, çünkü ben de Batı uygarlığımızın akılcılığını, insanın akılcı birliğine ve açık topluma olan imanını ve özellikle bilimci dünya görüşünü, eski Sokratesçi ve Hıristiyan, tüm insanların kardeşliği, düşünsel dürüstlük ve yükümlülük inancına borçlu olduğuna inanıyorum. (Bilimin ahlâksal olduğu savına karşı sık sık yöneltilen bir itiraz ürünlerinin birçoğunun kötü amaçlarla, örneğin savaşta, kullanılmış olmasıdır. Ama bu iddia ele alınmaya bile değmez. Dünyada kötüye kullanılması mümkün olmayan ve kötüye kullanılmış bulunmayan hiçbir şey yoktur. Sevgi bile bir adam öldürme aracı olarak kullanılabilir, barışseverlik de saldırgan bir savaşın silâhlarından biri olabilir. Diğer taraftan bütün uluslararası düşmanlık ve saldırganlıklardan akılcılığın değil, akıldışıcılığın sorumlu olduğu açıktır. Gerek Haçlı Seferleri'nden önce, gerekse sonra maalesef pek çok dinsel amaçlı saldırı savaşları olmuştur, ama "bilimsel" bir amaçla girişilmiş, bilim adamlarınca körüklenmiş bir savaş bilmiyorum).

Dikkat edilmiş olsa gerektir ki, aktarılan satırlarda MacMurray takdir ettiği şeyin, "kendi belli araştırıma alanları içindeki bilim" olduğunu belirtiyor. Ben bu ısrarın özellikle değerli olduğuna inanıyorum. Çünkü bugünlerde, özellikle Jeans ve Eddington'un mistikliklerine ilişkin olarak, modern bilimin 19. Yüzyıl biliminden daha alçakgönüllü olduğunu, çünkü evrenin gizlerini itiraf ettiğini duyar olduk. Ne var ki, ben bu kanının tümüyle yanlış yolda olduğu inancındayım. Örneğin, Danvin ve Faraday da doğrulukları herkes kadar alçakgönüllü olarak aramışlardır ve ben onların adları geçen iki büyük çağdaş astronomdan daha alçakgönüllü olduklarından kuşku duymuyorum. Çünkü, her ne kadar bunlar "kendi belli araştırma alanları"nda büyük olsalar da, etkenliklerini felsefî mistiklik alanına uzatmakla alçakgönüllülüklerini gösterdiklerine inanmıyorum.[27] Ne var ki, daha genel konuşulursa, bilim adamlarının gittikçe daha alçakgönüllüleştikleri doğru olabilir, çünkü bilim geniş çapta sınama ve yanılma yoluyla ilerler ve genel olarak bilgimiz

ne kadar geniş olursa, ne kadar çok şeyi bilmediğimizi o kadar açık olarak anlarız. (Bilim ruhu Sokrates'in ruhudur).[28]

Her ne kadar akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki çatışmanın daha çok ahlâksal yönüyle ilgileniyorsam da, sorunun daha "felsefî" bir yönüne de değinmem gerektiğini düşünüyorum; ama burada, sorunun bu yönünü ikinci derecede önemli saydığımı açıkça belirtmek isterim. Düşündüğüm şey, eleştirici akılcının akıldışıcıyı başka bir yoldan da mağlûp edebileceğidir. O, dünyanın derin gizlerine saygı duymakla ve (yalnızca yüzeyde kalan bilim adamının tersine) onları anlamakla övünen akıldışıcının, aslında ne bu gizlere saygı duyduğunu ne de onları anladığını, olsa olsa ucuz akla yaklaştırmalar ile oyalandığını öne sürebilir. Çünkü mithos akıldışı olanı akla yakın duruma getirmek çabası değilse nedir? Ve kim gizlere daha çok saygı göstermektedir; hayatım onları adım adım çözmeye adayarak her zaman gerçeklere boyun eğmeye hazır olan ve her zaman en büyük basanlarının bile kendinden sonra geleceklere birer basamak taşı olmaktan ibaret kalacağını bilen bilim adamı mı, yoksa hiçbir sınavdan çekinmesi gerekmediği için istediğini söyleyebilecek olan mistik mi? Ne var ki, bu kuşkulu özgürlüğe rağmen mistikler hep aynı şeyleri yineler dururlar. (Bu, her zaman yitirilmiş olan kabile cennetinin mithosudur, uygarlık yükünü taşımaya karşı yapılan bir itirazdır.[29] Mistik şair Franz Kafka'nın umutsuzluk içinde yazdığı gibi,[30] bütün mistikler "kavranılamaz olanın kavranılamaz olduğunu anlatmak çabasını sürdürmüşlerdir, oysa bunu zaten biliyorduk." Ve akıldışıcı yalnız akılla kavranılamaz olanı kavranabilir kılmaya kalkışmakla kalmaz, aynı zamanda sorunu baştan yanlış tarafından tutmuştur. Çünkü akılcı yöntemlerle kavranılamayacak olan soyut evrenseller değil, belli somut ve tek tek bireylerdir. Bilim, örneğin genel bir yer yüzeyi biçimini ya da insan tipini betimleyebilir, ama belli bir yüzey parçasının ya da belli bir bireyin bütün niteliklerini tüketemez. Evrensl olan, tipik olan yalnız bilimin alanına girmekle kalmaz, aynı zamanda, bilimsel soyutlama süresi sonucunda ortaya çıktığından, geniş çapta bilimsel etkenliğin ürünüdür de. Ama bir tek birey ve onun bir tek olan deneyimleri ve başka bireylerle ilişkileri hiçbir zaman tam olarak akılla kavranılır kılınamaz.[31] Ve insanlararası ilişkileri önemli kılan etkenlerin de, tam bu akıldışı bir tek bireylik alanı içinde oldukları anlaşılıyor. Örneğin, birçok insan, hayatları ve kendileri açısından hiçbir anlamda bir tek olmayıp da her bakımdan bir sınıf insanın tipik kişilik ve davranışlarının temsilcileri olsalardı, yani o sınıftaki bütün insanların davranış ve sınamalarını yineleseIerdi, hayatlarını yaşamaya değer kılan öğelerden birçoğunun ortadan kalkacağına inanırlar. Hayatlarımızı, bu anlamda yaşanmaya değer kılan, duygu ve izlenimlerimizin bir tekliğidir, bir manzaranın, bir güneş batışının, bir yüzeydeki ifadenin verdiği biricik izlenimdir. Ne var ki, Platon'un zamanından beri mistikliğin belirleyici niteliği, bu bir tek bireyin ve bir tek bireylerle olan ilişkilerimizin getirdiği akıldışılık duygusunu başka bir alana, yani aslında bilimin alanına giren soyut evrenseller alanına aktarmasıdır. Mistik-

liğin aktarmak istediği şeyin bu duygu olduğu kuşkusuzdur. Mistikliğin terminolojisinin, mistik birleşmenin, mistik güzellik sezgisinin, mistik aşkın hep bireyler arasındaki ilişkiler alanından, özellikle cinsel aşk yaşantısından alınma oldukları iyi bilinmektedir. Bu duygunun mistiktik tarafından soyut evrensellere, özlere Biçim ya da İdealara aktarıldığı da kuşkusuzdur. Bu mistik tavrın temelinde, yine ataerkil bir evin koruyuculuğuna dönme ve onun sınırlarını evrenin sınırları sayma isteği, kavmin yitik birliğine erişme özlemi vardır. "Dünyanın sınırlı bir bütün olduğu duygusu mistik bir duygudur," diyor Wittgenstein.[32] Ne var ki, bu bütüncü ve evrensel akıldışıcılık yersizdir. "Evren", "bütünlük" ve "doğa", bütün bunlar soyutlamalar ve aklımızın ürünleridir. (Mistik felsefeciyle akla uygunlaştırma çabasına girişmeyen, soyutlamalar kullanmayan, tasarım gücü ile somut bireyler ve bir tek duygular yaratan sanatçı arasındaki ayrım budur). Özet olarak, akıldışıcılık, akıldışı olanı akla uygunlaştırmaya çalışmakta ve aynı zamanda gizi yanlış yerde aramaktadır; böyle yapmasının nedeni, her bireyin kendi başına değerli olduğunu kabûl edecek olanların karşısına çıkacak güç ve eylemsel sorunlara göğüs gerecek cesareti kendinde bulamamasından dolayı kolektif olanı,[33] seçkinler birliğini düşlemesidir.

Bana öyle geliyor ki, bilim ile din arasında 19. Yüzyıl'da ortaya çıkmış olan çatışmalar bugün aşılmıştır[34]. "Eleştirici olmayan" bir akılcılık tutarsız olduğuna göre, sorun bilgi ile iman arasında bir seçme yapmak değil, olsa olsa iki ayrı iman arasında bir seçme yapmak sorunudur. Ortaya çıkan yeni sorun şudur: Bu imanlardan hangisi doğru olan, hangisi yanlış olan imandır? Göstermeye çalıştım ki, karşımızdaki seçim, akla ve insan bireylerine iman etme ile insanı bir kolektife bağlayan mistik yetilere iman etme arasındaki bir seçimdir; ve bu seçim, aynı zamanda insanların birliğini kabûl eden bir tutumla onları dost ve düşman, köle ve efendi olarak ikiye ayıran bir tutum arasında da bir seçme yapmak demektir.

"Akılcılık" ve "akıldışıcılık" terimlerini açıklamak, aynı zamanda akılcılık tarafını tutmama yol açan nedenleri ye günümüzde pek moda olan akıldışı ve mistik düşünceciliği niçin çağımızın gizli bir düşünsel hastalığı saydığımı anlatmak için gerektiği kadar söz edildi. Bu, çok ciddîye alınması gerekmeyen, kökleri çok derinde olmayan, bir hastalıktır. (Bilim adamları, pek az istisnayla, bundan özellikle arınmışlardır). Ne var ki, yüzeyselliğine karşın, toplumsal ve siyasal düşünce alanındaki etkilerinden ötürü tehlikeli bir hastalıktır.

V

Bu tehlikeyi göstermek için zamanımızın en ünlü ve geniş etki yapmış akıldışıcı otoritelerinden ikisini kısaca eleştireceğim. Bunların ilki, matematik alanındaki çalışmaları ve çağdaş akılcı felsefecilerin en büyüğü olan Bertrand Russell ile işbirliği yapmış olması[35] kendisine ün kazandırmış olan A. N. Whitehead'dır. Whi-

tehead da kendini akılcı bir felsefeci saymaktadır; ne var ki, Whitehead'ın çok şey borçlu olduğu Hegel de kendini öyle sayardı; gerçekten de Whitehead, Hegel'e (ve Aristoteles'e) ne kadar çok şey borçlu olduğunun farkında olan ender yeni-Hegelcilerden biridir[36]. Hiç kuşkusuz, Kant'ın ateşli itirazlarına rağmen, usavurmalara karşı soylu bir hoşgörü gösteren muhteşem metafizik sistemler kurabilecek cesareti kendisinde bulmasını Hegel'e borçludur.

Önce Whitehead'ın *Process and Reality* (*Oluşum ve Gerçeklik*) adlı yapıtında öne sürdüğü ender akılcı usavurmalardan birini, (adına "akılcılık" dediği) kurgucu felsefe yöntemini savunmak üzere öne sürdüğü usavurmayı ele alalım. "Kurgucu felsefeye karşı öne sürülen bir itiraz," demektedir,[37] "onun fazla hırslı olduğudur. Belli bilimlerin alanları içinde yapılan ilerlemelerin akılcılık yöntemine dayandığı itiraf edilmektedir. Ne var ki, bu başarının şeylerin genel doğasını dile getirmek amacını güden fazlaca hırslı sistemlerin kurulmasına cesaret vermemesi gerektiği öne sürülmektedir. Bu eleştiriyi haklı çıkarmak için öne sürülen kanıtlardan biri de, başarısızlıktır; Avrupa düşüncesinin terkedilmiş ve çözülememiş metafizik sorunlarıyla kirletilmiş olduğu ileri sürülmektedir... (Ama) *aynı başarı ölçüsü bilimin de başarısız olduğunu öne sürmeyi gerektirirdi.* 17. Yüzyıl'ın Descartesçı felsefesine bağlı kalmadığımız gibi, fiziğine de bağlı kalmıyoruz. Asıl başarı ölçüsü ereksellik değil, ilerlemedir." Şimdi bu kendi başına pekâlâ akılcı ve hatta inandırıcı bir usavurmadır; ama acaba geçerli midir? Ona karşı yöneltilen itiraz, besbelli fiziğin ilerlemesine karşılık, metafiziğin ilerlememesidir. Fizikte ilerlemenin belli bir "asıl başarı ölçüsü" vardır; deneyimlerin, uygulamanın ölçüsüdür bu. Modern fiziğin niçin 17. Yüzyıl fiziğinden daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Modern fizik eski sistemleri büsbütün çaresiz bırakan birçok sınamalardan başarıyla çıkmaktadır. Ve kurgucu metafizik sistemlerine yönetilen besbelli eleştiri öne sürdükleri ilerlemenin de, kendileri kadar sanal (hayâlî) olduğudur. Bu eleştiri, pek eskidir; Bacon, Hume ve Kant'a dek geri gider. Örneğin, Kant'ın *Protegomena*'sında[38] metafiziğin iddia ettiği ilerlemeler hakkında şu satırları okuyoruz: "Hiç kuşkusuz benim gibi bu bilimin, bu konuda yayınlanmış olan pek çok güzel şeye rağmen; bir parmak boyu bir ilerleme yaptığını görememiş olanlar vardır. İtiraf edilmelidir ki, bir tanımı keskinleştirmek ya da topal bir kanıta yeni koltuk değnekleri vermek ve böylece karmakarışık metafizik torbasına yeni bir yama vurmak ya da yeni bir biçime sokmak yolunda çabalara rastlayabiliriz; fakat dünyanın gereksediği bu değildir. Metafizik iddialarından bıktık usandık. Diyalektik oyunları... doğruluklardan ayırmamızı sağlayacak kesin ölçütler istiyoruz." Whitehead herhâlde bu klâsik ve besbelli eleştirinin farkındadır; aktarılan son satırlardan hemen sonra, "Ama 16. Yüzyıl'dan kalma olan ve son ifadesini Sir Francis Bacon'da bulan ana eleştiri felsefî kurguculuğun işe varamamasıdır" demesinden de bunu hatırladığı anlaşılıyor. Bacon'un itiraz ettiği, felsefenin deneysel ve eylemsel açıdan işe yaramaması olduğuna göre, öyle anlaşılıyor ki, Whitehead bunu söylerken bizim değindiğimiz noktayı düşün-

mektedir. Ama gerisini getirmiyor. Bu pratik işe yaramazlığın kurgusal felsefenin de, bilim gibi, yaptığı ilerleme dolayısıyla haklı çıktığı yolundaki iddiasını çürüttüğünü öne süren besbelli itiraza cevap vermiyor. Bunun yerine bambaşka bir soruna, yani iyi bilinen bir gerçek olan "kendi içinde özerk, kaba olgusal gerçeklikler olmadığı" ve her bilimin, gerçekleri genellemek, yorumlamak zorunda bulunduğu için düşünceye başvurması gerektiği sorununa geçmekle yetiniyor ve metafizik sistemleri savunmasını bu gerçeğe dayandırıyor: "Buna göre, anlık kaba gerçeklerin anlaşılması, onların metafizik açısından yorumlanmasını gerektirir." Şimdi bu böyle olabilir, olmayabilir de. Ne var ki, herhâlde ilk ele aldığından çok farklı bir usavurmadır. "Asıl ölçü... ilerlemedir", bilimde olduğu kadar felsefede de: Whitehead başta böyle diyordu. Ama Kant'ın besbelli itirazına bir cevap verilmemektedir. Bunun yerine, Whitehead'ın usavurmaları, bir kere evrensellik ve genellik yörüngesine oturunca, dolanıp Platoncu kolektivist ahlâk kuramı gibi sorunlara varmaktadır:[39] "Görüş açısının ahlâksallığı zorunlu olarak görüş açısının genelliğiyle birlikte yürür. Bireysel çıkar ile genel iyilik arasındaki karşıtlık, ancak bireyin çıkarı genel iyilikle çakışır duruma getirilerek ortadan kaldırılabilir..."

Şimdi bu akılcı bir usavurma örneğiydi. Oysa, Whitehead'da akılcı usavurma örnekleri gerçekten de enderdir. Whitehead, Kant'ın kurgusal felsefenin işlevinin topal kanıtlara koltuk değnekleri sağlamaktan ibaret olduğu yolundaki eleştirmesinden nasıl kaçınılacağını Hegel'den öğrenmiştir. Bu Hegelci yöntem pek basittir. Kanıt ve usavurmalardan büsbütün kaçındığımız sürece koltuk değneklerine gereksinme duymayız. Hegelci felsefe usavurmalar öne sürmez; fetva verir. İtiraf edilmelidir ki, Hegel'in aksine, Whitehead sonul doğruluğu öne sürmek iddiasında değildir. Felsefesini tartışılamaz bir dogma olarak öne sürmek anlamında dogmacı bir felsefeci değildir; o hatta felsefesinin kusurlu yerleri olduğunda ısrar etmektedir. Ne var ki, bütün yeni-Hegelci felsefeciler gibi felsefesini usavurmalar öne sürmeksizin ortaya koymak gibi dogmacı bir yöntemi benimsemektedir. Onu kabûl ederiz veya etmeyiz. Ama üzerinde tartışamayız. (Gerçekten de "kaba gerçekler" vardır karşımızda, Bacon anlamında kaba deneyim gerçekleri değil, bir düşünürün metafizik esinlenmesinin kaba gerçekleri). Bu "ister kabûl et, ister etme" yöntemini örneklemek için *Oluşum ve Gerçeklik*'ten (*Process and Reality*) ancak bir bölüm aktaracağım; ama okuyucularıma önceden haber vereyim ki, her ne kadar ben bu bölümü hakşinaslığa uygun olarak seçmeye çalıştımsa da, onların kitabın tümünü okumadan bir yargıya varmamaları gerekir.

Kitabın "Son Yorumlar" adını taşıyan son bölümü iki başlıktan ibarettir: "İdeal Karşıtlar" (ki burada, örneğin Platon sisteminin iyi bilinen bir parçası olan ve bizim "Değişme ve Durulma" adı altında ele aldığımız "Akış ve Kalıcılık" gibi konular da geçmektedir) ve "Tanrı ve Evren". Ben aktardığım bölümü, son başlıktan alıyorum. Bu bölüme şu iki cümle ile girilmektedir: "Sonul özet ancak, görünürdeki iç-çelişiklikleri varlığın farklı kategorilerini ihmâl etmeye dayandıran, birtakım karşı savlıklar

hâlinde dile getirilebilir. Her karşısavlıkta karşıtlığı uyuşmazlığa çeviren bir anlam kayması olmaktadır." Giriş budur. Bizi "görünürdeki bir çelişki"ye hazırlamakta ve bunun "bir ihmâle dayandığı"nı öne sürmektedir. İnsana bu ihmâli yapmamakla karşıtlıktan kurtulabilecekmişiz gibi geliyor. Ama bunun nasıl gerçekleşeceği, ya da yazarın bunları söylerken kesin olarak ne düşündüğünü öğrenemiyoruz. Bunu kabûl etmek veya etmemekten başka seçeneğimiz yok. Şimdi ilân edilen ve yine hiçbir usavurmaya başvurulmaksızın ortaya atılan, karşısavlılıklardan, ya da "görünürdeki çelişkiler"den ilkini aktarıyorum: "Tanrı'nın kalıcı ve Evrenin akıcı olduğunu söylemek ne kadar doğru ise, Tanrı'nın akıcı, Evrenin kalıcı olduğunu söylemek de o kadar doğrudur. Tanrı'nın bir ve Evrenin çok olduğunu söylemek kadar, Evrenin bir ve Tanrı'nın çok olduğunu söylemek de doğrudur."[40] Şimdi ben bu Yunan felsefesi yankılarını eleştirecek değilim; gerçekten de bunlardan birinin "öteki kadar" doğru olduğunu kabûl edebiliriz. Ne var ki, bize bir "görünürde çelişki" vaadedilmişti ve ben burada bir iç-çelişkinin nerede ortaya çıktığını anlamak isterim. Çünkü ben, "görünürdeki bir çelişme"nin bile ortaya çıkışını göremiyorum. Bir iç-çelişki, örneğin "Platon bugün mutludur ve Platon bugün mutlu değildir" önermesinin, ya da bu mantıksal biçimdeki (yani, bu cümlede "Platon yerine herhangi bir özel isim, "mutludur" yerine de herhangi başka bir yüklem koymakla elde edilen) bütün cümlelerin dile getirdiği şey olurdu. Ne var ki, şu cümlenin bir iç-çelişki dile getirmediği açıktır: "Platon'un bugün mutlu olduğunu söylemek kadar, Platon'un bugün mutsuz olduğunu öne sürmek de doğrudur." (Çünkü Platon, hayatta olmadığına göre, bu önermelerden her biri gerçekten de öteki kadar doğrudur). Aynı ya da benzer biçimdeki cümleler, yanlış olsalar bile, iç-çelişkili sayılamaz. Bunları sırf sorunun salt mantıksal yönünü, "görünürdeki çelişkiler"i niçin anlayamadığımı belirtmek için söyledim. Kitabın tümü hakkındaki izlenimim de buna benziyor. Yazarının kitabı yazmakla ne demek istemiş olduğunu anlamıyorum. Bunun suçunun onda değil de, bende olması çok muhtemel. Ben, seçkinlerin arasında değilim; herhâlde birçokları da benim durumumdadırlar. Kitabın yönteminin akıldışıcı olduğunu da, tam bundan dolayı öne sürüyorum. İnsanları iki bölüme, küçük bir seçkinler grubuna ve geniş bir yitikler çoğunluğuna ayırmaktadır. Ama her ne kadar yitikler arasında olsam da, ancak yeni-Hegelciliğin, Kant'ın pek canlı olarak betimlediği yamalı bohçanın yeni birkaç yama eklenmiş biçimine benzemediğini öne sürebilirim; o artık, olsa olsa eski bohçadan koparılmış birkaç eski yamanın meydana getirdiği bir öbeğe benzemektedir.

Şimdi Whitehead'ın kendi "asıl ölçüsü"ne uyup uymadığı, sisteminin Kant'ın tıkanıklıklarından yakındığı metafizik sistemlerine göre bir ilerleme gösterip göstermediği konusunda bir yargıya varmayı, Whitehead'ın kitabını dikkatle inceleyecek olanlara bırakıyorum; tabiî böyle bir ilerlemeyi ölçebilecek bir ölçek bulabilirlerse. Ve bu düşüncelere, Kant'ın metafizik hakkındaki şu sözleriyle son vermenin ne kadar yerinde olduğu hakkında bir yargıya varmayı da, bu incelemeyi yapacak olanlara bırakıyorum:[41] "Genel olarak metafizik hakkında ve metafiziğin

değeri üzerine, buraya kadar söylediklerim konusunda ifadelerimin şurada burada yeterince temkinli ve tedbirli olmamış olabileceğini itiraf ederim. Ne var ki, bugünlerde moda olan bilgelik dolu kitapların şişirilmiş kendini beğenmişliklerine ancak iğrenti, hatta nefrete benzer bir şeyle bakabildiğimi de gizlemek istemiyorum. Çünkü iyice inandım ki, tutulmuş olan yol yanlıştır; kabûl edilmiş olan yöntemler ancak çılgınlıkların ve saçmalıkların sonsuzca artmasına yol açabilir ve bütün bu yalancı başarıların büsbütün ortadan kalkması bile kâhrolasıca verimliliğiyle bu uydurma bilim kadar zararlı olamaz."

Çağdaş akıldışıcılığın burada ele almak niyetinde olduğum ikinci örneği, A. J. Toynbee'nin *A Study of History* (*Bir Tarih İncelemesi*) adlı yapıtıdır. Açıkça belirtmek isterim ki, bunu pek ilginç ve olağanüstü bir kitap sayıyorum ve onu bildiğim bütün öteki çağdaş akıldışıcı ve tarihsici yapıtlardan üstün olduğu için seçtim. Ben, Toynbee'nin tarihçi olarak değeri konusunda yargıya varmaya yetkili değilim. Ne var ki, öbür çağdaş akıldışıcı ve tarihsici felsefecilerin aksine, onun söyleyecek pek çok harekete getirici ve coşturucu sözü vardır; hiç değilse ben, onu böyle buldum ve ondan birçok değerli fikir aldım. Onu kendi tarihsel araştırma alanında akıldışıcı olmakla suçlamıyorum. Çünkü, belli bir tarihsel yorumun lehinde veya aleyhinde karar vermeye imkân verecek belgeleri karşılaştırmak söz konusu olduğu zaman, duraksamaksızın temelde akılcı olan bir usavurma yöntemi kullanmaktadır. Örneğin, İncil'in tarihsel bölümlerinin tarihsel belge olmak bakımından gerçekliklerini konu alan karşılaştırmalı araştırmasını ve vardığı olumsuz sonuçları düşünüyorum;[42] her ne kadar öne sürdüğü kanıtlar konusunda bir yargıya varamazsam da, kullandığı yöntemin akılcılığı su götürmez ve bu özellikle beğenilmeye değer bir durumdur, çünkü Toynbee'nin Hıristiyan Ortodoksluğuna duyduğu genel yakınlık, onun böyle, en azından Ortodoks olmayan[43] sonuçlara varmasını güçleştirebilirdi. Aynı zamanda yapıtında dile getirdiği siyasal eğilimlerin pek çoğuna ve özellikle modern ulusçuluğa ve onunla ilişkili olan kabileci ve "eskici" yani kültür açısından gerici eğilimlere yönelttiği saldırıya da katılıyorum.

Bütün bunlara rağmen, akıldışıcılıkla suçlamak üzere Toynbee'nin yüce tarihsici yapıtını seçip ayırmamın nedeni, bu zehrin tehlikesini ancak bu kadar üstün bir yapıtta gördüğümüz zaman kavrayabilmemizdir.

Toynbee'nin akıldışıcılığı olarak betimlemek zorunda olduğum şey, kendini türlü biçimlerde göstermektedir. Bunlardan biri, zamanımızın yaygın ve tehlikeli bir modasına uymasıdır. Usavurmaları, hiç olmazsa sınamalık olarak, görünürdeki anlamlarıyla kabûl edip onları ciddîye alacak yerde, onları daha derin, akıldışı dürtüler dile getiren anlatımlar saymak modasını kastediyorum. Bu, son bölümde eleştirilen, toplum-çözümleyiciliğinin yöntemidir; önce usavurmanın kendisinin geçerli olup olmadığını araştıracak yerde, hemen bilinçaltı dürtüleri ve düşünürün toplumsal çevresindeki belirleyicileri aramak tutumudur.

Önceki iki bölümde göstermeye çalıştığım gibi, bu tutum bir dereceye kadar haklı çıkarılabilir; bu, özellikle usavurmalar öne sürmeyen ya da usavurmaları besbelli incelenmeye değmeyecek olan bir yazar söz konusu olduğu zaman böyledir. Ama usavurmaları ciddîye almak yönünde hiçbir çaba gösterilmezse o zaman akıldışıcılık suçlamamızın haklı olacağını sanıyorum; hatta bu tutuma karşı aynı tavrı takınarak cevap vermekte bile haklı olabiliriz. Buna göre sanıyorum ki, Toynbee'nin usavurmaları ciddîye almayı ihmâl etmesinin, akıldan ve toplum sorunlarımızın akılcı yöntemlerle çözülebileceğinden umudunu kesmiş olmasını dinsel bir mistikliğe sığınarak açığa vuran 20. Yüzyıl düşünceciliğini temsil ettiğini öne süren toplum-çözümlemeci bir teşhise varmaya pekâlâ hakkımız vardır.[44]

Toynbee'nin bu ciddî usavurmaları ciddîye almama tutumuna bir örnek olarak, Marx hakkındaki incelemesini ele alıyorum. Bu seçimi yapmamın nedenleri şunlardır: Bir kez, bu gerek benim, gerekse bu kitabın okuyucularının âşina oldukları bir konudur. Sonra uygulamaya yönelik yönlerinin pek çoğunda Toynbee'nin fikrine katıldığım bir konudur. Onun, Marx'ın tarihsel ve siyasal etkileri konusunda vardığı ana yargılar, benim daha sıradan yöntemlerle vardığım yargılara epeyce benzemektedir; ve gerçekten de incelenmesi yazarın büyük tarihsel sezgisini gösteren konulardan biri de budur. Bundan dolayı Toynbee, karşısında Marx'ın akılcılığını savunursam, Marx'ın savunuculuğunu yaptığımdan kuşkulanılmaz. Çünkü, Toynbee'nin fikrine katılmadığım nokta budur: O, Marx'ı (herkesi olduğu gibi) akılcı, öğretilerini savunmak için usavurmalar öne süren bir düşünür olarak ele almamaktadır. Gerçekten de, Marx ve kuramları hakkındaki incelemesi, Toynbee'nin yapıtının verdiği genel izlenime, usavurmaların önemsiz bir söyleme biçimi oldukları ve insanlık tarihinin bir duygulanımlar, tutkular, dinler, akıldışı felsefeler ve belki sanat ve edebiyat tarihi olduğu, ama insan akılcılığının ve biliminin tarihiyle hiçbir ilgisi olmadığı yolundaki izlenime bir örnektir. (Galileo ve Pasteur, Harvey ve Newton gibi isimler, Toynbee'nin uygarlıklarının hayat-devreleri hakkındaki tarihsici yapıtının ilk altı cildinde[45] yer almamaktadır).

Toynbee'nin ve benim, Marx hakkındaki genel görüşlerimizin benzer taraflarına gelince, okuyucuya seçkin insanlarla seçkin sınıf arasında birinci bölümde yaptığım benzetmeyi hatırlatmak isterim; başka yerlerde de sık sık Marx'ın tarihsel gerekircilik öğretilerine, özellikle de toplumsal devrimin kaçınılmazlığı yolundaki öğretisine eleştirici bir dille değindim. Bu fikirler, Toynbee'nin her zamanki söyleyiş parlaklığı ile birleştirilmektedir: "Marksçılığın... açıkça Yahudilikten gelen esini," demektedir,[46] "bizzat Tanrı'nın buyruğu olduğu için önüne geçilemez olan ve görevi Proleterler ile Baştaki Azınlığın yerlerini değiştirerek Seçilmiş Halkı bir hamlede bu Dünya Cennetindeki en alçak yerden en yüksek yere götürecek olan şiddete dayanan devrimin apokaliptik bir âyân oluşudur. Marx, Tevrat'ın tüm güçlü tanrısı Yahova yerine, 'Tarihsel Gerekircilik' tanrıçasını koymuştur, Yahudilik yerine de çağdaş Batı âleminin iç proleterlerini; Mesihçi Krallığı ise Proletaryanın

Diktatörlüğü olarak tasarlamıştır. Ne var ki, bu tebdil kıyafet altından geleneksel Yahudi apokaliptiğinin belirgin nitelikleri kendilerini göstermektedir ve felsefeci-empresaryomuzun çağdaş Batılı kılığı içinde takdim ettiği şey, aslında ruhban sınıfının ortaya çıkmasından önceki Makkabiler Yahudiliğidir." Şimdi bu zekice dile getirilmiş satırlarda eğer ilginç bir benzetmeden ileri bir şey olmak niyetiyle yazılmamışlarsa, katılmadığım pek az düşünce vardır. Ne var ki, Marksçılık konusunda ciddî bir inceleme –ya da bunun bir bölümü– olmak niyetiyle yazılmışlarsa, itiraz etmek zorundayım; ne de olsa Marx, *Kapital*'i yazmıştır; *bırakınız yapsınlar* kapitalizmini incelemiştir ve her ne kadar bugün aşılmış olsalar da, toplum bilimlerine ciddî ve pek önemli katkılarda bulunmuştur. Oysa, Toynbee'nin yazdıkları gerçekten de ciddî bir inceleme olmak iddiasındadır; o benzetme ve teşbihlerinin gerçekten de Marx'ı ciddî bir biçimde anlamaya yardımcı olacaklarına inanmaktadır; çünkü, içinde bu satırların geçtiği bölüme koyduğu bir ekte (ki ben bu bölümün ancak önemli bir kısmım aktardım) "Marksçılık, Sosyalizm ve Hıristiyanlık" başlığı altında,[47] "Marksçı Felsefenin bu türlü anlatılması"na karşı öne sürülebileceğim düşündüğü itirazları ele almaktadır. Hiç kuşkusuz bu ekin kendisi de Marksçılık konusunda ciddî bir inceleme olmak niyetiyle yazılmıştır, birinci paragrafının "Marksçılığı savunanlar belki itiraz ederek..." diye, ikinci paragrafının ise, "Bu hatlar üzerinde geliştirilmiş bir Marksçılık itirazına cevap vermeye çalışırken..." diye başlamasından da bu anlaşılmaktadır. Ne var ki, bu incelemeye daha yakından bakacak olursak, Marksçılığın akılcı usavurma ve iddialarından hiçbirinin incelenmek şöyle dursun, söz konusu bile edilmediğini görürüz. Marx'ın kuramları hakkında, onların doğru mu, yanlış mı oldukları sorunuyla ilgili bir tek söz bile işitmiyoruz. Ekte öne sürülen tek başka sorun yine tarihsel kaynaklıdır; çünkü Toynbee'nin tasarladığı Marksçı hasmı, aklı başında her Marksçının yapacağı gibi, Marx'ın iddiasının eski bir fikri, yani sosyalizmi, yeni bir temele, yani akılcı ve bilimsel bir temele dayandırmak olduğunu öne sürerek itiraz etmemektedir; bunun yerine şöyle demektedir: Toynbee'nin sözlerini aktarıyorum) "Marksçı felsefeyi böyle kısa bir biçimde anlatırken onda bir Hıristiyan, bir Yahudi ve bir Hegelci yön ayırdık, ama Marx'ın söylediklerinin en belirleyici bölümünden söz etmedik... Sosyalizm, diyecektir, Marksçı hayat tarzının özüdür; *bu Marksçı sistemin Hıristiyan, Hegelci, Yahudi ya da başka herhangi bir Marx-öncesi kaynağa indirgenemeyecek olan orijinal bir yönüdür.*" Toynbee'nin bir Marksçıya söylettiği sözler bunlardır, her ne kadar herhangi bir Marksçının, yalnız Manifesto'yu okumuş olsa bile, Marx'ın kendisinin ta 1847'de, sosyalizmin yedi sekiz "Marx-öncesi" kaynağını ayırdığım, bunlar arasında "Klerikal",ya da "Hıristiyan dediği kaynağı da saydığını ve hiçbir zaman sosyalizmi keşfetmiş olduğunu hayâline bile getirmediğini, ancak ona akılcı bir yan katmış olduğunu ya da Engels'in dediği gibi sosyalizmi bir Ütopya olmaktan kurtarıp bir bilim hâline getirdiğini öne sürdüğünü bilmesi gerekeceği hâlde.[48] Ama, Toynbee bütün bunları görmezlikten geliyor. "Bu gibi hatlar üzerinde geliştirilmiş bir Marksçı itirazına cevap vermeye çalışırken," diyor, "sos-

yalizmin temsil ettiği insancıllığını ve yapıcılığını, bunun yanında Marksçı 'ideoloji'deki yerinin önemini itiraf edeceğiz, ama *Marksçıların sosyalizmin Marx'ın kendi buluşu olduğu yolundaki iddialarını kabûl edemeyeceğiz.* Kendi payımıza Marksçılığın adı bile duyulmazdan önce öğretildiği kadar da uygulanan bir Hıristiyan sosyalizmi olduğuna işaret etmek zorunda kalacağız; ve saldırıya geçmek sırası bize gelince, Marksçı sosyalizmin Hıristiyan geleneğinden türemiş olduğunu öne süreceğiz..." Şimdi ben bu türemeyi hiç de inkâr etmeyeceğim; her Marksçının da onu inancından en küçük bir fedakârlık yapmadan kabûl edebileceği ortadadır; çünkü Marksçı inanç, Marx'ın insancıl ve yapıcı bir ideali bulmuş olduğunu değil, sosyalizmin geleceğini ve nasıl gerçekleşeceğini, salt akılcı yöntemlerle göstermiş olan bir bilim adamı olduğunu öne sürer. Şimdi soruyorum: Toynbee'nin Marksçılığı akılcı iddialarıyla hiçbir ilgisi olmayan bir yönde ele alması nasıl açıklanabilir? Aklıma gelen tek açıklama, Marksçılığın akılcılık iddialarının Toynbee'nin gözünde hiçbir önemi olmamasıdır. O, ancak Marksçılığın bir din olarak nasıl ortaya çıktığı sorusuyla ilgilenmektedir. Şimdi ben, Marksçılığın dinsel niteliğini inkâr edecek değilim. Ne var ki, felsefeleri ve dinleri yalnız tarihsel kaynakları ve ortaya çıktıkları çevre açısından ele alan ve geçen bölümde (tarihsicilikten farklı olarak) *tarihçilik* olarak nitelediğimiz tutum, en azından çok tektaraflıdır; bu yöntemin nasıl akıldışıcılığa yol açabileceğini, Toynbee'nin insan hayatının bizim burada akılcı adını verdiğimiz yönünü hor görmesi değilse, ihmâl etmesi de göstermektedir.

Marx'ın etkisini değerlendirirken, Toynbee, "tarihin vereceği yargı, Karl Marx'ın tek olumlu başarısının Hıristiyan toplum bilincini uyandırmış olması olduğu yolunda tecelli edebilir" demektedir.[49] Benim bu iddiaya karşı söyleyecek sözüm yok; belki de okuyucu benim de Marx'ın Hıristiyan ahlâkı üzerindeki etkisi üzerinde ısrarla durduğumu hatırlayacaktır.[50] Sonul bir değerlendirme için, Toynbee'nin sömürülenlerin sömürücülerin maiyetlerini bekleyecek yerde kendilerini kurtarmaları gerektiğini öne süren yüce ahlâksal düşünceye yeteri kadar önem vermediği kanısındayım, ama bu, tabiî, olsa olsa bir görüş ayrılığıdır ve Toynbee'nin, pek yerinde saydığım, kendi yargısına varmak hakkına karşı çıkmayı aklımdan bile geçirmem. Ne var ki, "tarihin vereceği yargı... yolunda tecelli edebilir" sözlerine ve bunların içinde gizli olan tarihsici ahlâk kuramına ve hatta ahlâksal fütürizme dikkati çekmek isterim.[51] Çünkü ben, bu tür konularda kendi payımıza yargılara varmaktan kaçınamayacağımızı ve kaçınmamamız gerektiğini, biz bir yargıya varamazsak, tarihin de varamayacağını öne sürüyorum.

Toynbee'nin Marx hakkındaki incelemesi üzerine bu kadarı yeter. Daha genel olarak tarihsiciliği ve tarihsel göreciliği sorununa gelince, denebilir ki, o her ne kadar bunu *bütün* düşüncenin tarihsel koşullarca belirlendiğini öne süren genel bir ilke olarak değil de, ancak tarihsel düşünceye uygulanabilen *sınırlı* bir ilke olarak öne sürüyorsa da, bunun pekâlâ farkındadır; çünkü "başlangıç noktası olarak... tüm tarihsel düşüncenin ister istemez düşünürün içinde yaşadığı yer ve zamanın

özel koşullarına bağlı olduğu aksiyomu"nu aldığını açıklıyor.[52] "Bu," diyor, "İnsan Doğasının hiçbir insan dehâsının ayrıcası olamayacağı bir yasasıdır." Tarihsiciliğin bilgi toplum-bilimi ile benzerliği burada oldukça açık olarak ortaya çıkıyor; çünkü, "düşünürün kendi yer ve zamanı" besbelli bilgi toplum-bilimciliğinin betimlediği "toplumsal ortama benzeterek, onun "tarihsel ortamı" olarak betimleyebileceğimiz şeyden ibarettir. Aradaki fark, varsa, Toynbee'nin öne sürdüğü "İnsan Doğası Yasası"nı tarihsel düşünce için geçerli olarak sınırlamasıdır ki, bu da bana biraz garip ve hatta belki farkında olunmaksızın yapılmış bir sınırlama olarak görünüyor; çünkü, "hiçbir insan dehâsının ayrıcası olamayacağı bir İnsan Doğası Yasası"nın bütün düşünce için değil de, yalnız tarihsel düşünce için geçerli olması bana pek olasıymış gibi görünmüyor.

Bu türlü bir tarihsiciliğin ve toplum-bilimsiciliğin içindeki inkâr edilemez, fakat oldukça önemsiz bir nebze doğruluğu geçen bölümde ele aldım ve söylediklerimi burada tekrar etmem gerekmez. Ama eleştiriye gelince, Toynbee'nin cümlesinin, tarihsel düşünceye sınırlanmış olmasından kurtarılırsa, hiç de bir aksiyom olamayacağına, çünkü paradoksal olduğuna işaret etmek yararlı olabilir. (Bu yalancı paradoksunun bir başka biçimi olurdu,[53] çünkü eğer hiçbir insan dehâsı toplumsal ortamının modalarını dile getirmekten kurtulamazsa, bu iddianın kendisinin de yazarın kendi toplumsal ortamının modalarını, yani günümüzün göreci modalarını dile getiriyor olması pekâlâ mümkündür). Bu düşünce yalnız biçimsel-mantıksal açıdan önemli değildir. Çünkü, tarihsiciliğin ya da tarih-çözümleyiciliğinin kendi üzerine de uygulanabileceğini ve bunun gerçekten de bir fikirle, akılcı yönden eleştirildikten sonra, hesaplaşmanın kabûl edilebilir bir yolu olduğunu göstermektedir. Tarihsiciliği akılcı açıdan eleştirmiş olduğuma göre, artık, kendim bir tarihsici teşhis koymayı göze alarak tarihsiciliğin zamanımızın, daha doğrusu zamanımızın toplum bilimlerinin tipik geriliğinin, biraz önlenmiş olmakla birlikte, belirleyici bir niteliği olduğunu öne sürebilirim. Bu bir araya girmecilik, akla uygun kılma ve endüstrisel işbirliği devresine, belki tarihteki her çağdan daha çok toplum sorunlarının çözülmesinde akılcı yöntemlerin etkin olarak uygulanmasını gerektiren bir devreye, gösterilen tipik tepkidir. Bu talepleri tam olarak karşılayamayan bir toplum-bilimi, bundan dolayı bu türlü sorunlara uygulanamaz olduğunu öne sürdüğü karmaşık kuramlar, ortaya koymakla kendisini savunmaya kalkışacaktır. Tarih incelemesine dayanan teşhisini özetleyerek, Toynbee'nin tarihsiciliğinin akıldan umut kesmekten doğmuş olan, geleceğin kehanet edilmesinden olduğu kadar da geçmişe sığınmaktan medet uman[54] mazeretçi bir akıldışıcılık olduğunu öne sürmeye cesaret ediyorum. Eğer herhangi bir şey tarihin ürünü sayılacaksa, tarihsiciliğin de böyle sayılması gerekir.

Toynnbee'nin yapıtının birçok özellikleri bu teşhisi doğrulamaktadır. Bunun bir örneği, öbürdünyacılığın bu dünyanın gidişatını değiştirecek uygulamacı yaklaşıma üstünlüğü üzerinde ısrar etmesidir. Buna göre, örneğin, Hazreti Muhammed'in

"trajik, dünyasal başarısı"ndan sözediyor ve Peygambere bu dünyada harekete geçmek imkânı çıkmış olmasının "ruhunun kazanmayı başaramadığı bir sınav" olduğunu, "bunu kabûl ederken... soylu-şerefli, yüce peygamberlik görevinden vazgeçerek muhteşem bir başarıya erişmiş olan devlet adamının gündelik rolünü kabûllendiğini" söylüyor. (Başka bir deyişle, Hazreti Muhammed, İsa'nın karşı koymuş olduğu bir dürtüye kendini kaptırmıştır). Buna göre, Ignatius Loyola askerlikten azizliğe geçmiş olmakla Toynbee'nin takdirini toplamaktadır.[55] Ne var ki, bu azizin, de başarılı bir devlet adamı olmuş olup olmadığı sorulabilir. (Ama öyle anlaşılıyor ki, iş Cizvitliğe gelince, her şey değişmektedir; bu tür devlet adamlığı yeterince öbür dünyacıdır). Anlaşmazlıklara yol açmamak için, kendimin de azizleri tanıdığımı, bütün değilse bile birçok devlet adamlarından üstün saydığımı açıkça belirtmek isterim, çünkü siyasal başarının benim gözümde de pek önemi yoktur. Bu satırları ancak vardığım, bu çağdaş tarihçi peygamberin tarihsiciliğinin bir kaçış felsefesi olduğunu öne süren tarihsici teşhisi doğrulamak için aktarıyorum.

Toynbee'nin akıl düşmanlığı, başka birçok yerde de kendisini belirgin olarak ortaya koymaktadır. Örneğin, hoşgörünün akılcı yönden tasarlanmasına yönelttiği bir saldırıda, usavurmalar yerine "soyluluk" ve bunun karşısında "aşağılanan" gibi kategorilere başvurmaktadır. Söz konusu satırlar, şiddeten, akılcı temellere dayanarak, yalnızca "olumsuz" bir kaçınmayla öbürdünyacılığın gerçek şiddet düşmanlığı arasındaki farka değinmekte ve bunların "birbirlerine kesinlikle karşısavlılık durumunda olan... anlamların" iki örneği olduğunu sezdirmektedir.[56] Sözünü ettiğim satırlar şunlar: "En aşağılık hâlinde şiddet düşmanlığının uygulanması daha önce bunalasıya uygulanmış olan şiddetten... Kinik bir biçimde umut kesmekten daha yapıcı ve soylu olmayan bir tutumu dile getirebilir. Bu eğitici olmayan şiddet düşmanlığının ünlü bir kötü örneği, 17. Yüzyıl'dan günümüze dek Batı dünyasında uygulanmış olan dinsel hoşgörüdür." Bu saldırıya (Toynbee'nin kendi terminolojisini kullanarak) Batı'nın demokratik dinsel hoşgörüsüne yöneltilen bu ibret verici saldırının akıldan Kinik bir biçimde umut kesmiş olmaktan daha soylu ve yapıcı bir şeyi dile getirip getirmediğini, Batı dünyamızda moda olmuş olan ve ne yazık ki, hâlâ da olmakta devam eden, özellikle Hegel'den günümüze dek bunalasıya uygulanmış olan akıl düşmanlığının kötü ünlü bir örneğinden başka bir şey olup olmadığını sorarak cevap vermekten kendini alıkoymak zor oluyor.

Tabiî, Toynbee'ye yönelttiğim tarihsici saldırı, ciddî bir eleştiri değildir. Bu, ancak kaba bir biçimde cevap vermek, tarihsiciliğe kendi dilinde hitap etmektir. Asıl eleştirim çok farklı yönlerdedir ve eğer tarihsici herzeler karıştırmakla bu ucuz yöntemin daha da göze girmesine yol açarsam gerçekten üzülürüm.

Yanlış anlaşılmak istemem. Dinsel mistikliğe karşı kin duymuyorum (ancak saldırgan bir akıl düşmanı düşüncelliğe kin duyuyorum) ve onu baskı altına almaya kalkışacakların karşısına çıkacakların başında ben olurum. Dinsel hoşgörüsüzlüğü savunan ben değilim. Ama akla, akılcılığa ya da insancıllığa (hümanizme) iman

etmenin de, insan sorunlarına, özellikle uluslararası cinayetlerin denetim altına alınmasına ve barışın kurulmasına katkıda bulunmaya herhangi bir iman kadar hakkı olduğunu öne sürüyorum. "İnsancıl olan," diyor Toynbee,[57] "bilinçli olarak bütün gayretini insan sorunlarını... insanların denetimi altına sokmaya çevirir. Ne var ki, insanlığın birleşmesi, ancak insanlığın da bir bölümü olduğu insanüstü birliğin çatısı altında gerçekleşebilir; Batılı düşünürlerimiz ise, cennete dünyasal temeller üzerine oturmuş koskocaman bir Babil Kulesi yaparak varmayı tasarlamakla, gariplik, hatta saflık etmişlerdir." Doğru anlıyorsam, Toynbee'nin yargısı insanlıktan yana olanların uluslararası sorunları insan aklının denetimi altına almayı başaramayacağıdır. Bergson'un otoritesine başvurarak,[58] ancak insanüstü bir bütüne bağlanmanın bizi kurtarabileceğini ve kabileci ulusçuluğu aşmanın hiçbir akılcı yolu olmadığını, bunun –kendi deyişiyle– "dünyasal bir yolu" bulunmadığını öne sürüyor. Şimdi insanlıktan, yana olanların imanının "dünyasal" diye nitelendirilmesine bir itirazım yok, çünkü yeryüzünü cennet hâline getiremeyeceğimizin gerçekten akılcı bir siyasetin ilkelerinden biri olduğuna inanıyorum.[59] Ama ne de olsa, insancılığın değerini, yaptığı işlerle, belki de başka herhangi bir iman kadar göstermiş bir iman olduğu görüşündeyim. Ve her ne kadar birçok insanlıktan yana olanlar gibi, Hıristiyanlığın, Tanrı'nın Babamız olduğunu öğretmekle, insanların kardeşliklerini gerçekleştirmeye büyük katkıda bulunabileceğine inanıyorsam da, insanların akla olan inançlarını yoketmeye çalışanların bu amaca katkıda bulunamayacaklarına da inanıyorum.



10. KISIM

SONUÇ

25

TARİHİN BİR ANLAMI VAR MIDIR?

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

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

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

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

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

ği betimlemek için ise, elimizde ancak sonlu sayıda sonlu terimli söz dizileri vardır. Buna göre, istediğimiz kadar ayrıntılı betimleyelim, betimimiz her zaman eksik kalacaktır, betimlenmesi mümkün olayların içinden seçilmiş bir kısmını, hem de küçük bir kısmını betimleyecektir. Bu da gösterir ki, seçici bir görüş açısından kaçınmak yalnız imkânsız olmakla kalmaz, aynı zamanda hiç de istenir bir tutum değildir; çünkü bunu yapabilseydik, daha "nesnel" bir betim değil, birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bir önermeler yığını elde ederdik. Ama, bir görüş açısına sâhip olmaktan kurtulamayız tabiî; ve saf saf ondan kurtulmaya çalışmak çabası olsa olsa kendi kendimizi aldatmamıza ve bilinçaltı bir görüş açısının eleştirilmeden uygulanmasına yol açabilir.[5] Bütün bunlar Schopenhauer'in deyişiyle,[6] "sonsuz bir konu alanı olan" *tarihsel betimler* için de haydi haydi geçerlidirler. Buna göre bilimde olduğu gibi, tarihte de bir görüş açısından hareket etmekten kaçınamayız; ve kaçınabileceğimize inanmak, olsa olsa kendimizi aldatmamıza ve eleştirici dikkatimizin dağılmasına yol açabilir. Bu tabiî herhangi bir şeyi yanlışlamaya, ya da doğrulukları hafife almaya hakkımız olduğu anlamına gelmez. Ve doğru mu, yanlış mı olduklarına karar vermek ne kadar güç olursa olsun, belli tarihsel gerçeklerin betimleri ya doğru ya da yanlış olacaklardır.

Buraya dek tarihin durumu doğa bilimlerinin, örneğin fiziğin durumuna benzemektedir. Ama "bir görüş açısı"nın tarihte oynadığı rol ile fizikte oynadığı rolü karşılaştırırsak, arada çok büyük bir fark görürüz. Gördüğümüz gibi, fizikte "görüş açısı" yeni gerçekler aramakla denetlenebilecek olan bir fizik kuramı tarafından dile getirilir. Tarihte ise sorun o kadar kolay değildir.

II

Önce kuramların fizik gibi bir doğa biliminde oynadıkları rolü biraz daha yakından ele alalım. Burada kuramların birbirine bağlı birkaç görevi vardır. Söz konusu bilime birlik kazandırırlar ve olayları açıklamaya olduğu kadar öndemeye yararlar. Açıklama ve öndeyi hakkında belki kendi yayınlarımdan birinden birkaç satır aktarabilirim:[7] "Belli bir olayın nedensel bir açıklamasını vermek demek, o olayı betimleyen –*teşhis* diyeceğimiz– bir önermeyi öncül olarak seçilen birtakım *evrensel yasalar* ve *başlangıç koşulları* diyebileceğimiz bazı tekil ya da özgül önermelere dayanarak çıkarımsal bir biçimde türetmek demektir. Örneğin, bir ipliğin ancak bir kiloluk bir yük taşıyabileceğini, oysa üzerine iki kiloluk bir yük konmuş olduğunu söylersek kopmasının nedensel bir açıklamasını vermiş oluruz. Eğer bu nedensel açıklamayı çözümlersek içinde iki türlü öğe olduğunu görürüz: 1) Evrensel doğa yasaları niteliğinde olan bazı hipotezler kabûl ederiz; örneğimizde bu, "Eğer bir iplik o ipliğe özgü maksimum gerilim derecesini aşan bir gerilim altında kalırsa o iplik kopar" gibi bir şey olabilir. 2) Söz konusu belli olayla ilgili –başlangıç koşulları dediğimiz– bazı özgül önermeler kabûl ederiz; verdiğimiz örnekte böyle iki önerme vardır: "Belli bir tür ipliğin kopmasının muhtemel olduğu karakteristik

maksimum gerilim bir kiloluk bir yüke eşittir" ve "ipliğe yüklenen yük iki kiloya eşitti." Buna göre birlikte tam bir nedensel açıklama veren iki türlü önerme var elimizde: Yani 1) *Doğa yasası niteliğindeki evrensel önermeler 2) Söz konusu durumla ilgili özgül önermeler, başlangıç koşulları.* Şimdi evrensel yasalardan (1) başlangıç koşulları yardımıyla (2) şu özgül önermeyi (3) türetebiliriz: "Bu iplik kopar." Bu özgül sonuca aynı zamanda özgül bir teşhis de diyebiliriz. Başlangıç koşullarına –daha doğrusu, onların betimledikleri duruma– çoğu kez söz konusu olayın *nedenleri* denir, teşhise –daha doğrusu teşhisin dile getirdiği olguya– da söz konusu olayın *sonucu*; örneğin ancak bir kiloluk bir yük taşıyabilecek bir ipliğe iki kilo yük yüklenmiş olmasının ipliğinin kopmasının nedeni olduğunu söyleriz."

Nedensel açıklamalar hakkındaki bu açıklamadan birkaç şey anlayabiliriz. Bunlardan biri, hiçbir zaman mutlak bir şekilde neden ve sonuçlardan söz edemeyeceğimizdir; bir olgunun, ancak belli bir evrensel yasaya göre, onun sonucu sayılan bir başka olgunun nedeni olduğu öne sürülebilir. Ne var ki, bu evrensel yasalar çoğu kez –verdiğimiz örnekte de olduğu gibi– o kadar sıradan bildik gerçeklerdir ki, bunları bilinçli olarak kullanacak yerde, dile getirmeksizin kabûl ederiz. İkinci bir nokta, bir kuramın belli bir olayı *öndemek* üzere kullanılmasının yalnızca olayları *açıklamak* için kullanılmasının bir yönü olduğudur. Ve bir kuramın denetlenmesi ona dayanılarak yapılan öndeyilerin gerçekten gözlenen olaylarla karşılaştırılmasından ibaret olacağına göre, çözümlememiz aynı zamanda bir kuramın nasıl *denetlenebileceğini* de göstermektedir. Bir kuramı açıklama, öndeme ya da kendisini denetleme amaçlarıyla kullanmamız, ilgimizin ne yönde olduğuna ve hangi önermeleri verilmiş ya da kabûl edilmiş saydığımıza bağlıdır.

Buna göre adına kuramsal ya da *genelleyici* bilimler dediğimiz –fizik, biyoloji, toplum-bilim vb.– gibi bilimlerde ana ilgimiz evrensel yasalara ya da hipotezlere çevrilmiştir. Onların doğru olup olmadıklarını bilmek isteriz ve doğru olduklarından doğrudan doğruya emin olamayacağımıza göre yanlış olanlarını elemek yoluna başvururuz. Özgül olaylara, örneğin başlangıç koşullarının ve teşhislerin betimledikleri deneyimlere daha az ilgi duyarız; onlarla en çok bir amaca varmamıza, kendi başlarına ilginç saydığımız, bilgimize birlik getirdiklerini kabûl ettiğimiz, evrensel yasaları denetlememize yardım eden araçlar olarak ilgileniriz.

Uygulamalı bilimlerde ilgimiz başka yöndedir. Fizik bilimini bir köprü kurmak için kullanan bir mühendis, başlıca bir teşhisle ilgilidir: –Başlangıç koşulları tarafından betimlenen– belli bir köprü türünün belli bir yükü taşıyıp taşıyamayacağı ile ilgilidir. Onun açısından evrensel yasalar bir amaca varmaya yarayan araçlardır ve sorgusuz sualsiz kabûl edilirler.

Buna göre salt bilimler, evrensel hipotezleri denetlemekle, uygulamalı bilimler ise özgül olguları öndemekle ilgilenirler. Ne var ki, başka bir ilgi açısı da vardır. Bu, özgül olguları açıklamaya yönelen ilgidir. Eğer bu tür bir olguyu, örneğin bir yol kazasını açıklamak istersek (çoğu kez sözünü etmeksizin) pek çok evrensel yasa

kabûl ederiz, –örneğin, bir kemiğin belli bir baskı altında kırılacağını, insan bedenine belli bir biçimde çarpan bir otomobilin kemik karmaya yetecek kadar baskı yapacağını, vb.– ve başlıca bu bildik evrensel yasalarla birlikte ele alınınca söz konusu olayı açıklayacak olan nedeni ya da başlangıç koşullarını bulmakla ilgileniriz. O zaman genel olarak birtakım başlangıç koşullarını varsayar ve bu varsaydığımız başlangıç koşullarının doğru olup olmadıklarını gösterecek başka belgeler bulmaya çalışırız; yani bu bilimsel hipotezleri onlardan –çoğu kez ilk aldıklarımız kadar sıradan– başka yasalar yardımıyla gözlenebilir olaylarla karşılaştırılabilecek öndeyiler çıkarsamak yoluyla denetlemeye çalışırız.

Bu türlü bir açıklamada yer alan evrensel yasaları dert edinmek zorunda kalacağımız durumlar pek enderdir. Bu, ancak beklenmedik bir kimyasal reaksiyon gibi yeni ya da garip bir olguyla karşılaştığımız durumlarda olur. Eğer böyle bir olay yeni bir hipotezin ortaya atılmasına ve denetlenmesine yol açarsa bu daha çok belli bir genelleyici bilim açısından ilginç olur. Ama genel olarak özgül olaylar ve açıklamalarıyla ilgileniyorsak bize gerekli olan bütün evrensel yasaları tartışmasız kabûl ederiz.

Şimdi bu türlü belli özgül olaylarla ve onların açıklanmalarıyla ilgilenen bilimlere, genelleyici bilimlerden farklı olarak, *tarihsel bilimler* denebilir.

Bu tarih görüşü, niçin tarih ve yöntemi konusunda çalışan birçok kimsenin evrensel tarih yasaları denen şeylerle değil de, özgül olaylarla ilgilendiklerini öne sürdüklerim açıklar. Çünkü, bizim görüş açımıza göre tarihsel yasalar olamaz. Genelleme başka bir ilgi alanına girer ve bu alanın tarihin görevi olan özgül olaylarla ve onların nedensel açıklamalarıyla ilgilenen alandan kesin olarak ayrılması gerekir. Genellemelerle ilgilenenlerin genelleyici bilimlere, –örneğin, toplum-bilime– dönmeleri gerekir. Öne sürdüğümüz görüş, aynı zamanda tarihin niçin "geçmiş olayların gerçekten oldukları gibi betimlenmeleri" olarak betimlendiğini de açıklar. Bu betim, tarih konusunda çalışanların ilgilerinin, genelleyici bilimler konusunda çalışanların aksine, özgül olaylara yöneldiğini açıkça ortaya koymaktadır, her ne kadar bu görüşe karşı bazı itirazlar yöneltmek zorunda kalacak olsak bile. Ve öne sürdüğümüz görüş, niçin tarihte, genelleyici bilimlerde olduğundan çok daha ciddî bir biçimde, "konu alanının sonsuzluğu" sorunu ile karşılaştığımızı da açıklar. Çünkü genelleyici bilimlerin kuramları ya da evrensel yasaları "bir görüş açısı"na olduğu kadar bir birliğe de varmalarını sağlar; bu kuramlar her genelleyici bilimin sorunlarını, ilgi ve araştırma merkezlerini, mantıksal yapılarını ve sunuş yollarını belirlerler. Ama tarihte elimizde böyle birleştirici kuramlar yoktur; daha doğrusu kullandığımız pek çok sayıdaki bildik evrensel yasalar olduğu gibi kabûl edilirler; bunlar hemen hiç ilgi çekmezler ve bu bilime bir birlik getirmezler. Örneğin, Polonya'nın 1772'deki ilk paylaşılmasını Rusya, Avusturya ve Prusya'nın ortak güçleri karşısında dayanmasına imkân olmadığını söyleyerek açıklamak gerekirse, "Eğer eşit derecede iyi silâhlanmış ve yönetilen iki ordudan birinin asker sayısı

ötekinden çok fazla ise, ikinci ordu hiçbir zaman gâlip gelemez" gibi sıradan bir evrensel yasayı karşılıklı kabûl ediyoruz demektir. –Burada "hiçbir zaman" mı, yoksa "pek az kez" mi dediğimiz bizim amaçlarımız açısından H.M.S. *Pinafore*'un kaptanı açısından olduğu kadar önemli değildir ["never never, hardly ever"]–. Bu türlü bir yasayı askerî güç toplum-biliminin bir yasası sayabiliriz; ne var ki toplum-bilim konusunda çalışanların önüne ciddî bir sorun çıkarmayacak kadar, hatta ilgilerini bile çekmeyecek kadar sudan bir yasadır. Veya Ceasar'ın (Sezar) Rubicon'u geçmeye karar vermesini hırsına ve enerjisine başvurarak açıklamaya kalkışırsak, örneğin, o zaman hiçbir ruhbilimcisinin ilgisini uyandırmayacak kadar önemsiz bazı ruhbilimsel genellemelere başvururuz. (Aslında tarihsel açıklamaların çoğu örtük olarak, bildik toplum-bilimsel ve ruhbilimsel yasalardan daha çok, Bölüm 14'te *durum mantığı* adını verdiğim şeyden yararlanır; yani, kişisel amaçları ve ilgileri, bunun yanında söz konusu kişinin elinde olan bilgi gibi başka duruma bağlı faktörler yanında örtük olarak, bir ilk yaklaştırma olmak üzere, aklı başında insanların genel olarak akılcı bir biçimde davrandıklarını öne süren sıradan yasayı da kabûl ederler).

III

Bundan dolayı tarihsel açıklamaların başvurdukları evrensel yasaların tarih için seçici ve birleştirici bir ilke, bir "görüş açısı", sağlamadıklarını görürüz. Çok sınırlı bir anlamda, bu görüş açısı, tarihi "bir şeyin tarihi" olarak sınırlamakla elde edilebilir; örneğin, kudret siyasetinin tarihi, ekonomik ilişkiler tarihi, teknoloji tarihi ya da matematik tarihi gibi. Ama genel olarak başka seçici ilkelere, aynı zamanda ilgi merkezleri olan görüş açılarına gereksinme duyarız. Bazen bunları bir evrensel yasaya belli bir yönden benzeyen, tarih için önemli olanın "Büyük Adamlar"ın karakterleri, ya da "ulusal karakter" veya ahlâksal fikirler veya ekonomik koşullar olduğunu öne süren önceden tasarlanmış fikirler sağlarlar. Şimdi birçok "tarih kuramları"nın –belki onları "kuramsılar" olarak betimlemek daha doğru olur– nitelikleri bakımından bilimsel kuramlardan pek farklı olduklarını iyice kavramak önemlidir. Çünkü tarihte, –bu arada tarihsel yerbilim gibi doğa bilimlerinde de– elimizdeki veriler çok sınırlıdır ve isteğimize bağlı olarak tekrar edilemez, bütünlenemezler. Ve bunlar zaten önceden tasarlanmış bir görüş açısına göre toplanmışlardır; tarih "kaynakları" denilen şeyler ancak kaydedilmeye değecek kadar ilginç görünen şeyleri kaybederler, onun için kaynaklar da genel olarak ancak önceden tasarlanmış bir kuruma uyan olayları içlerine alacaklardır. Ve elde başka veriler de olmadığına göre, genel olarak eldeki kuramı, ya da ondan sonra ortaya çıkacak herhangi bir kuramı, denetlemek mümkün olmayacaktır. Bu türlü denetlenemez kuramlar, bu suçlamanın bilimsel kuramlara haksız olarak yönetildiği anlamda, döngülü olmakla suçlanabilirler. Bu tür tarih kuramlarına, onları bilim kuramlarından ayırmak için, *genel yorumlar* adını vereceğim.

Bir görüş açısı temsil ettikleri için yorumlar önemlidir. Ama bir görüş açısından hiçbir zaman kaçınılamayacağını ve tarihte denetlenebilir olan, dolayısıyla bilimsel nitelikte olan kuramların ancak pek ender olarak ortaya konabileceğini gördük. Bundan dolayı bir genel yorumun bütün kayıtlarla uyuşması hâlinde bile denetlenemeyeceğini anlamamız gerekir; çünkü her zaman onun döngülü olduğunu, bunun yanında her zaman aynı kayıtlarla uyuşan birkaç başka –ve belki ilk kuramla uyuşamayacak olan– yorum bulunabileceğini, üstelik fizikteki karar verdirici deneyimlerin[8] yerine geçecek yeni veriler sağlamamızın pek ender mümkün olacağını hatırlamalıyız. Tarihçiler çoğu zaman olaylara kendi yorumları kadar uyan bir başka yorum görmezler; ama eğer eldeki daha çok ve daha güvenilir veri yığınına rağmen fizikte bile, eski kuramlarla rekabet hâlinde olan ve bağdaşmayan iki kuramın ikisine de uyan pek çok veri olabileceğini, bu yüzden yeni yeni karar verdirici deneyimlerin tekrar tekrar gerekli olduklarını göz önüne alırsak –örneğin, Newton'un yerçekimi kuramı ile Einstein'ın yerçekimi kuramı arasında bir seçme yapmak için gerekli olan güneş tutulması deneyimini düşünün– o zaman herhangi bir kayıtlar grubu ile bağdaşabilecek, ancak bir yorum olabileceğine saf saf inanmaktan vazgeçeriz.

Ne var ki, bu tabiî, her yorumun aynı değerde olduğu anlamına gelmez. Bir kez, her zaman gerçekten kayıtlara tam olarak uymayan yorumlar vardır; sonra kayıtların onları yalanlamasından kurtulmak için bazı az veya çok inanılabilir yardımcı hipotezleri gerektiren kuramlar vardır; daha sonra bazı olayları öteki bazı kuramlar kadar iyi birbirine bağlayamayan, öyleyse "açıklayamayan" kuramlar vardır. Buna göre tarihsel yorum alanında bile ilerlemeye epeyce yer vardır. Bundan başka az çok evrensel "görüş açıları" ile, yukarıda sözü edilen, tarihsel olayların açıklanmasında evrensel yasaların değil, hipotetik başlangıç koşullarının yerini tutan özgül, tekil tarihsel hipotezler arasında türlü türlü ara durumlar olabilir. Çoğu kez bunlar pekâlâ denetlenebilirler, bundan dolayı da bilimsel kuramlara benzetilebilirler. Ama bu özgül hipotezlerden bazıları, yorumlar adını verdiğim evrensel kuramsılara yakından benzerler, bundan dolayı da bunlara birlikte, "özgül yorumlar" olarak sınıflanabilirler. Çünkü bu türlü bir özgül yorum lehindeki belgeler çoğunlukla bir evrensel "görüş açısı" lehindeki belgeler kadar döngüsel bir nitelik taşırlar. Örneğin, özgül bir konuda kendisine başvurabileceğimiz tek otorite, bize bazı olaylar hakkında yalnız kendi kişisel yorumuna uyan bilgiler vermiş olabilir. O zaman bu olay hakkında vermeye çalışacağımız özgül yorumların çoğu ancak olayların başlangıçtaki seçimi sırasında başvurulmuş olan özgül yoruma uyacakları anlamında döngüsel olacaktır. Ne var ki bu türlü verilere yetkili uzmanların vermiş olduğundan köklü bir biçimde farklı yorumlar getirebilirsek –ki, örneğin bizim Platon'un yapıtlarını yorumlarken yaptığımız hiç kuşkusuz budur – o zaman yorumlarımız belki biraz bilimsel bir nitelik kazanabilir. Ama temelde bir yorumun kolayca uygulanabilir olması ve bildiğimiz her şeyi açıklayabilmesinin pek de o yorum lehine bir nitelik olmadığını hatırdan çıkarmamak gerekir, çünkü bir kuramı ancak ön-

deyilerini yanlışlayacak bir örnek arayabilirsek denetleyebiliriz. –Bu noktayı türlü "perdeleri kaldırıcı" felsefelerin hayranları, özellikle ruh ve tarih çözümleyicileri ihmâl ederler; bu kuramların çok kolay uygulanabilmeleri onların aklını çeler.–

Daha önce yorumların birbirleriyle bağdaşmaz nitelikte olabileceklerini söylemiştim; ama onlara yalnızca görüş açılarının kristalleşmeleri gözüyle bakarsak o zaman bu durum ortadan kalkar. Örneğin, insanların hep –açık toplum yönünde ya da başka bir yönde– ilerlediklerini öne süren yorum, onların hep gerilediklerini öne süren yorumla bağdaşmaz. Ama tarihe bir ilerleme tarihi gözüyle bakanın görüş açısıyla, ona bir gerileme tarihi gözüyle bakanın görüş açılarının bağdaşmaz olmaları gerekmez; yani, örneğin insanların özgürlük yolunda ilerlemelerinin tarihini yazabilirdik, –burada örneğin köleliğe karşı açılan savaşın öyküsünü anlatabilirdik– bir de, insanların gerilemelerinin ve yaptıkları baskıların tarihini yazabilirdik, –burada da örneğin beyaz ırkın renkli ırklar üzerindeki etkileri gibi şeyleri anlatabilirdik belki– ve bu iki tarihin birbirleriyle bağdaşmaz durumda olmaları gerekmezdi; daha çok bunların, bir manzaraya iki ayrı açıdan bakmak gibi, birbirlerini tamamlamaları mümkündür. Bu düşünce oldukça önemlidir. Çünkü, her kuşağın kendine özgü dertleri ve sorunları, ona göre de kendi ilgileri ve görüş açıları olacağına göre, her kuşağın tarihe eski kuşaklarınkini tamamlayan yeni bir açıdan, bakıp, onu yeniden yorumlamaya hakkı vardır. Ne de olsa tarihi onunla ilgilendiğimiz için[9] ve belki ondan kendi sorunlarımızla ilgili, bir şeyler öğrenmek istediğimiz için inceleriz. Ama eğer, uygulanamaz olan bir nesnellik düşüncesinin etkisi altında, tarih sorunlarını kendi görüş açımızdan öne sürmekten çekinirsek, tarih bu amaçların hiçbirini gerçekleştiremez. Ve görüş açımızın, eğer bir soruna bilinçli olarak ve eleştirici bir tutumla uygulanırsa, saf saf hiçbir yorum yapmadığına ve kendisinin "eski olayları gerçekten oldukları gibi ortaya koyması"na izin veren bir nesnellik düzeyine vardığına inanan yazarınkinden daha kötü olacağını düşünmememiz gerekir. (Bu kitapta da rastlanabilen türden açıkça kişisel düşüncelerin de, tarihi yönteme uygun olduklarından dolayı, haklı çıkarılabileceklerine inanmam bundandır). Asıl önemli olan, insanın görüş açısının bilincine varmış olması ve eleştirisel bir tavır takınması, yani olabildiğince gerçeklerin ortaya konulmasında farkına varılmayan, bundan dolayı eleştirilemeyen tarafgirliklerin işin içine girmesine engel olmasıdır. Başka her bakımdan yorumun söyleyeceğini söylemesi gerekir ve üstünlükleri güncel olarak ilginç olması, günün sorunlarına ışık tutabilmesi yanında verimliliği, tarihin gerçeklerine ışık tutabilmesi yönünde olacaktır. Özetlenirse, "geçmiş olayları gerçekten oldukları gibi anlatan" bir tarih mümkün değildir; ancak tarihsel yorumlar öne sürülebilir ve bunların hiçbiri de sonul olamaz; her kuşağın kendi yorumlarını ortaya koymaya hakkı vardır. Hatta buna hakkı olmakla kalmaz, kendi yorumlarını getirmekle yükümlüdür de; çünkü gerçekten de karşılanması gereken âcil bir ihtiyaç vardır. Dertlerimizin geçmişe nasıl bağlı olduklarını öğrenmek ve ana görevimiz saydığımız sorunları çözmek için hangi yoldan yürümemiz gerektiğini görmek istiyoruz. Akılcı ve hakbilir yol-

larla karşılanmazsa, tarihsici yorumların ortaya çıkmasına yol açan bu gereksinmedir. Bu gereksinmenin baskısı altında tarihsici takımı, "Hangi sorunlarımızı en âcil sorunlarımız sayacağız, bunlar nasıl ortaya çıktılar ve hangi yoldan giderek onları çözebiliriz?" gibi akılcı bir sorunun yerine, "Nereye gidiyoruz? Tarihin bize vermiş olduğu görev aslında nedir?" gibi akıldışı sorular koymaktadır.

Ama tarihsiciye tarihi istediği gibi yorumlamak hakkını vermemekte haklı mıyım? Daha şimdi herkesin buna hakkı olduğunu ilân etmedim mi? Buna vereceğim yanıt, tarihsici yorumların garip bir yorum türü olduklarıdır. Gerekli olan, haklı çıkarılabilen ve birini ya da ötekini kabûl etmek zorunda olduğumuz kuramlar, dediğim gibi, bir arama ışıldağına benzetilebilirler. Onları geçmişimize yöneltir ve yansımalarının günümüzü aydınlatacağını umarız. Buna karşılık, tarihsici yorum kendi üzerimize çevirdiğimiz bir ışıldağa benzetilebilir. Çevremizi görmemizi imkânsız kılmazsa bile, çok güçleştirir ve hareketlerimizi felce uğratır. Bu benzetmeyi açıklarsak, tarihsici; tarih gerçeklerini bizim seçip düzenlediğimizin farkına varmaz, "tarihin kendisi"nin ya da "insanlık tarihi"nin, içkin yasaları sayesinde, sorunlarımızı, geleceğimizi, hatta görüş açımızı belirlediğine inanır. Tarihsel yorumun karşımıza çıkan uygulama sorunlarından ve karar verme gerekliliklerinden çıkan bir gereksinmeyi karşılaması gerektiğinin farkına varacak yerde, tarihsel yorumlar yapmak istememizde, tarihe bakarak insan kaderinin gizini, özünü ortaya çıkarmak istediğimizi gösteren derin anlamlı bir sezginin kendini gösterdiğine inanır. Tarihsicilik, insanlığın kaderi gereği yürümek zorunda olduğu yolu keşfetmek peşindedir; Tarihinİpucun, ya da –J. MacMurray'in dediği gibi– Tarihin Anlamını bulmak peşindedir.

IV

Ama var mıdır böyle bir ipucu? *Tarihin bir anlamı var mıdır?*

Burada, "anlam" sözünün anlamı sorununa girmek istemiyorum; çoğu kişinin "tarihin anlamı"ndan, ya da "hayatın anlamı"ndan, "amacı"ndan sözederken ne demek istediklerini yeterince açıklıkla bildiklerini kabûl ediyorum.[10] Ve bu anlamda, tarihin anlamının ne olduğu sorulduğu anlamda, *tarihin bir anlamı olmadığı* cevabını veriyorum.

Bu kanıya varmamın nedenini açıklayabilmek için, bir anlamı olup olmadığı sorulduğu zaman sözü edilen tarih hakkında bazı şeyler söylemem gerek. Buraya dek ben de "tarih"ten sanki açıklanması gerekmeyen bir terimmiş gibi sözettim; ama artık bu mümkün değil; çünkü, açıkça belirtmek isterim ki, *çoğu kişinin sözünü ettiği anlamda "tarih" diye bir şey düpedüz yoktur*; ve benim bir anlamı olmadığını öne sürmemin en az bir nedeni budur.

Çoğu kişi, "tarih" terimini kullanmasını nasıl öğrenir?–Bir kitabın Avrupa tarihi *olduğunu* değil, Avrupa tarihi *hakkında olduğunu* söylediğimiz anlamda tarihten

sözediyorum.– Okulda ve üniversitede tarih öğrenirler. Tarih hakkında kitaplar okurlar. Kitaplarda "dünya tarihi" ya da "insanlık tarihi" başlıkları altında hangi konuların ele alındığım görürler ve böylece giderek onu az-çok belirli bir olaylar dizisi olarak görmeye alışırlar. Ve bu olayların insanlık tarihini meydana getirdiğine inanırlar.

Ama daha önce de gördüğümüz gibi, olaylar alanı sonsuz zengindir ve aralarından bir seçme yapmak gerekir. İlgilerimize göre sanat tarihi üzerine, dil tarihi üzerine, beslenme âdetlerinin tarihi üzerine, ya da tifo hastalığının tarihi üzerine –bkz. Zinsser'in *On Rats, Lice and History* (Fareler, Bitler ve Tarih) adlı yapıtı– yazabilirdik. Kuşkusuz, bunların hiçbiri insanlık tarihi olamayacağı gibi, hepsinin bir arada ele alınması da insanlık tarihini meydana getirmez. İnsanların insanlık tarihinden sözederken düşündükleri, Mısır, Babil, Pers, Makedonya, Roma İmparatorluklarının tarihidir, günümüze dek bu hatlar üzerinde sürer gelir. Başka bir deyişle: *İnsanlık tarihinden sözedilir, ama bundan, anlaşılan ve okullarda okutulan, siyasal kudret tarihi*dir.

İnsanlık tarihi diye bir şey yoktur, ancak insan hayatının türlü türlü görünümlerinin belirsiz sayıda tarihleri vardır. Bunların biri de siyasal kudret tarihidir. Bu, yüceltilerek insanlık tarihi sayılır. Ama ben bunun insanlık hakkındaki bütün dürüst düşüncelere yöneltilmiş bir hakaret olduğu kanısındayım. Dolandırıcılık tarihini, hırsızlık tarihini, insan zehirleme tarihini insanlık tarihi saymak bundan daha kötü olamaz. Çünkü, *siyasal kudret tarihi uluslararası cinayet ve kütle katliamı tarihinden ibarettir.* (Bu arada, buna son verme çabalarının bazılarına da yer verdiği doğrudur). Okullarda bu tarih okutulur ve en kanlı cânilerden bazıları onun kahramanları olarak övülür.

Ama gerçekten de insanlığın somut bir tarihi anlamında evrensel bir tarih yok mudur? Böyle bir şey olamaz. Her insancıl kişinin, özellikle her Hıristiyanın vereceği cevabın bu olması gerektiğine inanıyorum. Somut bir insanlık tarihi olabilseydi, bütün insanların tarihi olmalıydı. Bütün insan çabalarının, sıkıntı ve umutlarının tarihi olmalıydı. Çünkü, hiçbir insan başka herhangi bir insandan daha önemli değildir. Bu somut tarihin yazılamayacağı açıktır. Soyutlamalar yapmamız, bazı olayları ihmâl edip bazılarını seçmemiz gerekir. Ne var ki, böyle yapınca da, türlü türlü tarihlere ve bu arada insanlık tarihi olarak reklâm edilmiş olan uluslararası cinayetler ve kütle katliamları tarihine varırız.

Ama niye bu kudret tarihi seçilmiştir de, örneğin din tarihi ya da şiir tarihi seçilmemiştir? Bunun birkaç nedeni vardır. Bunlardan biri, kudretin hepimizi etkilemesine karşılık, şiirin pek azımızı etkilemesidir. Bir başkası, insanların kudrete tapınmak eğiliminde olmalarıdır. Ne var ki, kudrete tapınmanın insan tutkularının en kötülerinden biri olduğu, mağara devrinin, insanların kölelikleri devrinin bir kalıntısı olduğu ortadadır. Kudrete tapınmak, haklı olarak nefret edilen bir duygu olan korkuya dayanır. Kudret siyasetinin "tarih"in çekirdeği hâline getirilmiş

olmasının üçüncü bir nedeni, kudret sâhibi olanların kendilerine tapılmasını istemeleri ve istediklerini yaptırabilmiş olmalarıdır. Birçok tarihçi, imparatorların, generallerin ve diktatörlerin güdümü altında yazmışlardır.

Bu görüşlerin birçok çevrenin, bu arada bazı Hıristiyanlık savunucularının, güçlü muhalefetiyle karşılaşacağım biliyorum; çünkü, Yeni İncil'de bu öğretiyi destekleyecek hemen hiçbir şey olmamasına karşın, Tanrı'nın kendisini tarihte ortaya çıkardığı, tarihin bir anlamı olduğu ve bu anlamın Tanrı'nın amacının gerçekleşmesi olduğu inancına Hıristiyan imânının bir bölümü olarak bakılır. Bundan dolayı tarihsicilik dinin zorunlu bir öğesi sayılır. Ama ben bunu kabûl etmiyorum. Bu görüşün, yalnız akılcı ya da insancıl açıdan değil, aynı zamanda Hıristiyanlık açısından da düpedüz tarihe yaltaklanmak olduğunu, hurafe olduğunu öne sürüyorum.

Bu Tanrıcı tarihsiciliğin arkasında ne vardır? Hegel'e uyarak o da tarihe –siyaset tarihine– bir sahne, daha doğrusu uzunca bir Shakespeare oyunu gözüyle bakmaktadır; ve seyirciler de ya "büyük tarihi kişilikleri" ya da soyut olarak insanlığı, oyunun kahramanları sayarlar. Ondan sonra sorarlar: Bu oyunu kim yazmıştır? Ve "Tanrı" diye yanıt vermekle dindarca bir yanıt verdiklerini sanırlar. Ama yanılırlar. Verdikleri yanıt, düpedüz küfürdür, çünkü oyun, Tanrı tarafından değil, generallerin ve diktatörlerin güdümü altında tarih profesörleri tarafından yazılmıştır ve onlar da bunu pekâlâ bilirler.

Tarihi, Hıristiyan bir görüş açısından yorumlamanın da, başka herhangi bir açıdan yorumlamak kadar haklı çıkarılabileceğini inkâr etmiyorum; ve örneğin Batılı amaç ve ereklerimizin ne kadar çoğunu, insancıllığı, özgürlüğü, eşitliği, Hıristiyanlığın etkisine borçlu olduğumuz ısrarla belirtilmelidir. Ama aynı zamanda özgürlük tarihine bile karşı takınılacak tek akılcı olduğu kadar Hıristiyanca tutum, hayatımızı ne yöne götürdüğümüzden kendimizi sorumlu saymak anlamında, kendi yükümlülüğümüzü üstlenmek ve hakkımızdaki yargının dünyasal başarılarımız tarafından değil, vicdanımız tarafından verilebileceğini öne sürmektir. Tanrı'nın kendisini ve yargılarını tarihte açığa çıkardığı kuramı, hareketlerimizin sonul yargısının dünyasal başarılarımız tarafından verileceğini, onlar tarafından haklı çıkarılacağını öne süren kuramdan farksızdır; bu görüş hakkımızdaki yargıları tarihin vereceğini, yani gelecekteki gücün haklı olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar; bu ise benim ahlâksal fütürizm[11] adını verdiğim öğretidir. Tanrı'nın kendini çoğu kez "tarih" adı verilen uluslararası cinayetler ve kütle katliamları tarihinde açığa çıkardığını öne sürmek, gerçekten de küfürdür; çünkü bu zâlim ve aynı zamanda çocukça şeyler, insan hayatları alanında gerçekten olup bitenlere hemen hiç değinmezler. Unutulmuş, bilinmeyen insan bireyinin hayatı, sıkıntıları ve sevinçleri, acıları ve ölümü; çağlar boyunca insan hayatının gerçek içeriği bu olmuştur. Eğer tarih bunu anlatabilseydi, o zaman bunun içinde Tanrı'nın parmağını görmenin küfür olduğunu hiç de öne sürmezdim. Ne var ki, bu türlü bir tarih yoktur da, olamaz da; mevcut

tarihimiz Büyük ve Güçlü kişiler hakkındaki tarihimiz ise en iyisinden yüzeyde kalmış bir güldürüdür; bu gerçekliğin arkasındaki güçlerin oynadıkları bir opera buffodur, –Homeros'un yapıtlarında insan çekişmelerinin arkasındaki Olimposlu kişiliklerin oynadıkları opera buffolara benzetilebilir.– Bu "Büyük Adamlar Tarihi", en kötü içgüdülerimizden birinin, kudrete ve başarıya tapınma yatkınlığının etkisiyle doğruluğuna inandığımız bir masaldır. Ve bu, insan eliyle yapılmış, hatta bazen uydurulmuş "tarih"te bazı Hıristiyanlar, Tanrı'nın parmağını görmeye cüret ederler! Zavallı tarihsel yorumlarını ona atfetmekle, onun iradesini anlamaya kalkışmak cüretini gösterirler! "Tam tersine," diyor Tanrıbilimci K. Barth, *Credo*'sunda, "'Tanrı' derken bildiğimizi sandığımız her şeyin ona varmadığını ve her zaman 'doğa' olsun, 'kader' ya da 'idea' olsun, kendi düşünüp yarattığımız şeylerin onu kavramadığını, bir puta ilişkin olduğunu itiraf etmekle işe başlamamız gerekir"[12] (Barth'ın "Tanrı'nın kendini tarihte açığa çıkardığını öne süren Neo-protestan öğretiyi" "kabûl edilemez" sayması ve "İsa'nın ulvî görevine hakaret" olarak nitelemesi de bu tutumuna uygundur). Ne var ki, Hıristiyanlık açısından, bu türlü çabaların temelindeki şey, yalnız kendini bilmezlik değil, daha belirgin olarak, Hıristiyanlık -düşmanı bir tutumdur. Çünkü Hıristiyanlık en azından dünyasal başarının kesin son olmadığını öğretir. İsa, "Pontius Pilatus devrinde acı çekmiştir." Yine, Barth'ın sözlerini aktarıyorum: "Pontius Pilatus nasıl oluyor da *Credo*'da yer alıyor? Derhâl basit bir yanıt verilebilir: Bu bir tarih sorunudur." Buna göre, başarılı olmuş, o çağın tarihsel gücünü temsil etmiş olan adam burada bu olayların ne zaman meydana gelmiş olduğunu göstermek gibi düpedüz teknik bir rol oynamaktadır. Neydi bu olaylar? Bunların güç siyasası alanındaki başarılarla, "tarih"le, hiçbir ilgileri yoktu. Hatta Yahudi halkının Romalı fâtihlere karşı giriştikleri, –Gandivari– bir şiddete başvurmayan ulusçu devrimin öyküsü bile değildi. Bu olaylar bir insanın çektiği acılardan ibarettir. Barth "acı çekmektedir" sözlerinin yalnız İsa'nın ölümü için değil, hayatının tümü için geçerli olduğunu ısrarla belirtiyor. Şöyle diyor:[13] "İsa *acı çekmektedir*. Bundan dolayı o, fetih yapmaz. Zafere ulaşmaz. Bir başarısı yoktur... O, çarmıha gerilmiş olmasından başka... hiçbir şey gerçekleştirmemiştir. Onun, halkı ve müritleri ile olan ilişkileri konusunda da aynı şey söylenebilir." Benim, Barth'ın bu sözlerini aktarmaktaki amacım, tarihsel başarıya tapınmayı Hıristiyanlığın ruhuna aykırı gösteren görüş açısının, yalnızca benim akılcı ya da insancıl görüş açım olmadığını ortaya çıkarmaktır. Hıristiyanlık açısından önemli olan güçlü Roma fâtihlerinin yapıp ettikleri değil, –Kierkegaard'ın bir sözünü[14] kullanırsak–, "birkaç balıkçının, dünyaya vermiş oldukları şeylerdir." Ve buna rağmen bütün Tanrıcı tarih yorumları yazılagelmiş olan tarihte, yani kudret tarihinde ve tarihe geçmiş başarıda, Tanrısal iradenin ortaya çıkışını görmeye kalkışırlar.

Bu, "Tanrı'nın kendini tarihte açığa çıkardığı öğretisine" yöneltilen saldırıya cevap olarak, herhâlde İsa'nın yeryüzündeki başarısız hayatını önünde sonunda insanlığa en yüce manevî başarı olarak açıklayan şeyin onun asıl başarısı, ölümünden sonraki başarısı olduğu; onun yüceliğini kanıtlayan ve haklı çıkaran şeyin,

"Önde gelenler sona kalacak, sondakiler başa geçecektir" kehanetini doğrulayan gelişmenin başarıları, öğretilerinin verdiği meyveler olduğu öne sürülecektir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın iradesinin Hıristiyan kilisesinin başarısı aracılığıyla ortaya çıktığı öne sürülecektir. Ne var ki, bu pek tehlikeli bir savunma yoludur. Kilisenin dünyasal başarısının Hıristiyanlık lehinde bir güvence olduğu anlamına gelir ki, bunun da bir iman eksikliğini dile getirdiği açıktır. İlk Hıristiyanların böyle yüreklendirici güvenceleri yoktu. –Onlar vicdanın, kudreti yargılaması gerektiğine inanıyorlardı,[15] aksine değil.– Hıristiyan öğretisinin başarılarının Tanrı'nın iradesini ortaya koyduğuna inananlar, bu başarının gerçekten Hıristiyan ruhunun mu başarısı olduğunu ve aslında bu ruhun Kilisenin muzaffer olduğu devirlerden çok kilisenin kovuşturulduğu devirlerde muzaffer olmuş olup olmadığını kendilerine sormalıdırlar. Hangi kilise bu ruhu daha katıksız bir biçimde canlandırmıştır, martirlerin kilisesi mi, yoksa muzaffer Engizisyon kilisesi mi?

Öyle anlaşılıyor ki, Hıristiyanlığın güçsüzlere seslendiğini ısrarla belirttikleri için burada söylenenlerin pek çoğuna katılacak olan birçok kişi vardır, ki, buna rağmen bu seslenişin tarihsici bir seslenme olduğuna inanırlar. Bu görüşün önde gelen bir temsilcisi *The Clue to History* (Tarihin İpucu) adlı yapıtında Hıristiyan öğretisinin özünü tarihsel kehanet olarak gören, kurucusunu da insan doğasının "diyalektik bir yasa"sının bulucusu sayan J. Macmurray'dir. Macmurray bu yasaya göre, siyaset tarihinin kaçınılmaz olarak "sosyalist dünya birliği"ni ortaya çıkarmak zorunda olduğunu öne sürmekte:[16] "İnsan doğasının bu temel yasasına karşı çıkılamaz..." demektedir. "Dünya zayıflara kalacaktır." Ne var ki, bu tarihsiçilik umut yerine emin olmayı koymasıyla ahlâksal fütürizme yol açacaktır. "Bu yasaya *karşı gelinemez.*" Bundan dolayı, ruhbilimsel nedenlerle, ne yaparsak yapalım sonucun aynı olacağına; faşizmin bile sonunda dünya birliğiyle sonuçlanacağına; buna göre de sonul sonucun bizim ahlâksal kararımıza bağlı olmadığına, yükümlülüklerimiz konusunda tasalanmamız gerekmediğine emin olabiliriz. Eğer bize, bilimsel nedenlere dayanarak, "başta gelenlerin sona kalacaklarına, sonra gelenlerin de başa geçeceklerine" emin olabileceğimiz söylenirse, bu, vicdanın yerine bilimsel kehaneti koymak değildir de nedir? Bu kuram –hiç kuşkusuz yazarının niyetinin aksine– "Aklınızı başınıza toplayın ve Hıristiyanlığın kurucusunun sizlere söylediklerini ciddîye alın, çünkü o, büyük bir insan doğası ruhbilimicisi ve büyük bir tarih kehanetçisiydi. Vakitlice davranıp güçsüzlerin borusunu öttürmeye bakın, çünkü insan doğasının kaçınılmaz bilimsel yasalarına göre üste çıkmanın en şaşmaz yolu budur!" tarzındaki bir öğüde tehlikeli bir biçimde benzemiyor mu? Böyle bir tarihsel ipucu, kudrete tapınılması anlamına gelir; zayıfların kazanan tarafta olacaklarından ötürü haklı çıkacakları anlamına gelir. Bu kuram Marksçılığı, özellikle de Marx'ın tarihsici ahlâk kuramı olarak nitelendirdiğim şeyi, bir insan doğası ruhbilimi ve dinsel kehanet diline çevirmektedir. Bu öyle bir yorumdur ki, örtük olarak içinde taşıdığı anlam gereği, Hıristiyanlığın en büyük başarısını, kurucusunun Hegel'in bir öncüsü –itiraf etmek gerekir ki, ondan üstün bir öncüsü– olmuş olmasında görür.

Başarıya tapılmaması gerektiğini, onun hakkımızda yargıya varamayacağını, onun gözlerimizi kamaştırmaması gerektiğini ısrarla belirtmemin ve özellikle bu tutumu öne sürerken, Hıristiyanlığın gerçek öğretisi olduğuna inandığım öğretiyle uygunluk hâlinde olduğumu göstermeye çalışmamın yanlış anlaşılmasını istemem. Bu düşünceler geçen bölümde eleştirdiğim "öbür-dünyacı" tutumu savunmak niyetiyle öne sürülmemiştir,[17] Hıristiyanlığın öbür-dünyacı olup olmadığını bilmiyorum, ama o, kuşkusuz insanın imanına kanıt göstermesinin tek yolunun bunu gereksiyenlere etken –ve dünyasal– yardımlar yapmak olduğunu öğretir. Ve güçlülük, ün ve servet anlamında dünyasal başarıya tam bir bigânelik, hatta küçümseme duyan tutumla insanın dünyada elinden geleni yapmaya ve açıkça onları başarıya ulaştırmak niyetiyle benimsediği amaçları gerçekleştirmek için, başarıya ulaşmak ya da tarih tarafından haklı çıkarılmak için değil, bu amaçların kendileri uğruna çalışmasını savunan tutumu bağdaştırmak kesinlikle mümkündür.

Bu görüşlerin bazılarının, özellikle de, Hıristiyanlık ile tarihsiciliğin bağdaşamayacağı yolundaki görüşlerin, güçlü bir savunusuna Kierkegaard'ın Hegel eleştirisinde rastlıyoruz. Her ne kadar Kierkegaard hiçbir zaman kendini içinde eğitildiği Hegelci gelenekten tam olarak kurtaramamış olsa da[18] Hegelci tarihsiciliğin anlamını ondan daha iyi anlamış pek az kişi olmuştur. "Hegel'den önce de tarihi açıklamaya çalışan felsefeciler vardı."[19] diyor Kierkegaard. "Ve kader bu çabaları gördükçe ancak gülümseyebiliyordu. Ama kader açıktan açığa gülmüyordu, çünkü bu çabaların dürüst, insanca bir özdenlikleri vardı. Ama Hegel, – burada Homeros'un dilini kullanmam gerekiyor: Tanrılar nasıl da katıla katıla güldüler! Var olan her şeyin gerekirliliğinin ardını görüp çıkmış bu tiksindirici yaratık şimdi tüm olayı laternasında çalıp söylemektedir; kulak verin, ey Olimpos tanrıları!" Ve Kierkegaard, tanrı-tanımaz Schopenhauer'ın Hıristiyanlık savunucusu Hegel'e yöneltiği saldırıya değinerek[20] devam ediyor: "Schopenhauer'i okumak bana anlatılmaz bir haz verdi. Dedikleri sonuna dek doğru; ve sonra –oh olsun Almanlara– ancak bir Alman'ın olabileceği kadar da kaba." Ne var ki, Kierkegaard'ın kendi sözleri de neredeyse Schopenhauer'ınkiler kadar tok; çünkü devamla, "bu parlak korkaklık ruhu" olarak nitelediği, Hegelciliğin "ipsiz sapsızlığın en iğrenç biçimi" olduğunu söylüyor; ve onun "küf tutmuş tantanası"ndan, "düşünsel sefahati"nden ve "rezilâne kokuşmuşluk şâşaası"ndan söz ediyor.

Gerçekten, ahlâksal eğitimimiz kadar düşünsel eğitimimiz de çürüktür. Bu eğitim, parlaklık hayranlığı, söylenen sözleri –ve yapılan işleri– eleştirici bir biçimde değerlendirmenin yerini alan söyleniş biçimine duyulan hayranlık tarafından yoldan çıkarılmıştır. Üzerinde rol yaptığımız Tarih sahnesinin şâşaasını öne süren romantik düşünce tarafından yoldan çıkarılmıştır. Seyircilerin alkışlarını gözeterek davranmak üzere eğitiliyoruz.

İnsanı öbür insanlara oranla kendi önemini aklı başında bir şekilde değerlendirebilmesini sağlamak üzere yetiştirmek sorunu, bu ün ve kader ahlâkı, güç tarihi

hakkındaki romantik görüşleri ve kökü Herakleitos'a varan romantik kabile ahlâklarıyla klâsiklere dayanan bir eğitim sistemi tarafından; sonul temeli kudrete tapmak olan bir sistem tarafından, iyice bulandırılmaktadır. Bireyciliğin ve özgeciliğin –tekrar bu yaftaları kullanarak–[21] akla yakın bir karışımının, yani "Asıl önemli olan insan bireyleridir, ama ben bunu kendimin pek önemli olduğum anlamında anlamıyorum" diyen tutumunun yerine romantik bir bencillik ve kolektivistlik karışımı tartışmasız kabûl edilmektedir. Yani, benliğin önemi romantik bir biçimde abartılmaktadır; bununla birlikte de, "kişilik"le grup, kolektif bütün arasındaki ilişkiler. Bu grup öbür bireylerin, öteki insanların yerine geçer, ama akılcı kişilerarası ilişkilerin kurulmasına izin vermez. Bu tutum örtük olarak "ya egemen ol ya da boyun eğ" demeye gelir; ya kadere karşı koyup ün kazanan bir Büyük Adam, bir Kahraman ol –"Düşüş ne kadar büyük olursa ün de o kadar büyük olur" diyor Herakleitos– ya da "kütlelere" katıl, yönetim altına girmeye razı ol ve kendini öğesi olduğun kolektifin yüksek amaçlarına ada. Kişilik ile kolektif arasındaki gerilimin öneminin böylesine abartılmasında marazî, isterik bir öğe vardır ve ben bu histerinin, uygarlığın baskısına gösterilen bu tepkinin kahramanlara tapma ahlâkının, üstün olma veya boyun eğme ahlâkının[22] büyük duygusal çekiciliğinin sırrı olduğundan şüphe etmiyorum.

Bütün bunların temelinde gerçek bir güçlük vardır. Her ne kadar –9 ve 24'üncü bölümlerde gördüğümüz gibi– politikacının mutluluk gibi, "yüksek" veya "olumlu" değerleri gerçekleştirmeye çalışacak yerde etkenliklerini kötülüklere karşı koymaya inhisar ettirmesi gerekirse de, öğretmenin durumu, ilkece başkadır. Kendi "yüksek" değerlerini öğrencilerine *zorla* kabûl ettirmeye çalışmaması gerekirse de, hiç kuşkusuz bu değerlere karşı ilgilerini uyandırmaya çalışması gerekir. Hiç kuşkusuz öğrencilerinin ruhlarına önem vermesi gerekir. –Sokrates, arkadaşlarına ruhlarına önem vermelerini söylerken, kendisi de onlara önem vermiş oluyordu.– Buna göre eğitimde, siyasete girmemesi gereken türden romantik ya da estetik bir öğeye benzer bir şey olduğu kuşkusuzdur. Ama her ne kadar bu ilkece böyle ise de bizim eğitim sistemimiz için geçerli değildir. Çünkü, hoca ile öğrenci arasında bir dostluk bağının, Bölüm 24'te ısrarla belirtildiği gibi, her iki tarafın da son vermekte özgür olacakları bir ilişkinin var olmasını gerektirir. –Sokrates, dostlarını kendi seçerdi, dostları da onu.– Bugün okullarımızdaki öğrencilerin sayısı bile bunu imkânsız kılmaktadır. Bundan dolayı yüksek değerleri benimsetmek çabası yalnızca başarısız olmakla kalmaz; aynı zamanda *zararlı da olduğu*, amaçlanan ideallerden çok daha somut ve kamusal bir şeye yor açtığı da ısrarla belirtilmelidir. Ve bize emanet edilen insanların her şeyden önce zarar görmemeleri gerektiği ilkesinin tıp için olduğu kadar eğitim için de temel bir ilke olduğu kabûl edilmelidir. "Kimseye zarar vermeyiniz" –bundan dolayı da "gençlere bizden bağımsız olabilmeleri ve kendi kendilerine karar verebilecek duruma gelmeleri için en âcil olarak ne gerekliyse onu verin"– öğüdü, eğitim sistemimize verilecek çok değerli ve alçakgönüllü görünmesine rağmen, gerçekleştirilmesi epeyce uzaklarda olan bir öğüt olurdu.

Bunun yerine bugün, tipik olarak romantik ve hatta saçma olan, "kişiliğin tam olarak geliştirilmesi" gibi daha "yüksek" amaçlar modadır.

Bu türlü romantik düşüncelerin etkisiyledir ki, bireycilik hâlâ Platon'da olduğu gibi, bencillikle, özgecilik ve kolektivizm ile –yani, bireysel bencillik yerine konan grup bencilliğiyle– aynılaştırılmaktadır. Ne var ki, bu asıl sorunun, insanın başkalarına oranla kendi önemi hakkında akla yakın bir değerlendirmeye nasıl varabileceği sorununun, açık bir biçimde dile getirilmesine bile engel olmaktadır. Haklı olarak kendi benliğimiz dışında bir değere, kendimizi adayabileceğimiz ve uğruna fedakârlıklar yapabileceğimiz bir değere yönelmemiz gerektiğidüşünüldüğü için, bunun üstlenmiş olduğu "tarihsel görev" ile kolektif bütünlük olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bundan dolayı, hem fedakârlıklar yapmamız öğütlenmekte, hem de böylece çok kârlı bir iş çevirmiş olacağımıza güvence verilmektedir. Fedakârlıklar yapacağımız, ama buna karşılık şan ve şeref kazanacağımız söylenmektedir. Böylece tarihte başrolleri alacağız. Tarih Sahnesinde kahraman olarak çıkacağız; küçük bir tehlikeyi göze almakla büyük kazançlar sağlayacağız. Bu, ancak çok küçük bir azınlığın adam yerine konulduğu ve hiç kimsenin âdi halkla ilgilenmediği bir devrenin şüpheli ahlâkıdır. Siyaset ya da düşünce yönünden aristokrat olduklarından tarih kitaplarına geçmek fırsatına sâhip olanların ahlâkıdır. Bu anlayış, adâlet ve eşitlikçilik taraftarlarının ahlâkı olamaz; çünkü, tarihsel başarı âdil olamaz ve ancak pek az kişi ona varabilir. En az o kadar değerli olan, belki de daha bile değerli olan sayısız insan her zaman unutulacaktır.

En yüksek ödülü geleceğin hakkımızdaki yargısının verebileceğini öne süren Herakleitosçu öğretinin bugünkü başarımızın ödülünü bugün aramamız gerektiğini öne süren ahlâk öğretisinden biraz üstün olduğunu itiraf etmek gerekir belki. Ama bize lâzım olan bu değildir. Basan ve ödülü aşmış bir ahlâk lâzımdır bize. Ve bu türlü bir ahlâkın yeniden bulunması gerekmez. Yeni değildir. Hıristiyanlık, hiç olmazsa başlangıçlarında bunu öğretmiştir. Günümüzün endüstri alanında olduğu kadar bilim alanında da yürürlükte olan işbirliği havası yine bunu öğretmektedir. Ne mutlu ki, romantik tarihsici ünlülük ahlâkı gerilemeye başlamış görünmektedir. Bilinmeyen (Meçhul) Asker bunu gösteriyor. Fedakârlığın üne erişilmeksizin yapıldığı zaman da değerli olabileceğini, hatta daha da değerli olabileceğini kavramaya başlıyoruz. Ahlâk eğitimimizin de buna uyması gerekir, işimizi iyi yapmasını öğrenmek zorundayız. Fedakârlıklarımızı takdir kazanmak da suçlanmaktan kurtulmak için değil, işimizi iyi yapmak uğruna yapmalıyız. –Hepimizin biraz yüreklendirilmeye, umuda, beğenilmeye, hatta suçlanmaya ihtiyacı olması bambaşka bir sorundur.– Kendimizi uydurma bir "tarihin anlamı"na değil, yaptığımız işe dayanarak haklı çıkarmalıyız.

Tarihin bir anlamı olmadığını öne sürüyorum. Ama bu iddia, elimizden gelenin kudret siyasasına korkuyla bakakalmaktan ya da onu gaddarca bir şaka saymaktan ibaret olduğu anlamına gelmez. Kudret siyasasının tarihini açık toplum uğruna,

aklın egemenliği uğruna, özgürlük, adâlet, eşitlik uğruna ve uluslararası cinayetlerin kontrol altına alınması uğruna verdiğimiz savaş açısından yorumlayabiliriz. Her ne kadar tarihin bir amacı yoksa da, ona kendi amaçlarımızı kabûl ettirebiliriz ve *her ne kadar tarihin bir anlamı yoksa da ona bir anlam kazandırabiliriz.*

Burada tekrar karşımıza doğa ve uylaşım sorunu çıkmaktadır.[23] Ne doğa ne de tarih bize ne yapmamız gerektiğini söyleyebilir. Gerçekler, ister tarih ister doğa gerçekleri olsunlar, bizim yerimize karar veremezler, seçeceğimiz amaçları belirleyemezler. Doğaya ve tarihe amaçları getiren ve onlara anlam veren biziz. İnsanlar eşit değildirler, ama eşit haklar uğruna savaşmaya karar verebiliriz. Devlet gibi insan kurumları da akılcı değildirler, ama onları daha akılcı duruma getirmek için çaba göstermeye karar verebiliriz. Biz kendimiz bütünü ile akılcı olmaktan çok duygusal olan yaratıklarız, kullandığımız dil de böyledir; ama birazcık daha akılcı olmaya çalışabiliriz ve kendimizi dili –romantik eğitimcilerimizin istedikleri gibi– duygularımızı dile getirme aracı olarak değil akılcı bir haberleşme aracı olarak kullanmaya alıştırabiliriz..[24] Tarihin kendisinin –tabiî mevcut olmayan bir insanlık tarihinden değil, kudret siyasası tarihinden sözediyorum– ne amacı ne anlamı vardır, ama biz ona bunların ikisini de vermeye karar verebiliriz. Onu açık toplum uğruna ve onun düşmanlarına, –köşeye kıstırılınca, Pareto'nun öğüdüne uyarak, insancıl duygularını öne süren düşmanlarına– karşı verdiğimiz savaş hâline getirebilir, ona göre yorumlayabiliriz. Önünde sonunda "hayatın anlamı" konusunda da aynı şeyi söylememiz gerekecek. Hayatımızın anlamının ne olacağına biz karar veririz, amaçlarımızı biz belirleriz.[25]

Kararlar ve gerçekler arasındaki bu ikilik, sanırım temelli bir ikiliktir.[26] Kendi başlarına gerçekliklerin anlamları yoktur; onlar ancak bizim vereceğimiz kararlar sayesinde, anlam kazanırlar. Tarihsicilik bu ikiliği aşmak için yapılmış olan birçok çabalardan ancak biridir; onun temeli korkuya dayanır, çünkü seçeceğimiz değerlendirme ilkelerinden bile önünde sonunda kendimizin sorumlu olduğumuzu kabûl etmekten kaçınır. Ama bana öyle geliyor ki, böyle bir çaba tam da yanıltıcı inanış olarak nitelendirdiğimiz bir tutumu dile getirmektedir. Çünkü ekmediğimizi biçebileceğimizi varsayar; bizi tek tarihe ayak uydurursak her şeyin yolunda gideceğine ve gitmesi gerektiğine, kendi payımıza temelli bir ahlâksal karar vermenin gerekli olmadığına inandırmaya çalışır; sorumluluğumuzu tarihe ve ona göre de gücümüzü aşan şeytanca güçlerin oyunlarına devretmeye çalışır; davranışlarımızı bu güçlerin, bize ancak mistik-esinlenmeler ya da sezgilerle âyân olabilecek gizli niyetlerine dayandırmaya çalışır; ve böylece de davranışlarımızı da kendimizi de, yıldız fallarından ve rüyalardan esinlenerek, piyangoda uğurlu numarasını seçen adamm durumuna düşürür.[27] Kumar oynamak gibi tarihsicilik de davranışlarımızın akılcılığından ve sorumluluğundan umut kesmekten doğan bir tutumdur. O ahlâksal coşkumuzdan ve başarıyı hor görmemizden doğan umut ve imanın yerine, bir sahte bilimin, sahte bir yıldız biliminin, "insan doğası" ya da tarihsel basan biliminin pekinliğini koyan aldatıcı bir umut ve imandır.

İddia ediyorum ki, tarihsicilik yalnız akılcı açıdan savunulamaz olmakla kalmaz, aynı zamanda vicdanın önemini öğreten herhangi bir dinle de bağdaşmaz durumdadır. Çünkü böyle bir dinin, akılcı tarih yorumunun davranışlarımızdan sonuna dek sorumlu olduğumuzu ve bunların tarihin akışı üzerinde etkili olduklarını ısrarla belirten tutumuyla uyuşması gerekir. Evet, umuda ihtiyacımız vardır; umut olmadan bir davranışta bulunmak, yaşamak, gücümüzü aşar. Ama daha fazlasına ihtiyacımız yoktur ve daha fazlasının bize verilmesi de gerekmez. Pekinliğe ihtiyacımız yoktur. Din, özellikle, düşlerin ve isteğe erişmelerin yerine geçmemelidir; ne bir piyango biletine, ne de bir sigorta poliçesine benzemelidir. Dindeki tarihsici öğe bir putatapıcılık, yanıltıcı inanış öğesidir.

Gerçekler ve kararlar arasındaki ikiliğin böyle ısrarla belirtilmesi, aynı zamanda "ilerleme" gibi fikirler karşısında nasıl bir tutum takınacağımızı da belirler. Eğer tarihin ilerlediğini ya da bizim ilerlemek zorunda olduğumuzu düşünürsek, o zaman tarihin bir anlamının zaten olduğunu, ona bir anlam kazandırılmasının gerekmediğini öne sürenlerin yaptıkları yanlışın aynını yapmış oluruz. Çünkü, ilerlemek bir tür amacı, insan olmamız yüzünden benimsememiz gereken bir amacı gerçekleştirmeye yaklaşmak demektir. Bunu "tarih" yapamaz; ancak biz, insan bireyleri yapabiliriz; özgürlüğün, onunla birlikte de ilerlemenin dayandığı demokratik kurumları savunmak ve güçlendirmekle yapabiliriz bunu. Ve ilerlemenin bize bağlı olduğunu, dikkatliliğimize, gayretlerimize, amaçlarımızın açıkça kavranmasına ve gerçekçi bir biçimde seçilmesine[28] bağlı olduğunu daha iyi kavradıkça bunu da daha iyi yapabiliriz.

Peygamberlik taslayacağımız yerde, kaderimizin yaratıcıları olmayı öğrenmek zorundayız. Her şeyi elimizden geldiği kadar iyi yapmayı ve yanlışlarımızı kollamayı öğrenmek zorundayız. Hakkımızdaki yargıyı kudret tarihinin vereceği düşüncesini, tarihin bizi haklı çıkarıp çıkarmayacağı endişesini bir kenara koyduktan sonra, belki bir gün kudreti denetim altına almayı umabiliriz. Böylece kendi payımıza tarihi haklı çıkarmamız bile mümkündür. Tarihin haklı çıkarılmaya fena hâlde ihtiyacı vardır.

NOTLAR

BÖLÜM 11'İN NOTLARI

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

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

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

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

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

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

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

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

bence pek inandırıcı bir biçimde, eleştirilmektedir. (s. 329 ve ilerisi). Platon'un bütün "banausik" işlere, özellikle de bedensel işlere, karşı takındığı tutum bu sorunla ilgilidir; ve Taylor –s. 198, notta– Platon'un tanrılarını "bir davar sürüsünü gütmekle yükümlü çobanlara, ya da davar itlerine" benzettiği –*Kanunlar*; 901e, 907a– usavurmasını kullandığı zaman buna cevap olarak *göçebelerin* ve *avcıların* Platon tarafından tutarlı bir biçimde soylu ve hatta kutsal saydıkları, buna karşılık yerleşik "köylü çiftçinin" "banausik" ve zelil sayıldığı cevabını verebiliriz. Karş. 4'üncü bölümün 32'nci notu, ve metin.

5. *(3b)* Bu iki bölüm *Politika*'dan aktarılmıştır (1337b, 4 ve 5).

6. *(3b) Oxford Cep Sözlüğü*'nün 1939 basımı hâlâ: "liberal... (eğitim hakkında) beyefendilere yaraşır, teknik değil de genel edebî türden" demektedir. Bu, Aristoteles'in sözünü ettiğim etkisini pek açık bir biçimde göstermektedir.

Meslek eğitiminin ortaya ciddî bir sorun, *darkafalılık* sorununu çıkardığını itiraf ederim. Ne var ki, bunun çaresinin "edebî" bir eğitim olduğuna inanmıyorum, çünkü bu da kendine özgü bir dargörüşlülüğe, özel bir züppelik türüne, yol açabilir. Ve günümüzde bilimle ilgilenmeyen hiç kimse eğitilmiş sayılmamalıdır. Elektrik ya da yer tabakaları biliminin insan olayları ile ilgilenmekten daha aydınlatıcı olması gerekmeyeceği yolunda öne sürülen alışılagelmiş savunma, insan olayları hakkında hiçbir şey anlaşılmadığını gösterir. Çünkü bilim, elektrik, vb. hakkında birtakım gerçeklerin kaydedilmesinden ibaret değildir; günümüzün en önemli manevî olaylarından biridir de. Her kim ki bu hareketi anlamaya çalışmazsa, insan olayları alanındaki en ilginç gelişmelerden biriyle ilgisini kesmiş olur. Edebî ve tarihsel bir eğitim yolu ile öğrencilere insanın manevî hayatını tanıttıkları kuramına dayanarak kurulmuş olan sözde Edebiyat Fakültelerimiz bundan dolayı bugünkü biçimlerinde eskimiş, işe yaramaz hâle gelmişlerdir. Hiçbir insanlık tarihi insanın akılcı çabalarının ve başarılarının tarihini dışarıda bırakamaz; hiçbir düşünce tarihi de bilimsel düşünce tarihini dışarıda bırakamaz. Ne var ki, edebî eğitimin daha da ciddî bir eksikliği vardır. Çoğu zaman bir öğretmen olacak olan öğrenciyi, zamanının en önemli manevî akımını anlayacak şekilde eğitmeyi başarmamakla kalmaz, onu düşünsel dürüstlüğe sahip olacak şekilde de yetiştiremez. Öğrenci ancak yanılmanın ne kadar kolay, bilgi alanında küçücük bir ilerleme yapmanın bile ne kadar zor olduğunu kendi sınamaları ile anlarsa düşünsel dürüstlük standartlarına, doğruluğa, saygı duyabilir. Otoriteyi ve kibirliliği önemsememeyi öğrenebilir. Oysa, bugün bu alçakgönüllü düşünsel erdemlerin yaygınlaşması en gerekli şeydir. "Hayatında sana en gerekli olacak olan düşünsel yeti" diyordu T. H. Huxley, *A Liberal Education*'da, "otoritelere önem vermeksizin şeyleri oldukları gibi görebilmek olacaktır... Ne var ki, okulda ve Üniversitede otoriteden başka hiçbir bilgi kaynağı tanımayacaksın." Bunun, ne yazık ki, bazı hocalar tarafından hâlâ, eski deyimin dediği gibi, "bir bilgi topluluğu", olarak ele alınan, bilim derslerinde de böyle olduğunu itiraf ederim. Ne var ki, bu düşünce, umarım bir gün ortadan kalkacaktır; çünkü bilim, insan tarihinin pek ilginç bir bölümü olarak, deneyim ve eleştiri ile denetlenen korkusuzca hipotezlerin süratle gelişmesinin tarihi olarak okutulabilir. Bu şekilde, "doğal felsefenin" bir bölümü olarak, düşünceler ve soranlar tarihi olarak okutulunca, yeni bir Üniversite liberal eğitiminin, amacı, uzman yetiştiremediği zaman, hiç olmazsa *uzmanı şarlatandan ayırabilecek adamlar yetiştirmek* olan bir eğitimin, temeli olabilir. Bu alçakgönüllü ve liberal amaç Edebiyat fakültelerimizin bugünlerde başarabildikleri şeylerin çok ötesinde olacaktır.

7. *(13c) Politika*, VIII, 3,2 (1376b): "Tekrar tekrar belirteyim ki, her türlü davranışın ilk ilkesi, kişinin vaktini istediği gibi geçirebilmesidir." Daha önceleri, VII, 15, 1 ve ilerisinde (1334a)'da şunları okuyoruz: "Devletlerin amaçları ile bireylerin amaçları aynı olduklarından... her ikisinde de vaktini istediği gibi kullanabilme niteliği bulunmalıdır, çünkü atasözü haklı olarak "köleler vakitlerini istedikleri gibi kullanamazlar" der. "Kars. aynı zamanda bu bölümün 9. notu ve *Metafizik*, 1072b23.

Aristoteles'in "rahatı yerinde sınıflara duyduğu saygı ve takdir" konusunda karş. örneğin *Politika*, IV, (VII), 8, 4, 5, (1293b-1294a)'dan alınan şu satırları: "Genel olarak servet ve eğitim zenginlikle birlikte bulunurlar... Zenginler eksikliği ve istenmeleri suçlara yol açan şeylere zaten sahiptirler, bundan dolayı da onlara asiller ve efendiler, denir. Şimdi bir devletin, en iyi vatandaşlann idaresi altında, kötü yönetilmesi imkânsız gibi görünür..." Ne var ki, Aristoteles zenginleri takdir etmekle kalmaz, aynı zamanda, Platon gibi ırkçıdır da. (Karş. *A. E.*, III, 13, 2-3, 128a): "Asil soydan gelenler düşük soydan gelenlerden daha gerçek bir anlamda vatandaştırlar... İyi atalardan gelenlerin daha iyi kişiler olmaları beklenir, çünkü asalet soy üstünlüğü demektir."

8. *(13c)* Karş. Th. Gomperz, *Greek Thinkers*. (Ben aktardığım satırları Almanca basımın III cilt, s. 263'ünden alıyorum).

9. *(14a)* Karş. *Nikomakhos Ahlâkı*, x, 7, 6. Aristoteles'in kullandığı iyi hayat deyiminin, bu deyimi bir tür Hıristiyan "iyi hayatına" – yardım etmeye, hizmet etmeye ve yüksek değerlerin peşinde gitmeye vakfedilmiş bir hayata bağladıklarından, birçok modern hayranının hoşuna gittiği anlaşılıyor. Ne var ki, bu yo-

rum Aristoteles'in niyetlerini hatalı olarak idealleştirmeye dayanmaktadır: Aristoteles sadece derebeyi efendilerin iyi hayatı ile ilgilenmektedir ve bu iyi hayatı iyilik etmek olarak değil, hâli vakti aynı derecede iyi kişilerin hoş dostluğu içinde geçirilen ince ve zevkli bir hayat olarak tasarlıyordu.

10. *(14b)* Hatta, "halka indirme, âdileştirme" teriminin bile fazla kuvvetli olacağını sanmıyorum, özellikle Aristoteles'in gözünde "meslek adamı"nın "âdi" demek olduğu ve kendisinin hiç kuşkusuz Platoncu felsefeyi kendine meslek edindiği düşünülürse. Bundan başka o, bunu, Zeller'in de methiyesini düzerken itiraf ettiği gibi, zevksiz bir hâle getirdi. Zeller (*A. E.*, I, 46) şöyle diyor: "O, bizi hiç de Platon'un esinlendirdiği gibi esinlendiremiyor. Yapıtları Platon'unkilerden daha kuru, daha meslekîdir."

11. *(14b)* Platon, *Timaeus* (42a, 90e ve özellikle 91e'de, bkz. Bölüm 3'ün not 6 (7)'si) *türlerin*, tanrılardan ve ilk insanlardan başlayarak, *yozlaşma yolu ile ortaya çıkmalarını* anlatan bir kuram ortaya koymuştu. İnsan önce yozlaşarak kadın olur, sonra hayvan ve bitki hâline gelir. Bu, Gomperz'in –*Greek Thinkers*, 5. Kitap, Bölüm 19, s 3– (Ben aktardığım satırları Almanca basımın cilt II, 482'sinden alıyorum) dediği gibi, "ya gerçek anlamında bir düşüş kuramı ya da" yükselen bir oluşum kabul eden, bundan dolayı da bir yükselme kuramı sayılabilecek olan modern evrim kuramının aksine bir yozlaşma kuramıdır." Platon'un bu kuramı mithosa benzer ve herhalde alaylı bir dille anlattığı bu kuram, ruhun beden değiştirdiğini öne süren Orpheusçu ve Pythagorasçı kuramdan da yararlanmaktadır. Aristoteles'ten Speusippos'un, bazı Pythâgorasçılarla birlikte, rütbe bakımından, en önde gelen, en yetkin ve kutsal olanın zamanda en sonra geldiğine inandıklarını dinlerken bütün bunları (ve aşağı biçimlerin yüksek biçimlerden önce çıktıklarını öne süren evrimci kuramların en az Empedokles zamanından beri moda olmuş oldukları önemli gerçeğini) hatırlamamız gerekir. Aristoteles, –*Metafizik*, 1072b30– "Speusippos ve Pythagorasçılarla birlikte, en üstün güzelliğin ve iyiliğin başlangıçtan beri var olmadığını sananlar"dan söz ediyor. Belki bu satırlara dayanarak bazı Pythagorasçıların ruhun beden değiştirmesi kuramını (herhalde Ksenophanes'in etkisi altında) bir "yükselme kuramını" desteklemek için kulanmış oldukları sonucuna varabiliriz. Aristoteles'in (1901a34'te) "Mitologların da iyinin olduğu kadar, güzelin de doğada ancak doğa biraz ilerledikten sonra ortaya çıktığını öne süren bazı çağdaş düşünürlerin" (herhalde Speusippos'a değinen bir söz) "fikirlerine katıldıkları anlaşılıyor" demesi bu kanıyı desteklemektedir. Bunun yanında, Speusippos'un dünyanın, gelişimi sırasında, Parmenidesçi bir bir, sonuna kadar uyumlu, örgütlenmiş bir bütünlük, hâline geleceğini öğrettiği anlaşılıyor. (Karş. yetkin olanın her zaman yetkin olmayandan çıktığını öne süren bir düşünürün, "Birin kendisi daha henüz varlık kazanmadı" dediğinin anlatıldığı *Metafizik*, 1092a14; bundan başka, *Metafizik*, 1901a11). Aristoteles'in kendisi sözü edilen yerlerde, tutarlı olarak, bu "yükseliş kuramlarına" karşı çıktığım söylüyor. Öne sürdüğü usavurma, insanı ancak tam insanın meydana getirdiği, tamam olmayan tohumun insandan önce gelmediğidir. Bu tavır göz önüne alınırsa, Zeller'in Aristoteles'e neredeyse Speusippos'un kuramının aynı olan bir kuram atfetmekte haklı olamayacağı ortaya çıkar. (Karş. Zeller, Aristotle, vb., cilt II, 28). H. F. Osborn da 1908'de yayınlanan *From the Greeks to Darwin* adlı yapıtında, s. 48-56'da, buna benzer bir iddia öne sürmektedir. Gomperz'in, Aristoteles'in "hiç olmazsa insan soyunun ve yüksek hayvanların değişmezliğini ve ebedîliğini öğrettiğini öne süren, yorumunu kabul etmek zorunda kalabiliriz. Buna göre, biçimleri (türleri) düzenlemesi ne zamanbilimsel ne de soybilimsel bir açıdan yorumlanmamalıdır. (Karş. *Greek Thinkers*, 6. Kitap, Bölüm 11, s 10 ve özellikle Bölüm 13, s 6 ve ötesi, ve bu bölümlerin notları). Ama Aristoteles'in bu konuda da, başka noktalarda olduğu gibi, tutarsız olmuş olması, Speusippus'a yönelttiği usavurmaların bağımsızlığını kanıtlamak arzusundan doğmuş olması, mümkündür. Bunun yanında, 3. Bölüm'ün 6 (7)'sine ve Bölüm 4'ün ikinci ve dördüncü notlarına da bakınız.

12. *(14c)* Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, yani Tanrı, ebedî olmakla birlikte, zamanda önce gelir ve iyilik yüklemini taşır. Bu paragrafta sözü edilen biçimsel ve erek nedenlerin aynılaştırılması hakkındaki kanıtlar için bu bölümün 15. notuna bakınız.

13. *(15a)* Platon'un biyolojik erekçiliği konusunda bkz. Timaeus, 73a-76e. Gomperz haklı olarak Platon'un erekçiliğinin ancak "hayvanların yozlaşmış insanlar olduklarını ve bundan dolayı onların örgütlenmelerinin başta ancak insanlara özgü olmuş olan amaçlar gösterebileceklerini" hatırlarsak anlaşılabileceğini öne sürüyor. (*Greek Thinkers*, 5. Kitap, Bölüm 19, § 7; Almanca basım, cilt II, s. 475 ve ötesi).

14. *(15b)* Doğal yerler kuramının Platon tarafından öne sürülen biçimi için bkz. Timaeus, 60b-63a ve özellikle 63b ve ötesi. Aristoteles bu kuramı pek az değiştirerek benimsiyor ve Platon gibi cisimlerin "ağırlığını" ve "hafifliğini" doğal yerlerine varmak için yaptıkları doğal hareketlerin aşağı ve yukarı doğru olması ile açıklıyor; karş. örneğin *Fizik*, 192b13; aynı zamanda, *Metafizik*, 1065b10.

15. *(15c)* Aristoteles'in bu konuda söyledikleri her zaman kesin ve tutarlı değildir. Örneğin, *Metafizik*'te (1044a35) şöyle diyor: "(İnsanın) biçimsel nedeni nedir? Özüdür. Erek nedeni nedir? Amacıdır. Ama, *belki* bunların ikisi de aynıdır." Aynı yapıtın başka bölümlerinde bir hareket ya da değişmenin *Biçimi ile*

amacının aynılığına daha çok kanaat getirdiği anlaşılıyor. Bina göre (1069a/1070b'de) şunları okuyoruz: "Değişen her şey... bir şey tarafından bir şeye dönüştürülür. Onu değiştiren şey, aracısız harekete getiricidir;... dönüştüğü şey Biçimidir." Ve sonra, ileride, (1070a, 9/10), "üç türlü töz vardır: önce madde...; sonra onun kendisine yöneldiği doğa; ve üçüncü olarak, bunların ikisinden meydana gelmiş olan özel töz." Şimdi burada "doğal" denen şeye Aristoteles genel olarak "Biçim" dediğine ve onu burada bir hareketin amacı olarak betimlediğine göre, *Biçim = amaç* sonucuna varırız.

16. *(15c)* Hareketin öneylemlerin gerçekleşmeleri ya da fiile çıkmaları olduğunu öne süren öğreti için bkz. *Metafizik*, IX. Kitap, veya tasarlanan bir evin kesin bir öneylemliğini betimlemek için "inşa edilebilir" teriminin kullanıldığı 1065bl7. Burada, "inşa edilebilir olan gerçekten var olduğu zaman inşa edilmektedir; ve bu da inşa edilme sürecidir." denmektedir. Karş. Aristoteles'in *Fizik*'i, 201b4 ve ötesi; bunun yanında bkz. Gomperz, *A. E.*, 6. Kitap, Bölüm II, s 5.

17. *(16a)* Karş., *Metafizik*,. 1049b5 Bundan başka, bkz. V. Kitap, 4, ve özellikle 1015al2 ve ilerisi; VII. Kitap, Bölüm IV, özellikle 1029bl5.

18. *(16a)* Ruhun ilk intellekhia olarak tanımlanması konusunda bkz. Zeller'in gösterdiği kaynaklar, *A. E.*, cilt II, s. 3, 2. Biçimsel neden olarak intellekhianın anlamı için bkz. *A. E.*, cilt I, 379, not 2. Aristoteles'in bu terimi kullanması hiç de kesin değildir. –Bkz. aynı zamanda *Metafizik*, 1035bl5– Karş. Bölüm 5'in 19. notu ve metin.

19. *(16a)* Bu ve bundan sonraki aktarma için bkz. Zeller, *A. E.*, I, 46.'

20. *(16b)* Karş. Politika, II, 8, 21 (1269a) burada Platon'un türlü yer yaratıkları mithoslarına atıflar yapılmaktadır. (Örneğin, *Devlet*, 414c; *Politicus*, 271a; *Timaeus*, 22c; *Kanunlar*, 677a).

21. *(16b)* Karş. Hegel, *Tarih Felsefesi Dersleri* (*Lectures on the Philosophy of History*) İngilizceye çeviren: J. Sibree, Londra, 1914, Giriş, s. 23; aynı zamanda bkz. Lowenberg, Hegel –*Selections*– The Modern Student's Library, s. 366. Giriş'in tümü, özellikle de sözü edilen sayfa ve sonrakiler, Hegel'in Aristoteles'e bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Hegel'in de bunun farkında olduğunu s. 59'da Aristoteles'ten söz ederken kullandığı dil göstermektedir. (Lowenberg'in hazırladığı basımda, s. 412).

22. *(16c)* Hegel, *A. E.*, s. 23. (Lowenberg'in hazırladığı basımda, s. 365).

23. *(17a)* Karş. Caird, *Hegel*. (Blackwood, 1911), s. 26 ve ilerisi.

24. *(17a)* Bundan sonraki aktarmalar, 21 ve 22. notlarda sözü edilen yerlerden alınmışlardır.

25. *(17b)* Bundan sonraki sözler için bkz. *Hegel'in Felsefî Hasarlayıcıbilgileri (Propaedeutics) Ruh Fenomenolojisi*, yıl 2. İngilizceye çeviren W. T. Harris. (Lowenberg'in hazırladığı basımda, s. 68 ve ilerisi). Ben bu çeviriden biraz ayrılıyorum. Benim sözlerim şu ilginç satırlara değinmektedir: s. 23: "Bilinçlilik güdüsü" ('bilinçlilik', Almanca'da aynı zamanda 'kendini ortaya koyma' anlamına gelir; karş. Bölüm 16'nın sonu) "şundan ibarettir: 'asıl özünü' gerçekleştirmek... Bundan dolayı o kendini dış dünyaya karşı ortaya koymakta etkendir..." s 24: "Bilincin gelişmesinde ya da hareketinde üç evre vardır:... (2) *Başka bir benlikle ilgili olduğu oranda... efendi ve köle (emir verme ve hizmet etme) ilişkisi.*" Hegel, 'başka bir benlikle kurulabilecek ilişkilerin' başka bir türünden söz etmiyor. Sonra da şunları okuyoruz: "(3) *Efendi ile Kölenin İlişkisi*... s 32: Kendini özgür bir varlık olarak ortaya koymak ve kendi payına *tanınmak* için bilinçliliğin kendini bir başka benlik karşısında ortaya koyması gerekir... § 33: Karşılıklı tanınma talebi ile birlikte aralarında... bir köle ve efendi ilişkisi kurulur... s 34: Her ikisi de kendini ortaya Koymak ve üstün çıkmak için çalışacaklarından... yaşamayı özgürlüğe tercih eden, kölelik durumuna düşer ve öylece... bağımsızlığa yeteneği bulunmadığım" (Platon ya da Aristoteles 'doğasının uygun olmadığını' derlerdi) "göstermiş olur... s..35: hizmet eden kimse kişilikten yoksundur ve kendi kişiliği yerine başkasının kişiliğini sürdürür... Aksine, efendi hizmetkârı eriyip gitmiş, kendi bireylik iradesini ise korunmuş ve yücelmiş sayar... § 36: Hizmetkârın bireylik iradesi, efendisinden korkması sonucunda ortadan kalkar..." vb. İnsanlararası ilişkiler konusundaki bu kuramda ve onların efendi-köle ilişkisine indirgenmesinde bir isteri öğesi görmemek mümkün değildir. Hiç şüphe etmiyorum ki, Hegel'in düşüncelerini (asılları ile benim türlü yerlerdeki aktarmalarımın karşılaştırılmasında göstereceği gibi) ne demek istediğini anlamak için ayıklanması gereken söz yığınları içine gömmesi, isterisinin belirtilerinden biridir.; bu, bir tür kaçış, gün ışığından sakınmadır. Eminim ki, bu yöntemi de ruhçözümlemesi açısından üstün çıkma ve boyun eğme rüyaları kadar ilginç bir inceleme konusu olurdu. İşaret etmek gerekir ki, Hegel'in diyalektiği (bundan sonraki bölüme bakınız) onu, burada sözü edilen § 36'nın sonunda efendi-köle ilişkilerinin ötesine, "evrensel iradeye ve tam özgürlüğe geçişe" götürmektedir. Bölüm 12'den –özellikle II ve IV'üncü bölümlerden– de görüleceği gibi, bunlar, totaliter devleti dile getiren süslü isimlerden ibarettir. Buna göre, efendilik ve kölelik, pek yerinde olarak totaliter devletin "öğeleri olarak ayrıştırılmaktadırlar."

Hegel'in burada aktarılan (karş. § 35) kölenin yaşamayı özgürlüğe tercih eden adam olduğuna dair

sözlerini, Platon'un özgür kişilerin kölelikten ölümden daha çok korkan kişiler olduklarını ileri süren (*Devlet*, 378a) sözleriyle karşılaştırınız. Bir anlamda bu pekâlâ doğrudur; özgürlük için savaşmaya hazır olmayanlar özgürlüklerini yitirirler. Ne var ki, Platon'un ve Hegel'in kuramlarında örtük olarak yer alan ve sonraki yazarlar arasında da epeyce tutulmuş olan kuram, ezici kuvvete boyun eğen ya da silâhlı eşkıyalara boyun eğmektense ölmeyi tercih etmeyen kişilerin, daha iyi bir duruma lâyık olmayan, "doğaca" köle olarak doğmuş kişiler olduklarıdır. Bu kuramın ancak en azılı uygarlık düşmanlarınca savunulabileceğini öne sürüyorum.

26. *(18a)* Wittgenstein'ın bilimin olguları incelemesine karşılık, felsefenin görevinin anlamların açıklanması olduğunu öne süren görüşünün eleştirisi için bu bölümün 46 ve özellikle 51 ve 52'nci notlarına bakınız. (Bundan başka, karş. Gomperz, *The Meanings of Meaning, Philosophy of Science*, cilt 8, 1941; özellikle s. 183). Bu yan konunun, yani –bu bölümün 54. notuna kadar ele alınan– *yöntembilimsel özcülük ile yöntembilimsel adcılığın karşılaştırılması* sorununun tümü için karş. Bölüm 3'ün 27-30'uncu notları ve metin; özellikle de bu bölümün 38. notu.

27. *(18b)* Platon'un, daha doğrusu Parmenides'in, bilgi ile kanı arasında yaptığı (daha modern yazarlar, örneğin Locke ve Hobbes, tarafından da tutulan) ayrım için Bölüm 3'ün 22. ve 26. notlarına, metne; sonra, Bölüm 15'in 19. notuna, Bölüm 8'in 25-27. notlarına bakınız. Aristoteles'in, buna karşı gelen ayrımı için karş. örneğin *Metafizik*, 1039b31 ve *Ard Analitik*, I, 33 (88b30 ve ilerisi); II, 19 (100b5).

Aristoteles'in yaptığı *türetimli* bilgi ve *sezgisel* bilgi ayrımı için *Ard Analitik*'in son bölümüne (II, 19, özellikle 100b 5-17'ye; aynı zamanda 72b 18-24, 75b31 84a31, 90ab-91all'e) bakınız. Türetimli bilgi ile bir şeyin 'özsel doğasından ayrı olan', ondan dolayı da bir orta terim gerektiren, 'nedenleri'nin ilişkisi hakkında bkz. *A. E.*, II, 8 (özellikle 93a5, 93b26). Düşünsel sezgi ile kavradığı 'bölünemez öz' arasındaki buna benzer ilişki için nedeni ile özdeş olan bölünemez öz ve bireysel doğa için bkz... *A. E.*, 72b24, 85a1, 88b35. Bkz. aynı zamanda *A.E.*, 90a31: "Bir şeyi bilmek o şeyin var olduğunu bilmektir" (yani, nedenini bilmektir) ve 83b21: "Aracısız olan özel doğalar, yani ilkel öncüller, vardır."

Aristoteles'in türetim ya da kanıtlamaları geri götürme sürecinin bir yerinde durup belli ilkeleri kanıtsız kabul etmek zorunda olduğumuzu farketmesi hakkında, bakınız örneğin *Metafizik*, 1006a7: "Her şeyi kanıtlamak imkânsızdır, çünkü o zaman bir sonsuz gerileme olurdu..." Bkz. aynı zamanda *Ard Analitik*, II, 3 (90b, 18-27).

Aristoteles'in tanım kuramı hakkındaki kendi çözümlememin Grote'ninki ile geniş çapta uyuştuğunu, buna karşılık Ross'unki ile yer yer uyuşmadığını belirtebilirim. Her ikisi de Aristoteles'in *Ard Analitik*'inin II. kitabının incelenmesine ayrılmış bölümlerden alınan bu iki yazarın yorumları arasındaki çok büyük fark şu iki aktarmadan anlaşılabilir: "İkinci kitapta Aristoteles, türetimi tanıma varmaya yarayan araç olarak incelemeye geçiyor" (Ross, *Aristotle*, 2. basım, s. 49). Bunun karşısına şu konabilir: "Tanım hiçbir zaman kanıtlanamaz, çünkü o, ancak konunun özünü ortaya koyar, oysa türetim bu özün bilindiğini kabul eder..." (Grote, Aristotle,. II. basım, s. 241; bkz. aynı zamanda 240/241. Sonra bkz. aşağıdaki not 29'un sonu).

28. *(19a)* Karş. Aristoteles'in *Metafizik*, 1031b7 ve 1031b20. Bkz. 996b20: "Bir şeyin özünü biliyorsak, onun hakkında bilgimiz var demektir."

29. *(19a)* "Tanım bir şeyin özünü betimleyen bir önermedir." (Aristoteles, *Topika*, I, 5, 101b36; VII, 3, 153a, vb. Bkz. aynı zamanda *Metafizik*, 1042al7). "Tanım... Özsel doğayı açığa çıkarır." (*Ard Analitik*, II, 3, 91al). "Tanım şeyin doğası hakkında bir önermedir." (93b28). "Ancak kendilerini dile getiren ifadeleri birer tanım olan şeylerin özleri vardır." (*Metafizik*, 1030a5 ve ilerisi). "Kendisini dile getiren ifadesi bir tanım olan öze aynı zamanda o şeyin tözü de denir." (*Metafizik*, 1017b21). "Demek ki, tanımın şeyin özünü dile getiren ifade olduğu açıktır." (*Metafizik*, 1031a13). İlkelere, yani başlangıç noktalarına veya kanıtların ilkel öncüllerine gelince, bunların iki türünü ayırabiliriz: (1) Mantık ilkeleri (karş. *Metafizik*, 996b25 ve ilerisi) ve (2) kanıtların kendilerinden hareket edecekleri ve sonsuz gerilemeden kaçınılacaksa, kendi paylarına kanıtlanamayacak olan, ilkel öncüller. Karş. bu bölümün 27. notu). Bu ikinciler tanımlardır: "Kanıtların ilkel öncülleri tanımlardır." (*Ard Analitik*, II, 3, 90b23; karş. 89al7, 90a35, 90b23). Bkz. aynı zamanda Ross'un *Aristotle* adlı yapıtında, s. 45/46, *Ard Analitik*, I, 4, 20174a4 hakkında söyledikleri: "Bilimin öncülleri," diyor Ross s. 46'da, "bize söylendiğine göre, ya (a) ya da (b) anlamında kendinden ve kendi için olurlar." Bir önceki sayfadan bir öncülün ancak bir tanıma dayanırsa (a) veya (b) anlamlarında kendi başına gerekli (veya özsel açıdan gerekli) olacağını öğreniyoruz.

30. *(19b)* "Bir şeyin adı varsa anlamını dile getiren bir ifade de vardır" diyor Aristoteles, (*Metafizik*, 1030al4; bkz. aynı zamanda 1030b24) ve her adın anlamını dile getiren ifadenin bir tanım olmadığını, ancak söz konusu ad bir cins ya da soy adı olursa o zaman bunun anlamını dile getiren ifadenin bir tanım olacağını açıklıyor.

Benim kullandığım anlamda (burada modern kullanımı izliyorum) 'tanım' sözünün her zaman tam bir tanımlama "cümlesi anlamına geldiğini, buna karşılık Aristoteles'in (ve onu izleyen bazılarının, örneğin Hobbes'un) kullanımlarına göre bazen yalnızca "tanımlayan" anlamına geldiğini belirtmek önemlidir.

Tanımlar tekil nesneleri değil, yani bir türün alt soylarını, (*son ayrımları*; karş. *Metafizik*, 1038al9) ve bölünemez bir-biçim olan şeyleri tanımlarlar. Bkz. aynı zamanda *Ard Analitik*, II. 13, 97b6 ve ilerisi.

31. *(19c)* Aristoteles'in bu konuyu işlemesinin pek açık olmadığı bu bölümün 27. notunun sonunda ve sonra bu iki yorumun karşılaştırılmasında anlaşılabilir. En karanlık kalan nokta Aristoteles'in, bir tümevarım süreci sonunda, ilke olan tanımlara nasıl vardığımıza açıklamasıdır; bkz. özellikle *Ard Analitik*, II, s. 19, 100a ve ötesi.

32. *(19c)* Platon'un öğretisi için bkz. Bölüm 8'in 25-27. notları ve metin. Grote (*Aristotle* adlı yapıtının ikinci basımında, s. 260) şöyle diyor: "Aristoteles'e yanılgıdan tümüyle arınmış bir Nous, ya da Akü'a inanmak öğretisi Platon'dan miras kalmıştı." Grote devamla Aristoteles'in, Platon'un aksine, gözlemsel sınamaları hor görmediğini, bunun yerine Nous'una (yani, düşünsel sezgiye) "tümevarım sürecine karşı gelen ve onun son durağı olan bir rol atfettiğini" ısrarla belirtiyor. (*A.Y.*, aynı zamanda bkz. *A.E.*, 577). Bu böyledir, ama öyle anlaşılıyor ki, gözlemsel sınamaların tek görevi düşünsel sezgimizi görevine, evrensel özün sezilmesine hazırlamaktadır; gerçekten de hiç kimse, *yanılgıdan büsbütün arınmış olan* tanımlara tümevarım yolu ile nasıl varılabileceğini açıklayamamıştır.

33. *(19c)* Aristoteles'in görüşü de sonunda Platon'unkine gelir, çünkü her ikisi için de, önünde sonunda, usavurmaya başvurmak imkânsızdır. Yapılabilecek olan, *dogmatik olarak* belli bir tanımın sözünü ettiği özün doğru bir tanımı olduğunu öne sürmekten ibarettir; ve eğer niye bir başka tanımın değil de, bunun doğru olduğu sorulursa, "özün sezgisine" başvurmaktan başka yapılacak bir şey yoktur.

Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles, tümevarımdan en az iki farklı anlamda söz etmektedir: Bir daha deneyimsel bir anlamda (karş. *Ön Analitik*, 68b5-37, 69al6 ve *Ard Analitik*, 78a35, 91b35, 92a35) bir de daha açıklayıcı bir anlamda, düşünsel sezgimizi harekete geçirme aracı olması anlamında (karş. 27b25-33, 81a38-69, 100b ve ötesi).

Görünürde bir çelişme olan, ama çözümlenebilen bir durum örneğine, tanımın ne tekil ne de evrensel olduğunu okuduğumuz, 774a'da rastlıyoruz. Ben bunun çözümünün (G. R. G. Mure'un Oxford çevirisinde öne sürdüğü gibi) bir tanımın "hiç de kesin anlamında bir yargı olmadığı"nda değil, (yalnızca evrensel olmayıp) hem evrensel hem de zorunlu olmasında aranması gerektiğini öne sürüyorum. (Karş. 73b26, 96b24, 97b25).

Ard Analitik'te geçen, metinde söz konusu edilen, 'usavurması' için bkz. 100b6 ve ötesi. *De Anima*'daki bilgi ile bilinenin mistik birliği hakkında bkz. özellikle 425b30 ve ilerisi, 430a20, 431al; bizim amacımız açısından belirleyici olan satırlar 430b27 ve ilerisidir: "Özün tanımının sezgisel olarak kavranılması hiçbir zaman hatalı olamaz, tıpkı belli bir nesnenin algılanmasının hiçbir zaman hatalı olamayacağı gibi" *Metafizik*'in tanrıbilimsel bölümleri için bkz. özellikle 1072b27 ('değme') ve 1075a2. Bkz. aynı zamanda 10. bölümün 59 (2)'nci notu, 12. bölümün 36. notu ve 24. bölümün 3, 4, 6, 29-32 ve 58. notları.

Bir sonraki paragrafta sözü edilen 'bütün gerçekler heyeti' için bkz. *Ard Analitik*'in sonu. (1000bl5 ve ilerisi).

Adcı olan, ama yöntembilim açısından adcı *olmayan*, Hobbes'un görüşlerinin Aristoteles'in yöntembilimsel özcülüğüne ne kadar yakın oldukları hayret vericidir. Hobbes da (kanıdan farklı olarak) her türlü bilginin temelinin tanımlar olduğuna inanmaktadır.

34. *(21a)* Bü bilim görüşü benim *Logik der Forschung* adlı kitabımda oldukça etraflı olarak ele alınmıştır (karş. örneğin, s. 207 ve ilerisi); aynı zamanda *Erkenntniss*, cilt 5, (1934), s. 170 vd.'da çıkan kısa yazıma da bakın, özellikle s. 172: "Bilimleri ('bilgi heyetleri' olarak değil de) hipotezler sistemleri olarak, yani kesin olarak temellenemeyen, ama doğrulandıkları sürece kullandığımız, Ve 'doğru' olarak, hatta 'az çok kesin', hatta hatta 'olası' diye bile niteleyemeyeceğimiz beklemeler olarak yorumlamaya alışmamız gerek."

35. *(21b)* Aktarılan satırlar benim *Erkenntiss*'teki (cilt 3, (1S33), s. 427) notumdan alınmışlardır; bu sözler Einstein'ın *Geometry and Experience* adlı derslerinde söylediği sözlerin değiştirilmiş bir biçimidir.

36. *(21b)* Tabiî, bilim için kuramların, usavurmaların mı, yoksa gözlem ve sınamaların mı daha önemli olduklarını kestirmek mümkün değildir, çünkü bilim her zaman *gözlem ve sınamalarla denetlenen kuramlardan* ibarettir. Ama bilimin "gözlemlerimizin toplamından ibaret olduğunu" ya da kuramsal olmaktan çok gözlemci bir yapıda olduğunu göstermeye çalışan 'pozitivistlerin' yanıldıkları kuşkusuzdur. Kuram ve usavurmaların bilimlerdeki rollerinin önemini abartmak mümkün değildir. (Kanıtlarla genel olarak mantıksal usavurmalar arasındaki ilişki için bkz. bu bölümün 47. notu).

37. *(21c)* Karş. örneğin *Metafizik*, 1030a, 6 ve 14. (Bkz. bu bölümün 30. notu).

38. *(22a)* Israrla belirtmek isterim ki, burada *adcılık ve özcülükten* yalnızca yöntembilimsel bir açıdan söz ediyorum. Bir metafizik sorunu olan evrenseller sorunu, yani metafizik açısından adcılık ve karşıtı olan özcülük (ben, geleneksel 'gerçekçilik' yerine bu sözün kullanılmasını öneriyorum) sorunu karşısında bir tavır almıyorum; ve yöntembilimsel adcılığı savunmakla birlikte kesinlikle metafizik bir adcılığı savunmuyorum. (Bunun yanında Bölüm 3'ün 27 ve 30. notlarına da bakınız).

Metinde sözü edilen adcı ve özcü tanımlar karşıtlığı 'sözel' ve 'gerçek' tanımlar arasındaki geleneksel ayrımı yeniden kurma çabasının bir ürünüdür. Ne var ki asıl önem verdiğim nokta, tanımın sağdan sola mı, yoksa soldan sağa mı okunduğu; başka sözlerle uzun bir hikâye yerine kısasını mı koyduğu, yoksa kısa hikâyeyi mi uzattığıdır.

39. *(22a)* Bilimde yalnızca adcı tanımların geçtiğini öne süren iddiamın savunulması gerekir (burada hemen belirteyim ki, örtük ya da zincirleme tanımlardan değil, yalnızca açık tanımlardan söz ediyorum). Bu iddiam kesinlikle terimlerin bilimde az çok 'sezgisel' olarak kullanılmadıkları anlamına gelmez; bütün tanım zincirlerinin anlamları örneklerle gösterilebilmekle birlikte, tanımlanamayacak olan tanımlanmamış terimlerden başlamak zorunda olduklarını göz önüne alırsak bu açıkça ortaya çıkar. Bundan başka bilimlerde, özellikle matematikte, önce bir terimi, örneğin 'boyut' ya da 'doğruluk' terimini, önce sezgisel olarak kullandığımız, sonra onu tanımlamaya giriştiğimiz anlaşılıyor. Ne var ki, bu durumun oldukça kaba bir betimidir. Daha kesin bir betim, şöyle olurdu: Sezgisel olarak kullanılan tanımlanmamış terimlerden bazılarının yerine, bazen bu tanımlanmamış terimleri kullanırken güttüğümüz amaçların hepsini sağladığı gösterilebilen tanımlanmış terimler koymak mümkün olur; yani, içinde tanımlanmamış terimin geçtiğini (örneğin o zamana kadar çözümsel sayılmış olan) her cümlenin yerine içinde yeni tanımlanmış olan (tanımdan çıkan) terimin geçtiği bir cümle konabilir.

Hiç kuşkusuz Karl Menger'in 'boyut' sözünü zincirleme olarak tanımladığım, ya da A. Tarski'nin 'doğrudur' sözünü tanımladığını söyleyebiliriz; ne var ki, durumu bu şekilde dile getirmek yanıltıcı olabilir. Olmuş olan Menger'in, sezgisel bir matematik kavram olan "n-boyutlu" sözünün yerine, bütün önemli bağlamlarda tanımlanan kavram yerine konabileceğinden, "n-boyutlu" yaftasını yapıştırdığı, nokta kümeleri sınıflarının salt adcı bir tanımı vermiş olduğudur; Tarski'nin 'doğruluk', kavramını tanımlaması için de aynı şey söylenebilir. Tarski, birçok felsefeciler ve mantıkçıların 'doğruluk' dedikleri şeye ilişkin olarak kullandıkları önermeler (örneğin, atılmış üçüncü ilkesi) sistemi verdiği tanımdan türetilebildiği için, 'doğruluk' yaftasını yapıştırdığı bir adcı tanım (daha doğrusu adcı tanımları elemeye yarayan bir yöntem) ortaya koydu.

40. *(22b)* Tanımlardan kaçınıp her zaman tanımlayan ifadeleri kullanmak gibi müthiş bir zahmete katlansak, dilimiz olsa olsa kesinlik kazanırdı. Çünkü bugün kullanılan tanımlama yöntemlerinde bir kesinliksizlik kaynağı vardır: Camap (1934'te) tanımlar kullanan bir dilde tutarsızlıkların önüne geçmenin, öyle anlaşılıyor ki, ilk yöntemini ortaya koymuştur. Karş. *Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, s. 67. (Aynı zamanda bkz. Hilbert-Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, 1939, II, s. 195, not 1). Carnap göstermiştir ki, çoğu durumlarda tanımlar tanım yapma kurallarına uygun olsa bile, onları kullanan dil tutarsızlıktan kurtulamaz. Bu tutarsızlığın eylemsel açıdan göreli olarak önemsiz olmasının nedeni, her zaman tanımlanan terim yerine tanımlayanın konulabilmesidir.

41. *(22c)* Bu yeni terimi ancak ona gereksinme duyulduktan sonra tanımlamak yönteminin birkaç örneğine bizzat bu kitapta da rastlanabilir. Felsefî tutumları ele aldığım için, kısalık uğruna, bu tutumlara ad teklif etmekten kaçınamazdım. O kadar çok 'şuculuk' 'buculuk' demek zorunda kalmamın nedeni de budur. Ama çoğu durumlarda bu terimler ancak söz konusu tutumlar anlatıldıktan sonra kullanılmışlardır.

42. *(23a)* Özcü yöntemin daha düzenli bir eleştirisinde özcülüğün ne kendilerinden kurtulabileceği, ne de çözebileceği üç sorun ayırdedilebilir: (1) Basbayağı bir dilsel uzlaşım ile bir özü 'gerçekten' tanımlayan özcü bir tanım arasında kesin bir ayrım yapmak. (2) 'Doğru' olan özcü tanımları 'yanlış' olanlardan ayırmak. (3) Tanımların sonsuz gerilemesinden kurtulmak. Ben bu sorunlardan ancak 2 ve 3'ü ele alacağım. Üçüncü sorun metinde ele alınmaktadır; ikinci sorun için bkz. bu bölümün 44 ve 54. notları.

43. *(23b)* Bir önermenin doğru olması bazen onun kendinden belli görünmesini açıklamamıza yardım eder. 'İki kere iki dört eder', ya da 'Güneşten ısı yanında ışık da yayılır' önermelerinde, durum budur. Ne var ki, bunun aksinin de geçerli olmadığı ortadadır. Bir cümlenin bazılarına, hatta hepimize, 'kendinden belli' görünmesi, yani bazılarımızın, hatta hepimizin, onun doğru olduğuna inanmamız ve yanlış olacağını aklımıza dahi getirmemiz, onun doğru olması için bir sebep değildir. (Bir cümlenin yanlış olabileceğini düşünememiz çoğu zaman tasarı gücümüzün yetersiz ya da gelişmemiş olduğunu gösterir). Bir felsefenin kendinden belliliği bir önermenin doğruluğu lehine bir kanıt olarak öne sürmesi en ciddî hatalardan biridir; buna rağmen hemen bütün idealist felsefeciler bunu yaparlar. Bu da, idealist felsefelerin

çoğu zaman birtakım dogmatik inançların mazeretini sağlayan sistemler olduklarını gösterir.

Çoğu zaman bazı cümleleri 'kendinden belli' olmalarından daha iyi bir nedene dayanmaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir durumda olduğumuzu öne sürmek geçerli bir mazeret değildir. Kabul etmek zorunda olduğumuz ve kendinden bellilikten başka bir ayraca başvurmaksızın haklı çıkaramayacağımız ifade örnekleri olarak çoğu zaman mantık ve bilimsel yöntem ilkelerinden –özellikle tümevarım ilkesinden, ya da doğanın tekdüzeliği ilkesinden– söz edilir. Bu böyle olsaydı bile açıkça onları haklı çıkaramadığımızı söyleyip sorunu orada bırakmak daha özden bir davranış olurdu. Kaldı ki aslında bir 'tümevarım ilkesini' kabul etmemiz de gerekmez. (Karş. *Logik der Forschung* adlı kitabım). Ve 'mantık ilkeleri' söz konusu olunca da yakın zamanlarda yapılmış olan çalışmalar kendinden bellilik kuramının eskimiş olduğunu göstermektedir. (Bkz. özellikle Carnap'ın *Logical Syntax of Language*'i ve *Introduction to Semantics*'i). Bkz. aynı zamanda not 44 (2).

44. *(23c)* (1) Bu düşünceleri özlerin düşünsel sezgi tarafından kavranılması sorununa uygularsak özcülüğün şu sorunu çözemediğini görürüz: Teklif edilen ve biçimsel yönden uygun olan bir tanımın aynı zamanda doğru da olup olmadığını nasıl saptayabiliriz; özellikle de rekabet hâlindeki iki teklif arasında nasıl karar veririz? Yöntembilimci bir adcı için bu türlü bir soruna verilecek cevabın önemsiz olduğu ortadadır. Çünkü birisinin, *Oxford Sözlüğü*'ne uyarak, puppy (it eniği)'nin "haddini bilmez, kendini beğenmiş boş kafalı bir genç" olduğunu öne sürdüğünü, ve alışılmış tanımımızı öne sürenlere karşı bu tanımın doğruluğunu savunduğunu düşününüz. O zaman adcı, yeteri kadar sabrı varsa, yaftalar konusundaki bir kavganın, yapacakları seçim hiçbir esasa dayanmadığına göre, kendisini ilgilendirmediğini öne sürer; ve *birçok-anlamlılığın ortaya çıkması tehlikesi varsa,* 'it eniği (1)' ve 'it eniği (2)' gibi iki yaftanın kullanılmasının pek elverişli olacağına işaret eder. Ve eğer bir üçüncü şahıs 'it eniği'nin 'boz köpek' anlamına geldiğini öne sürerse o zaman adcı sabırla 'it eniği (3)' gibi yeni bir yaftanın kullanılmasını önerir. Ama çatışan taraflar, ya bir tarafın ancak kendi öne sürdüğü anlamın 'it eniği (1)' yaftasının kendi öne sürdüğü tanıma yapıştırılmasında ısrar etmesinden dolayı çekişmeye devam ederlerse, o zaman en sabırlı adcı bile omuz silkip geçer. (Yanlış anlaşılmaya yer bırakmamak için *yöntembilimci adcılığın* evrensellerin varlığı sorununu tartışmadığını belirtmek gerek; buna göre Hobbes yöntembilim açısından bir adcı değildir, varlıkbilim açısından adcıdır).

Ne var ki, aynı önemsiz sorun özcü yöntemin karşısına aşılamaz, güçlükler çıkarır. Daha önceden özcünün 'it eniği boz bir köpektir' tanımının 'it enikliği'nin doğru bir betimi saymadığını kabul etmiştik. Bu görüşünü nasıl savunabilir? Ancak özleri kavrayan düşünsel sezgisine başvurarak. Ne var ki, bu gerçeğin bir sonucu, özcünün, öne sürdüğü tanımın karşısına çıkıldığı zaman, büsbütün çaresiz, kalmasıdır. Çünkü ancak iki türlü tepki gösterebilir. Bunlardan biri, kendi düşünsel sezgisinin tek doğru sezgi olduğunu inatla öne sürmesidir ki, buna karşısındaki de, tabiî, aynı cevabı verebilir, bundan dolayı da Aristoteles'in - bize vaad etmiş olduğu mutlak kesin ve şüphe edilemez bilgi yerine bir inatlaşmaya varır, dayanırız. Gösterebileceği ikinci tepki, karşısındakinin düşünsel sezgisinin de kendisininki kadar doğru olabileceğini itiraf etmekle birlikte, onun sezgisinin, ne yazık ki aynı yafta ile dile getirilen, bir başka öze değindiğini öne sürmektir. Bu da söz konusu iki ayrı öz için iki ayrı yaftanın, örneğin, "it eniği (1)" ve "it eniği (2)" yaftalarının kullanılması teklifine yol açar. Ne var ki, bu teklif özcü tutumun büsbütün terkedilmesi anlamına gelir. Çünkü, tanımlanan ifade ile başlayıp ona sonradan bir yafta iliştirdiğimiz, yani tanımı "sağdan sola doğru" kurduğumuz anlamına gelir; bu da söz konusu yaftaları belli bir esasa dayanmaksızın yapıştırmak zorunda kalacağız, demektir. "İt eniği (1)"in aslında bir köpek yavrusu olduğunu, boz köpeğin ise ancak "it eniği (2)" olabileceğinde ısrar etmenin özcüyü tekrar içinden çıkmaya çalıştığı çıkmazı yaratan güçlüğe götüreceğini göz önüne alırsak bu açıkça ortaya çıkar. Buna göre öne sürülecek her tanımın (biçim açısından kusursuz olması koşulu ile) eşit derecede uygun sayılması gerekecektir; bu da, Aristotelesçi terminolojiyi kullanarak, verilen herhangi bir ilkel öncülün (karşıtı olan) başka herhangi bir ilkel öncül kadar doğru sayılması gerekeceği, ve öyleyse *"yanlış bir önerme öne sürmenin imkânsız olacağı"* anlamına gelir. (Anthisthenes'in bunu görmüş olduğu anlaşılıyor; bkz. bu bölümün 54. notu). Buna göre düşünsel sezginin, kanılara karşılık, yanılmaz ve kesin bilgi kaynağı olduğunu ve bize bütün bilimsel çıkarımların temeli olan sağlam ve zorunlu ilkel öncüllerini sağladığını öne süren Aristotelesçi iddia her noktasında temelsizdir. Ve sonunda bir tanımın tanımlanan terim ile tanımlayan ifadenin aynı anlama geldiklerini ve birinin yerine ötekinin konabileceğini öne süren bir cümleden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Adcı açıdan yorumlanması uzun bir ifade yerine kısasını koymamıza izin verdiğinden dolayı eylem açısından yararlıdır. Ama özcü yorumu ancak kısa bir ifade yerine aynı anlama gelen daha uzun bir ifade konmasına yol açar. Bu ise ancak lâfazanlığı teşvik etmeye yarar.

(2) Husserl'in özlerin sezilmesi hakkındaki kuramının bir eleştirisi için bkz. J. Kraft, Husserl'den Heidegger'e, (Almanca, 1932). Aynı zamanda bkz. Bölüm 24'ün 8. notu. Buna yakın görüşleri paylaşan yazarlar arasında toplum bilimsel sorunların ele alınmasında en çok etkili olmuş olanı herhalde Max Weber'dir.

O, toplum bilimlerinin "bir sezgisel anlama yöntemi" uygulamalarını öneriyordu; ve "ideal-tipleri" de geniş çapta Aristoteles ve Husserl'in özlerine karşı gelmektedir. Bu eğilimlerine rağmen Weber'in kendinden bellilik iddialarının kabul edilemez olduklarını görmüş olduğu belirtilmeye değer. "Belli bir yorumun yüksek bir derecede kendinden bellilik niteliği taşıması onun deneyim açısından geçerli olduğunu biç de göstermez." (*Gesamte Aufsaetze*, 1922, s. 404); ve pek haklı olarak sezgisel anlayışın "*her zaman olağan yöntemlerle denetlenmesi gerektiğini*" öne sürüyor (A. Y., vurgular benim). Ama bu böyle, ise yöntemin, sandığı gibi, "insan davranışlarını konu alan" bilimlere özgü bir yöntem olmadığı, fizikte, matematikte, vb.'da geçerli olduğu ortaya çıkar. Ve öyle anlaşılıyor ki, sezgisel kavramının "insan davranışlarısın bilimlerine" özgü olduğuna inananların bu görüşleri öne sürmelerinin başlıca nedeni, matematik ve fizik bilginlerinin toplum bilimcilerinin insan davranışlarının "kühnüne varabildikleri" anlamda kendi konularının "kühnüne varabilecekleri"ni düşünememeleridir.

45. *(24a)* "Bilim kullandığı bütün terimlerin tanımlanmış olduğunu varsayar..." (Ross, *Aristotle*, s. 44; karş. *Ard Analitik*, I, 2); aynı zamanda bu bölümün 30. notuna bakınız.

46. *(24a)* Buradaki aktarma, R. H. S. Crossman'ın *Plato To-Day* (1931) adlı kitabının s. 77, ye ilerisinden alınmıştır.

M. R. Cohen ve E. Nagel de *An Introducüon to Logic and Scientific Method* adlı kitaplarının 232. sayfasında buna benzer bir görüş öne sürüyorlar: "Mülkiyetin, dinin, hukukun gerçek yapısı üzerine yapılan tartışmaların birçoğu hiç kuşkusuz bu terimler yerine kesinlikle tanımlanmış eşdeğerleri konmuş olsa sona ererlerdi." (Bkz. aynı zamanda bu bölümün 48 ve 4S. notları).

Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'unda (1921/22) bu konuda öne sürdüğü ve bazı ardıllarının da katıldıkları görüşler, Crossman, Cohen ve Nagel'inkiler kadar kesin değildir. Wittgenstein bir metafizik düşmanıdır. "Bu kitap," diyor girişinde, "felsefe sorunlarını ele alır ve umarım ki, bu sorunları dile getirme yönteminin dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayandığını gösterir." Metafiziğin "düpedüz saçma" olduğunu göstermeye ve dil içinde, anlamlı olanla saçma olanı ayırdedecek bir sınır koymaya, çalışıyor: "Bu sınır dil içinde çizilebilir, ve sınırın öte yanında kalanlar düpedüz saçma olur." Wittgenstein'ın kitabına göre önermelerin anlamı vardır. Bunlar ya doğru ya da yanlıştırlar. Felsefe önermeleri diye bir önerme grubu yoktur, bunlar önermelere benzemekle birlikte aslında saçma olan cümlelerdir. Anlamlılıkla saçmalık arasındaki sınır, doğa bilimleri ile felsefe arasındaki sınırla çakışır: "Doğru önermelerin toplamı doğa biliminin (ya da doğa bilimlerinin) hepsidir. Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir." *Demek ki felsefenin görevi, önermeler öne sürmek değildir; onun görevi, önermelerin anlamını açıklamaktır*: "Felsefe etkenliğinin sonucu birtakım 'felsefesel önermeler' ortaya koymak değil, önermeleri açıklamaktır." Bunu anlamayıp felsefe önermeleri öne sürenler saçma lâflar ederler.

Bu bağlamda hatırlanmalıdır ki, anlamlı önermelerle önermelere benzemekle birlikte anlamsız olan cümleler arasındaki ilk kesin ayrımı, bulmuş olduğu paradoksları çözme çabasının bir bölümü olarak, Russell yapmıştı. Russell, önermeye benzeyen ifadeleri doğru, yanlış ve anlamsız olmak üzere üçe ayırmıştı; anlamsız cümleler sahte önermelerdir. Burada önemle işaret etmek gerekir ki, 'anlamsız' sözünün buradaki kullanımı kısmen alışılmış kullanımla uyuşmakla birlikte, çok daha kesindir; çünkü olağan olarak çoğu zaman gerçek önermelere de 'anlamsız' deriz, örneğin tutarsız ya da besbelli yanlış olurlarsa. Buna göre belli bir fiziksel cismin aynı zamanda iki ayrı yerde bulunduğunu öne süren bir önerme anlamsız olmayıp, yalnızca yanlış bir önermedir; ya da 'cisim' sözünün klâsik fizikteki kullanım kurallarına aykırı düşen bir önermedir; bunun gibi belli bir elektron'un verilen bir zamandaki yerini ve ivmesini kesin olarak belirleyen bir önerme (bazı fizikçilerin öne sürdükleri, bazı felsefecilerin de tekrarladıkları gibi) anlamsız değildir, olsa olsa modern fiziğin varsayımlarına aykırı düşer.

Buraya kadar söylenenleri özetlersek şöyle diyebiliriz: Wittgenstein anlamlı cümlelerle anlamsızları birbirinden ayıracak bir sınır çizgisi arıyor ve bu çizginin bilimi metafizikten, yani bilimsel önermeler metafiziğin sahte önermelerinden ayıran sınır çizgisi ile çakıştığı sonucuna varıyor. (Yanlış olarak doğa bilimlerinin alanını *doğru* önermelerin alanı ile özdeşleştirmesi bizi burada ilgilendirmeyecek; ama bu bölümün 51. notuna bakınız.) Amacını böyle yorumlamakta haklı olduğumuzu şu sözü de gösteriyor: "Felsefe, doğa bilimlerinin sınırını çizer." (Buraya kadar aktarılan bölümlerin hepsi 75-77. sayfalardan alınmıştır).

Bu sınır çizgisi önünde sonunda nasıl çizilecektir? Bilim metafizikten, buna göre de anlamlı önermeler anlamsız sahte önermelerden, nasıl ayrılacaktır? Wittgenstein'ın kuramı ile Crossman ve diğerlerinin kuramları arasındaki benzerlik bu soruya verilen cevaba dayanmaktadır. Wittgenstein, bilim adamlarının kullandıkları terim ya da 'işaretler'in bir anlamı olduğunu, buna karşılık metafizikçinin öne sürdüğü önermelerdeki bazı terimlere bir anlam yüklememiş olduğuna getiriyor lâfı: Şöyle diyor (s. 187 ve 189): "Doğru felsefe yöntemi şu olurdu: Ancak, üzerinde söz edilebilecek konularda söz etmek, yani bilim

önermelerini, yani felsefe ile hiçbir ilgisi olmayan şeyleri, öne sürmek; ve birisi metafizik konusunda bir şey söylemek istediği zaman ona önermelerinde kullandığı terimlerden bazılarına bir anlam vermemiş olduğunu göstermek." Uygulamada bu metafizikçiye, "Şu sözden ne anlıyorsun? Bu söze ne anlam veriyorsun?" diye sormak yolunu tutmamız gerektiği anlamına gelirdi. Başka bir deyişle, *ondan bir tanım talep eder ve bu tanımı veremezse, kullandığı sözün anlamsız olduğunu kabul ederdik.*

Bu kuram, metinde gösterileceği gibi, (a) zeki ve pek de dürüst olmayan bir metafizikçinin kendisine, "Şu sözden ne anlıyorsun?" gibi bir soru sorulduğu zaman çabucak bir tanım buluvereceği için, sorunun tümünün bir sabırlılık sorunu hâline geleceği gerçeğini; (b) doğa bilimcisinin durumunun mantık açısından metafizikçinin durumundan daha parlak olmadığını; hatta, pek dürüst olmayan bir metafizikçi ile karşılaştırılırsa, daha kötü durumda olduğu gerçeklerini görmezlikten gelmektedir.

İşaret edilmelidir ki, Schlick, *Erkenntnis*, I, s. 8'de, Wittgenstein'in öğretisini ele alırken, sonsuz gerileme güçlüğünden söz ediyor; ne var ki, önerdiği çözüm (ki, tümevarımlı tanımlar, 'kurmalı tanımlar' ya da belki işlemcilik yönünde olduğu anlaşılıyor, bkz. bu bölümün 50. notu) ne yeteri kadar açıktır, ne de ayırma sorununu çözebilmektedir. Sanıyorum ki, Wittgenstein ve Schlick'in bir anlam felsefesinin ortaya çıkmasını talep ederlerken güttükleri amaçların bir kısmını Tarski'nin 'Semantik' adını vermiş olduğu mantıksal kuram karşılamaktadır. Ama aynı zamanda bu niyetlerle Semantik arasındaki uygunluğun pek ileri işitmediğine de inanıyorum; çünkü Semantik, *önermeler öne sürer*; onları açıklamakla kalmaz. Wittgenstein'ın felsefesi hakkındaki bu düşüncelere bu bölümün 51-52. notlarında tekrar dönülecektir. (Bkz. aynı zamanda Bölüm 24'ün 8 (2). notu ve Bölüm 25'in 10 ve 25. notları).

47. *(24b)* Genel olarak mantıksal çıkarımları özel olarak kanıt ya da türetimlerden ayırmak önemlidir. *Kanıt* ya da *türetim* (demonstration) sonucun doğruluğunu kesin olarak temellendirmeye yarayan bir mantıksal usavurmadır; Aristoteles bu terimi böyle kullanır (örneğin, *Ard Analitik*'te, I, 4, 73a ve ötesinde, sonucun 'zorunlu olarak doğru olduğu'nun temellenmesini isterken) ve Carnap da (bkz. özellikle *Logical Syntax of Language*, § 10, s. 29; § 47, s. 171) bu anlamda 'türetilebilir' olan sonuçların 'çözümsel olarak' doğru olduklarını gösterirken terimi gene bu anlamda kullanıyor. ('Çözümsel' (*analytic*) ve 'birsavsal' (*synthetic*) terimlerinin ortaya çıkardıkları sorunlara burada değinmek istemiyorum).

Aristoteles'ten beri bütün mantıksal çıkarımların kanıtlar (yani, türetimler) olmadıkları açıkça ortaya çıkmıştır; kanıt olmayan mantıksal çıkarımlar da vardır; örneğin yanlış olduklarını kabul ettiğimiz öncüllerden mantıkça geçerli yöntemlere dayanarak sonuçlar çıkarabiliriz. Türetim niteliğinde olmayan çıkarımlara Carnap 'çıkarsama' (*derivations*) demektedir. (*A. Y*). Türetim niteliğinde olmayan çıkarımlara daha önceleri bir ad verilmiş olmaması ilginçtir; bu da kanıtlara ne kadar önem verildiğini, 'bilim'in ya da 'bilimsel bilgi'nin bütün önermelerini temellendirmesi gerektiğini, yani onların kendinden belli öncüller olarak kabul edilmesi ya da bunlara dayanılarak kanıtlanması gerektiğini öne süren Aristotelesçi önyargıdan doğan bir önem verildiğini gösterir. Ne var ki, durum şudur: *Salt matematik ve salt mantık alanı dışında hiçbir şey kanıtlanamaz*; bütün öbür bilimlerde ortaya çıkan çıkarımlar kanıt değil, yalnızca *çıkarsamalardır*.

İşaret edilebilir ki, bir yandan *çıkarsama* sorunu ile *tanım* sorunu arasında, diğer yandan cümlelerin doğruluğu sorunu ile *terimlerin anlamları* sorunu arasında yakın ilişkiler vardır.

Bir kanıt öncüllerden hareket eder ve bir sonuca varır; bir tanım –sağdan sola olursak– tanımlayan terimlerden işe başlar ve tanımlanan terime varır. Bir çıkarsama bize, *öncüllerin doğruluğunu bilmemiz koşuluyla*, sonucun doğruluğunu gösterir; tanım, *tanımlayan terimlerin anlamlarını biliyorsak*, tanımlanan terimin anlamını bildirir. Buna göre, bir çıkarsama *doğruluk* sorununu hep öncüllere geri atar, tek başına bu sorunu çözemez; bunun gibi tanım da *anlam* sorununu hep tanımlayan terimlere geri atar, onu hiçbir zaman tek başına çözemez.

48. *(24b)* Tanımlayanların tanımlanan terimden daha az açık ve kesin olmalarının muhtemel olmasının nedeni, bunların genel olarak daha soyut ve genel olmalarıdır. Bu, bazı modern tanım yöntemlerinin (örneğin, simgesel mantığın bir yöntemi olan 'soyutlama yolu ile tanım') kullanılması hâlinde zorunlu olarak doğru değildir, ama Crossman'ın düşünebileceği bütün tanım türleri, özellikle de (*yakın cins* ve *ayrıma* dayanan) Aristotelesçi tanımlar için, doğrudur.

Bazı pozitivistler, özellikle Locke ve Hume'un etkisi altında, bilim ve siyasa gibi soyut kavramları (bkz. bundan soraki not) belli tekil ve somut gözlemlere, hatta duyumlara indirgeyerek tanımlamanın mümkün, olacağını öne sürmüşlerdir. Carnap böyle bir tümevarımlı tanımlama yöntemine 'kurmalı tanım' (*constitutions*) diyor. Ama evrenselleri tekiller cinsinden tanımlamanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. (Bununla karş. benim *Logik der Forschung*'um, özellikle Bölüm 14, s. 31 vd., Bölüm 25, s. 53'ü; Carnap'ın *Philosophy of Science* dergisinin cilt 3, 1936, s. 419 vd. ve cilt 4, s. 1 vd.'da çıkan *Meaning and Testability* adlı yazısı).

49. *(24c)* Verilen örnekler Cohen ve Nagel'in, sözü edilen yapıtın, s. 232'sinde, tanım örnekleri olarak önerdikleri örneklerin aynısıdırlar. (Karş. bu bölümün 46. notu). Burada özcü tanımların gereksizliği üzerine birkaç genel düşünce daha öne sürülebilir. (Karş. bu bölümün **44** (1) notu).

Olgusal bir sorunu tanımlara başvurarak çözme çabası çoğu zaman olgusal sorunun yerine yalnızca dilsel bir sorun konması anlamına gelir. (Aristoteles'in *Fizik*'inin II, 6'sında, sonlara doğru, bunun çok güzel bir örneği vardır). Bunu şu örneğe başvurarak gösterebiliriz: (a) Olgusal bir sorun vardır ortada: Kabilecilik kafesine dönebilir miyiz? Ve hangi yoldan? (b) Bir de ahlâksal sorun vardır: Bu kafese dönmeli miyiz?

Anlam felsefecisi (a) veya (b) sorunları ile karşılaşınca şöyle der: Her şey kullandığımız bulanık anlamlı terimlere ne anlam verdiğimize bağlı; 'geri dönme', 'kafes', 'kavimcilik' gibi terimleri nasıl tanımladığımızı bana anlatırsanız, *bu tanımlar yardımıyla sorununuz hakkında bir karara varabilirim.* Buna karşılık 'ben de diyorum ki, karara tanımlar yardımıyla varılabilinirse, vereceğimiz karar tanımlara dayanırsa, o zaman bu şekilde karara bağlanmış olan sorunun salt sözel bir sorun olmuş olduğu ortaya çıkar; çünkü, gerçeklere ya da ahlâksal kararlara başvurulmaksızın çözülebilmiştir.

Özcü bir anlam felsefecisi daha da kötüsünü yapabilir, özellikle (2) sorunu söz konusu oldukta; o dönmeye çalışıp çalışmamamız gerektiğinin, örneğin, uygarlığımızın 'öz'üne, 'esas niteliği'ne, ya da belki 'kader'ine bağlı olduğunu öne sürecektir. (Bkz. aynı zamanda bu bölümün 61 (2) notu).

Özcülük ve tanım kuramı ahlâkta hayret verici bir gelişmenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gelişme artan bir soyutluk ve *tüm ahlâkın temeli olan,* tarafımızdan derhal çözülmesi gerekli uygulamalı sorunlar ile ilginin kesilmesi yolundadır. Bu, önce "İyi olan nedir?" ya da "İyilik nedir?" sorununun, sonra da "'İyi' ne demektir?" sorununun, daha sonra da "'İyi' ne demektir?" sorununa cevap verilebilir mi?" Ya da, "İyi tanımlanabilir mi?" sorununun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. *Principia Ethica*'sında bu son sözü edilen sorunu öne süren G. Moore ahlâksal anlamda 'iyi'nin doğacıl (natüralist) terimlerle tanımlanamayacağını ısrarla belirtmekte hiç kuşkusuz haklıydı. Çünkü, gerçekten de bunu yapabilseydik, 'iyi', 'acı', 'tatlı', 'kırmızı' ya da 'yeşil' gibi bir şey anlamına gelir ve ahlâk açısından büsbütün önemsiz olurdu. Tıpkı acıya, ya da tatlıya vb., varmamız gerekmediği gibi doğacıl bir 'iyi' ile de ahlâk açısından ilgilenmenin hiçbir anlamı olmazdı. Ne var ki, Moore her ne kadar, belki de haklı olarak, ana savı sayılan, bu konuda haklı ise de, ne iyi kavramının, ne başka herhangi bir kavramın, çözümlenmesinin tüm ahlâkın tek önemli temeline, derhal çözülmesi gereken ahlâk sorununa, değinen hiçbir ahlâk kuramına yardımcı olamayacağı da öne sürülebilir. (Karş. Bölüm 5'in 18 (I)'inci notu, özellikle ahlâksal yargıların ilgisizliği konusunda).

50. *(25c) 'Kurmalı tanım'*, (bu bölümün 48. notuna bakınız) 'örtük tanım', 'karşı getirme yolu ile tanım' ve 'işlemci tanım' yöntemlerini düşünüyorum. İşlemcilerin öne sürdükleri başlıca düşüncelerin pekâlâ doğru oldukları anlaşılıyor; ne var ki, işlemci tanımlarını, ya da betimlerini yaparken tekrar tanımlanmamış olarak alınmaları gereken, evrensel terimlere başvurmaktan kurtulamıyorlar ve sorun bu kez bu terimler için geçerli oluyor.

'Terimlerimizi nasıl kullandığımız' konusunda birkaç söz söylenebilir. Kısa olsun diye burada bazı teknik konulara açıklama verilmeksizin değinilmiştir; onun için bu biçimde herkes tarafından anlaşılabilir olmamaları mümkündür.

Adına *örtük tanımlar* denen tanımlar konusunda, özellikle matematikte, Carnap göstermiştir ki, (*Symposium*, cilt I, s. 355 vd.; karş. aynı zamanda *Abriss*'i) bunlar olağan anlamda 'tanımlamazlar'; bir örtük tanımlar sisteminin bir 'model'i tanımladığı öne sürülemez; bunlar, –homomorfik olan– sonsuz sayıda modelden meydana gelen bir modeller sınıfını tanımlarlar. Buna göre, bir örtük tanımlar sistemince tanımlanmış olan simgeler sistemindeki simgeler *değişmez* sayılamazlar, (belli bir değer alanı olan, ve sistem uyarınca birbirlerine belli bağıntıları olan) *değişken* sayılmaları gerekir. Bana öyle geliyor ki, bununla bizim bilimde 'terimlerimizi kullanma biçimimiz' arasında pek sınırlı bir benzerlik vardır. Bu benzerlik şöyle betimlenebilir: Örtük tanımlar tarafından tanımlanmış simgeleri kullandığımız bir matematik dalında, bu simgelerin 'belli bir anlamlarının' olmaması onları kullanmamızı ya da onlara dayanarak kuracağımız kuramların kesinliklerini etkilemez. Bu neden mi böyledir? Çünkü simgelere kaldırabileceklerinden fazla yük yüklemeyiz. Onlara, örtük tanımlarımızın yükledikleri pek hafif bir anlam yükü dışında, bir 'anlam' vermeyiz. (Ve eğer onlara sezgisel -bir anlam yüklersek bile, bunu kuramın yapısını etkilememesi gereken özel bir yardımcı araç olarak muhafaza etmeye dikkat ederiz). Böylece, deyim yerindeyse, 'bulanık anlamlılığın gölgesi içinde' kalır bu gölgenin ya da terimlerimizin anlamlılık alanlarının kesin sınırlarını belirlemek sorunundan kaçınmaya çalışırız; ve bu simgelerin anlamları üzerinde tartışmaksızın da çok şeyler gerçekleştirebildiğimiz ortaya çıkıyor; çünkü, hiçbir şey bu terimlerin anlamlarına *bağlı* değildir. Anlamlarını 'işlemsel olarak' öğrendiğimiz terimleri de buna benzer bir biçim-

de kullanabileceğimizi sanıyorum. Onları öyle kullanabiliriz ki, hiçbir şey onların anlamına bağlı olmasın ya da olabildiği kadar az şey bağlı olsun. 'İşlemsel tanımların' bir üstünlüğü de eldeki sorunu sözlerin pek az önemli oldukları bir alana aktarmamıza yardım etmeleridir. Açık konuşmak öyle konuşmaktır ki, sözlerin burada bir önemi olmasın.

51. *(27b)* Wittgenstein, *Tractatus*'unda (karş. bu bölümün 46. notu) felsefenin önermeler öne süremeyeceğini, bütün felsefe önermelerinin gerçekten anlatımsız sahte önermeler olduklarını öğretiyor. Felsefenin görevinin önermeler öne sürmek değil de, önermelerin anlamlarını aydınlatmak olduğunu öne süren öğretisi de buna yakından bağlıdır: "Felsefenin amacı, düşünceleri mantık açısından açıklamaktır. Felsefe bir kuram değil, bir etkenliktir. Bir felsefe yapıtı başlıca açıklamalardan ibarettir." (*A. E.*, s. 77).

Bu görüşün Wittgenstein'ın başlıca amacıyla, metafiziğin anlamsız saçmalıklardan ibaret olduğunu göstererek onu yıkmak amacıyla bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu ortaya çıkıyor. *Logik der Forschung*'umda, (daha önce de *Erkenntnis*, 3, 1933, s. 426 ve ilerisinde çıkan yazımda) Wittgenstein'ın yönteminin salt sözel bir çözüme yol açtığını ve görünürdeki köktenciliğine rağmen, metafiziğin yıkılmasına ya da dışarıda bırakılmasına, hatta sınırlarının kesin olarak belirlenmesine değil, onun bilimlerin alanına girmesine ve bilimlerle karışmasına yol açacağını göstermeye çalıştım. Bunun nedeni açıktır.

(1) Wittgenstein'ın cümlelerinden birini, örneğin "Felsefe bir kuram değil bir etkenliktir." cümlesini ele alalım. Bu cümlenin, 'bütüncül doğa bilimi'ne (ya da doğa bilimlerinin tümüne) ait bir cümle olmadığı ortadadır. Bundan dolayı, Wittgenstein'a göre, (bkz. bu bölümün 46. notu) 'doğru önermelerin tümü' kümesine giremez. Diğer taraftan yanlış bir önerme de değildir. (Çünkü yanlış olsaydı değillemesinin doğru olması, ve doğa bilimlerinin bir önermesi olması, gerekirdi). *Buna göre, bu cümlenin 'anlamsız', 'anlatımsız' ya da 'saçma olduğu sonucuna varırız; ve bu Wittgenstein'ın cümlelerinin çoğu için de geçerlidir.* Wittgenstein öğretisinin bu sonucu vereceğini kendisi de farkediyor, çünkü (*A. E.*, s. 189'da) "Benim cümlelerim de bu bakımdan açıklayıcıdırlar, çünkü onları anlayan herkes onların anlatımsız olduklarını da anlayacaktır..." diyor. Bu sonuç önemlidir. Wittgenstein'ın felsefesi anlamsızdır, ve öyle olduğu kendisi tarafından da itiraf edilmektedir. "Öte yandan," diyor Wittgenstein kitabının girişinde, "bana öyle geliyor ki, burada öne sürülen düşüncelerin kesinlikleri ve doğrulukları tartışma götürmez. Bundan dolayı sorunların, esas itibariyle, nihaî olarak çözülmüş olduklarına inanıyorum." Bu saçma oldukları itiraf edilen cümleler aracılığı ile kesinliği ve doğruluğu tartışma götürmez düşünceler öne sürebileceğimizi ve sorunları saçmalıklar öne sürerek 'nihaî olarak' çözebileceğimizi gösterir. (Karş. 24. bölümün 8. (2, b) notu).

Bunun ne demek olduğunu düşününüz. Demektir ki, Bacon'un, Hume'un, Kant'ın ve Russell'ın yüzyıllardır savaştıkları her türlü metafizik saçmalık artık rahatça, yerleşebilir ve hatta saçma olduğunu itiraf edebilir. (Heidegger yapıyor bunu, karş. Bölüm 12'nin 87 notu). Çünkü artık önümüzde yeni bir saçmalık türü var, *derin bir önemi olan saçmalıklar*.

Wittgenstein'ın öne sürdüğü düşüncelerin kesin ve tartışma götürmez biçimde doğru olduklarından hiç kuşkum yok. Çünkü, nasıl tartışabiliriz onları? Besbelli onlara karşı öne sürülecek her türlü düşünce felsefî, öyleyse saçma olacaktır. Ve böyle olduğu için de ihmâl edilebilir. Böylece başka bir yerde, Hegel'den söz ederken, (karş. Bölüm 12'nin 33. notu) *desteklenmiş bir dogmacılık* olarak nitelediğim bir durumla karşılaşırız. "Bir kere 'anlam' ya da anlatım kavramım yeteri kadar dar bir biçimde tanımladınız mı' demiştim, *Logik der Forschung*'umda, s. 21, "bütün işinize gelmeyen sorunları 'anlamsız' ya da 'anlatımsız' bulduğunuzu öne sürebilirsiniz. Ancak doğa bilimlerinin sorunlarını anlamlı saymakla anlam sorunu hakkındaki her tartışmanın saçma sayılması gerekecektir. Bir kere tahtına kuruldu mu anlam dogması artık ebediyen her türlü saldırı imkânından korunmuştur. O 'tartışma götürmez ve belirleyicidir.'

(2) Ne var ki, Wittgenstein'ın felsefesi yalnızca her türlü metafizik saçmalığın derin bir önemi varmış gibi ortaya çıkmasına cevaz vermekle kalmaz; aynı zamanda (*A. E.*, s. 7) *sınırlama sorunu* adını verdiğim sorunu da bulandırır. O, bunu saf saf "özü gereği" ya da "doğaca" bilimsel olan şeyler ve 'özü gereği', ya da 'doğaca' metafizik şeyler olduğuna ve görevimizin ikisi arasındaki 'doğal' sınırı bulmak olduğuna inandığı için yapıyor. Yine kendi sözlerimi aktarıyorum (*A. E.*, s. 8): "Pozitivizm sınırlama sorununu doğacıl bir açıdan yorumlar; bu sorunu eylemsel yararlığa göre karara bağlanacak bir sorun olarak yorumlayacak yerde, doğa bilimleri ile metafizik arasındaki, deyim yerindeyse, 'doğal' sınırın ne olduğunu sorar." Ne var ki, felsefenin ya da yöntembilimin görevinin bu ikisi arasında yararlı bir sınır çizgisi akla getirmek veya ortaya koymaktan ibaret olacağı açıktır. Bu ise hiç de metafiziği 'anlatmışız' ya da 'anlamsız' olarak nitelemekle yapılamaz. Bir kere bu terimler söz konusu ayırma sınırını teknik bir biçimde belirlemekten çok, kişinin metafizikçilere ve metafizik sistemlerine duyduğu kişisel kızgınlığı dile getirmeye yarayacakları için. Sonra bu yol olsa olsa sorunu geri atmaya yaradığı için, çünkü şimdi

de "'anlamlı' ve 'anlamsız' ne demektir?" sorularını sormak zorundayız. Eğer 'anlamlı' düpedüz 'bilimsel', 'anlamsız' da 'bilimsel olmayan' demekse, hiçbir ilerleme yapmamış olduğumuz ortadadır. Bu gibi nedenlerle (*A. E.*, s. 8 vd., 21 vd., 227) 'anlam', 'anlamlı', 'anlamsız' gibi duygusal sözleri yöntembilimsel tartışmanın büsbütün dışında bırakmayı önermiştim. (Bir bilimsel sistemin deneyimsel olma niteliğinin ölçütü olarak yanlışlanabilir ya da doğrulanabilir olmayı, ya da denetlenebilirlik derecelerini, koymayı önererek 'denetlenebilir' sözünün duygusal açıdan bir eşdeğeri sayılan 'anlamlı' sözünü işin içine katmanın hiç de yararlı olmadığını öne sürmüştüm).

Yanlışlanabilirliği, doğrulanabilirliği, (ya da başka herhangi bir şeyi) bir 'anlamlılık ölçütü' saymayı açıkça reddettiğim hâlde felsefecilerin çoğu zaman bana yanlışlanabilirliği bir anlam ayracı saymak önerisini atfettiklerini görüyorum. (Bkz. örneğin *Philosophical Thought in France and in the United States*, derleyen M. Farber, 1950, s. 570). *

Ne var ki, 'anlam' ya da 'anlatım'a değinen bütün sözleri Wittgenstein'ın kuramından elesek bile, bilimi metafizikten ayırmak sorunu için öne sürdüğü çözüm yine de pek zavallı kalır. Çünkü, 'bütün doğru önermeleri' 'doğa bilimlerinin tümü' ile aynılaştırdığına göre, bütün doğru olmayan hipotezleri de bilimin alanı dışında bırakıyor demektir. Ve bir hipotezin doğru olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz. *Erkenntnis*, cilt 3. (1933), s. 427'de de işaret ettiğim gibi, Wittgenstein'ın ünlü 'denetlenebilirlik ilkesi' de aynı sonuca, yani bütün hipotezlerin bilim alanının dışında bırakan bir ayırma sınırının ortaya konulması sonucuna yol açmıştır. (Çünkü, kesin konuşulursa, bir hipotez denetlenemez; kesin konuşulmazsa da ilk çağın atomcu metafizik kuramlarının bile doğrulanmış oldukları öne sürülebilir). Schlick'in dediğine bakılırsa (bkz. *Logik der Forsehung*, Bölüm 4'ün 7 notu) 1931'de bilimsel kuramların "gerçek önermeler olmadıklarını", yani anlamlı olmadıklarını öne sürmüş olan Wittgenstein'ın bu sonucun da farkına vardığı anlaşılıyor. Böylece kuramlar, hipotezler, yani bilimsel sözlerin en önemlileri, doğal bilimlerin dışında, buna göre de metafizik ile aynı düzeyde sayılmaktadır.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta öne sürdüğü ilk görüş daima düpedüz bir olgunun betimlenmesinden çok ileri giden bilimsel hipotezlerin durumu ile ilişkili sorunları, evrensellik ya da genellik sorununu, ihmâl etmiş olması ile açıklanabilir. Bunda önceki pozitivistlerin, özellikle (karş. Comte, *Early Essays on Social Philosophy*, hazırlayan H. D. Hutton, 1911, s. 223; bkz. F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, s. 300). "İnsan bilgisinin tek sağlam kaynağı, gerçeklerin gözlenmesidir... Özel ya da genel bir gerçeğin betimlenmesine indirgenemeyen hiçbir önermenin gerçek, anlaşılabilir bir anlamı olamaz." diyen Comte'un etkisi altında kalmıştır. Comte, her ne kadar "genel gerçek" gibi basit sözlerin arkasındaki sorunun ne kadar önemli olduğunun farkına varmadıysa da, hiç olmazsa, "genel veya özel" sözlerini araya katarak, bu sorunun *sözünü ediyor*. Eğer bu sözleri ihmâl edersek, söz konusu satırlar Wittgenstein'ın, kendisi tarafından *Tractatus*'ta dile getirilen ve Schlick tarafından 1931'de geliştirilen, temel anlatım ya da anlam ölçütünün (bütün önermeler atomsal önermelerin, yani atomsal olayların dilsel resimlerinin, doğruluk fonksiyonu durumundadırlar, bundan dolayı da onlara indirgenebilirler) çok açık ve özlü bir dile getirilişi hâline gelir. Comte'un anlam ölçütü J. S. Mill tarafından benimsenmişti.

Özetleyelim. Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki metafizik düşmanı anlam kuramı, metafizik dogmacılıkla ve falcı felsefelerle mücadele etmekte yardımcı olmak şöyle dursun, düşmana, çok derin anlamlı metafizik saçmalıklara kapıyı ardına kadar açan ve aynı kapıdan en iyi dostu, bilimsel hipotezleri kovan, desteklenmiş bir dogmacılığı dile getirmektedir

52. *(27b)* Birbirine bağlı ve tartışılabilir usavurmalar değil de, ya 'anlaşılması' ya da bir kenara konması gereken vecizeler ve dogmatik öneriler öne süren bir mezhep anlamındaki usdışıcılığın genel olarak bu işten anlayanların kapalı çevresine özgü bir öğreti hâline gelmesi gerekeceği anlaşılıyor. Gerçekten de bu teşhis Wittgenstein çevresinden çıkan yayınların bazılarınca doğrulanmaktadır. (Geniş genellemeler yapmak istemem; örneğin, F. Waismann'ın yazılarından gördüğüm kadarıyla akılcı ve pek açık, 'ister al ister alma' zihniyetinden büsbütün uzak, bir usavurmalar zinciri olarak ortaya konmaktadır).

Bana öyle geliyor ki, bu kapalı çevreye hitabeden yayınların bazıları ciddî bir sorun da ortaya koymuyorlar; kılı kırk yarmak uğruna kılı kırk yarıyorlar. Bunların işe felsefeyi sahte sorunları ele alma çabalarından dolayı uyguladığı verimsiz kılı kırk yarmalarından ötürü suçlamakla başlayan bir okuldan gelmeleri manidardır. Bu eleştirime genel olarak metafiziğe savaş açmanın haklı çıkarılabilecek bir yanı olmadığına, bu savaştan, harcanan emeklerin hakkını veren yararlı bir sonuç çıkmayacağına inandığımı kısaca belirtmekle son vereyim. Bilimi metafizikten ayırmak sorununu çözmek gerekmektedir. Ne var ki, metafizik sisteminin önemli bilimsel sonuçların ortaya çıkmasına önayak olmuş olduklarını da hatırda tutmak gerekir. Bu arada yalnız Demokritos sisteminden ve Freud'unkine çok benzeyen Schopenhauer'inkinden söz etmek istiyorum. Ve bunların bazıları, örneğin Sehopenhauer, Platon ve Malebranch'inkiler, çok güzel düşünce yapılarıdır. Ama aynı zamanda aklımızı karıştırmak ve bizi bü-

yülemek eğiliminde olan metafizik sistemlerle savaşmamış gerektiğine de inanıyorum. Ne var ki, aynı tehlikeli eğilimi gösteren metafizik dışı ya da metafizik düşmanı sistemlerle de savaşmamış gerektiği açıktır. Ve bunu bir hamlede yapamayacağımıza inanıyorum. Söz konusu sistemleri ayrıntılı olarak incelemek zahmetini ihtiyar etmemiz, yazarın ne demek istediğini anladığımızı, ama demek istediğinin onu anlamaya çalışmak zahmetine değmeyeceğini göstermemiz gerekir. (Bütün bu dogmacı sistemlerin, özellikle kapalı çevreye hitabedenlerinin bir özellikleri, hayranlarının bütün eleştiricileri 'anlamamakla' suçlamalarıdır; ama bu hayranlar, anlamanın ancak çok sudan içeriği olan cümlelerde onaylamaya yol açması gerekeceğini, başka hâllerde hem anlayıp hem de onaylamamanın mümkün olacağını unutuyorlar).

53. **(27c)** Karş. Schopenhauer, *Grundprobleme*, (4. baskı, 1890, s. 147), "Yargılarım kehanet sacayağına dayanarak veren düşünsel sezgi"ye değiniyor (benim 'kehanetçi felsefeler' sözüm de buradan gelmektedir); ve devam ediyor: "Bu, Kant'tan hemen sonra sahneye çıkan felsefe yönteminin, insanları büyülemek ve onlara angarya yüklemek, onları aldatmak ve gözlerine toz atmak yönteminin, (palavracılık yönteminin) kaynağıdır. Bir gün bu çağ felsefe tarihlerine *namussuzluk çağı* olarak geçecektir." (Bundan sonra metinde aktarılan satırlar geliyor). Akıldışıcıların takındıkları 'ister al ister alma' tavrı hakkında 24. bölümün 39-40. notlarının metnini de karşılaştırınız.

54. *(28b)* Platon'un, Aristoteles'in sonradan geliştirip düzenlediği, tanım kuramı (karş. 3. bölümün 27 ve 5. bölümün 23. notu) en çok (1) Anthisthenes'in, (2) İsokrates okulunun, özellikle Theopompos'un muhalefeti ile karşılaşmıştır.

(1) Bu çok kuşkulu sorunlarda elimizdeki en güvenilir kaynaklardan biri olan Simplicius, Anthisthenes'i (*ad Aristotelis Categoriam*, 66b, 67b'de) Platon'un Formlar ve İdealar kuramının, hatta tüm özcülük ve düşünsel sezgi kuramının muhalifi olarak göstermektedir. Onun, "Atları görüyorum, Platon" dediği söylenir, "ama atlığı göremiyorum." (Daha az önemli bir kaynak, D. L., VI, 53, buna çok benzeyen bir usavurmayı Kinik Diogenes'e atfetmektedir ve onun da bu usa-vurmayı kullanmış olmaması için hiçbir neden yoktur). Sanırım (anlaşıldığına göre, Theophrastus'u okumak fırsatını bulmuş olan) Simplicius'a güvenebiliriz, hele Aristoteles'in *Metafizik*'teki (özellikle *Metafizik*, $1043b_{24}$) kendi sözleri de Anthisthenes'in bu özcülüğe karşı tutumunu doğruladığına göre.

Aristoteles'in *Metafizik*'te Anthisthenes'in özcü tanım kuramına yönelttiği eleştirileri söz konusu ettiği noktaların ikisi de pek ilginçtir. Bunların ilkinde (*Metafizik*, 1024b32) Anthisthenes'in bu bölümün 44 (1). notunda ele alınan konuyu, yani 'doğru' ve 'yanlış' tanımlar arasında (örneğin, 'it eniği' tanımları arasında) bir ayrım yapmanın mümkün olmadığını, onun için görünürde çelişik olan iki tanımın iki ayrı özü, örneğin 'it eniği$_1$', ve 'it eniği$_2$'yi tanımlayacağını, buna göre ortada bir çelişki kalmayacağını, buna göre de yanlış önerme öne sürmenin mümkün olmadığını, söylediğini işitiyoruz. 'Anthisthenes,' diyor, Aristoteles bu eleştiri hakkında, "hiçbir şeyin kendine özgü formülden başka bir formülle tanımlanamayacağını, her şeye bir formülün karşılık gelmesi gerektiğini öne sürerek kabalığını ortaya koydu; oysa bu iddiadan çelişkinin mümkün olmadığı, hatta nerede ise yanlış önerme öne sürmenin bile mümkün olmadığı sonucu çıkar." (Bu satırlar genel olarak Anthisthenes'in kuram hakkındaki eleştirisini değil de, kendi öğretisini dile getiriyor olarak yorumlanmışlardır. Ne var ki, bu yorumlar Aristoteles'in sözlerinin bağlamını ihmâl etmektedirler. Söz konusu bölüm baştanbaşa yanlış tanımların imkânı sorununu, yani, düşünsel sezgi kuramının yetersizliği karşısında, not 44. (I)'de anlatılan güçlüklerin ortaya çıkmasına yol açan sorunu ele almaktadır. Ve Aristoteles'in metninden açıkça anlaşılmaktadır ki, kendisi Anthisthenes'in, takındığı tavırdan olduğu kadar, bu sorunların varlığından da rahatsız olmaktadır). İkinci bölüm de (*Metafizik*, 1043b24) bu bölümde öne sürülmüş olan özcü tanımlara yöneltilen eleştiri ile uyuşmaktadır. Anthisthenes'in özcü tanımlara yararsız olduklarından, *olsa olsa kısa bir hikâye yerine uzun bir hikâye koyduklarından dolayı*, hücum etmiş olduğunu öğreniyoruz; bundan başka Anthisthenes'in, gayet akıllıca, tanımlamanın gereksiz olduğunu öne sürmekle birlikte, bir şeyi daha önce bilinen başka bir şeye benzeterek ya da bileşik ise, bölümlerinin neler olduğunu açıklamakla, *açıklamanın* ya da betimlemenin mümkün olacağını öne sürdüğünü de öğreniyoruz. "Gerçekten de,1 diyor Aristoteles, "Anthisthenes ve onun gibi eğitilmemiş kişilerin ortaya çıkardıkları güçlükte bir doğruluk payı vardır. Onlar, bir şeyin ne olduğunun tanımlanamayacağını öne sürüyorlardı; çünkü, diyorlardı, adına tanım denen şey, daha uzun bir ifadeden ibarettir. Ama bir şeyin, örneğin gümüşün, nasıl bir şey olduğunu açıklamanın, örneğin tenekeye benzediğini söylemenin, mümkün olduğunu itiraf ediyorlar." Aristoteles bu öğretiden, "ister duygusal nesneler olsunlar, ister düşünsel sezgi konuları, bileşik şeyleri tanımlamanın mümkün olduğu, ama bunların bölümlerini tanımlamanın mümkün olamayacağı" sonucu çıkar, diyor. (Bundan sonra Aristoteles konudan ayrılarak bu usavurmayı bir tanım formülünün birbirlerine bağlı, biçim ve madde gibi *birleşmiş* olan iki bölümden, yakın tür ayrımdan meydana gelmiş olduğunu göstererek savunmaya çalışıyor).

Burada bu konuyu ele almış olmamın nedeni, Anthisthenes'in düşmanlarının, örneğin Aristoteles'in (karş. *Topika*, I, 104b21) sözlerini bunların Anthisthenes'in özcülüğe yönelttiği eleştiriler değil de kendi ana öğretisiymişler izlenimini verecek şekilde ortaya koymuş olmalarıdır. Bu izlenimi vermek, bu eleştirileri Anthisthenes tarafından savunulmuş olması mümkün olan bir başka öğreti ile karıştırmak sayesinde mümkün olmuştur; açık açık, her terime ancak bir anlam yükleyerek konuşmamız gerektiğini ve böylece tanımlar kuramının başarılı olmaksızın çözmeye çalıştığı bütün güçlüklerden kurtulabileceğimizi öne süren basit öğretiden söz ediyorum.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu konular, elimizdeki belgelerin azlığından ötürü büsbütün kesinliksizdir. Ama, Grote'nin "Platon ile Anthisthenes arasındaki bu tartışmayı" "Adcılığın köktenci bir Gerçekçiliğe", ya da bizim terimimizle özcülüğe, "ilk itirazı" olarak nitelemekte haklı olduğunu sanıyorum. Buna göre, Grote'nin tutumu Field'ın (*Plato and his Contemporaries*, s. 167) Anthisthenes'i adcı saymanın "çok yanlış" olduğunu öne süren hücumuna karşı savunulabilir.

Anthisthenes konusundaki yorumumu desteklemek için Descartes'in de skolastik tanımlar öğretisini bunlara pek benzeyen usavurmalarla eleştirmiş olduğuna işaret edebilirim; (karş. *The Philosophical Works*, çevirenler hâldane ve Ross, 1911, cilt I, s. 317). Locke da, daha az açık olmakla birlikte, buna benzer düşünceler öne sürmektedir. (*Essays*, III. kitap, bölüm III, §, bölüm IV, § 6; bölüm X §§ 4'ten 11'e kadar; bkz. özellikle bölüm IV, § 5). Ne var ki, gerek Descartes gerek Locke özcü olarak kaldılar. Özcülüğün kendisi Hobbes (bkz. yukarıdaki 33. not) ve varlıkbilimsel adcılığı bir yana, *yöntembilimsel bir adcılığı* ilk kez savunanların biri olarak nitelenebilecek olan Berkeley tarafından eleştirilmiştir. Aynı zamanda Bölüm 25'in 7 (2). notana bakınız.

Platoncu-Aristotelesçi tanım kuramını eleştirmiş olan başka düşünürler arasında yalnız Theopompus'u seçiyorum. Sözleri Epiktetos tarafından, cilt II, 17, 4-10'da aktarılmıştır; bkz. Grote, *Plato*, I, s. 324). Sanıyorum ki, genel olarak kabul edilen görüşün aksine, Sokrates'in kendisi de tanımlar kuramına iltifat etmezdi; öyle anlaşılıyor ki, o yalnızca ahlâksal sorunların sözel olarak çözülmelerine karşıydı ve ahlâksal terimleri tanımlama çabalarının da (vardıkları olumsuz sonuçlar göz önüne alınırsa) sözel önyargıları yoketmek çabaları olmuş olmaları mümkündür.

Burada eklemek isterim ki, bütün eleştirilerime rağmen, Aristoteles'in üstünlüklerini itiraf etmeye de hazırım. O mantığın kurucusudur ve *Principia Matematica*'ya gelinceye kadar bütün mantığın Aristotelesçi başlangıçların geliştirilmesi ve genellemesi olmuş olduğu söylenebilir. (Benim kanımca, mantıkta gerçekten yeni bir devir açılması, 'Aristotelesçi olmayan' ya da 'çok değerli' mantıkların ortaya çıkması ile değil, 'nesne dili' ile 'üst dil' arasında ayrım yapılması ile gerçekleşmiştir). Bundan başka, Aristoteles'in ideacılığı ancak bireysel şeylerin var olduğunu (ve 'biçimleri' ile 'maddeleri'nin ancak soyutlamalar olduklarını) ısrarla öne süren sağduyuca bir tutumla ılımlı hâle getirmeye çalışmış olmak gibi bir üstünlüğü de vardır. Ne var ki, Aristoteles'in Platon'un ortaya koyduğu evrenseller sorununu, (bkz. Bölüm 3'ün 19 ve 20. notları ve metin), yani niçin bazı şeylerin bazılarına benzeyip bazılarının benzemedikleri sorununu çözmeye kalkışmamasının nedeni de budur. Çünkü, neden şeyler sayısınca şeylerin içindeki farklı Aristotelesçi özler de var olmasınlar?

55. *(29a)* Platonculuğun özellikle Yohanna İncili üzerindeki etkisi açıktır; bu etki daha önceki İncillerde her ne kadar hiç olmadığını öne sürmüyorsam da, daha az farkedilmektedir. Bununla birlikte, İnciller açıkça düşünce ve felsefe düşmanı bir eğilim göstermektedirler. Felsefî kurgulara başvurmaktan kaçınırlar ve bilginliğe ve diyalektiğe, örneğin 'yazıcılar'ınkine, kesinlikle karşıdırlar; ne var ki, bu çağda 'bilginlik' dinî yazıları diyalektik ve felsefî bir açıdan, özellikle Yeni-Platoncu bir açıdan, yorumlamak anlamına gelir.

56. *(29b)* Ulusçuluk sorunu ve dar çevreli Yahudi kavimciliğinin yerine geçen uluslararasıcılık sorunu ilk devre Hıristiyanlığının tarihinde bir yer tutar; bu çekişmelerin yankılarına –İncil'in– *Resullerin İşleri* bölümünde rastlanabilir. (Özellikle 10, 15 ve ilerisi; 11, 1-18; bkz. aynı zamanda *Matta*, 3, 9, ve *Resullerin İşleri*, 10, 10-15'teki kavimci beslenme âdetlerine karşı öne sürülen polemikler). Bu sorunun toplumsal bir sorun olan zenginlik ve fakirlik sorunu ve kölelik sorunu ile, birlikte ortaya çıkması ilginçtir; bkz. *Galatyalılar*, 3, 29; ve özellikle özel mülkiyetin sürdürülmesinin 'büyük bir günah' olarak nitelendiği *Resullerin İşleri*, 5, 1-11.

Doğu Avrupa gettolarının, bu gelişmesi durmuş ve taşlaşmış Yahudi kavimciliği biçiminin, 1914'e ve hatta daha sonralara kadar sürmüş olmaları çok ilginçtir. (Karş. İskoç kavimlerinin kabileci hayatlarına bağlı kalmak için çırpınmaları).

57. *(29c)* Aktarılan satırlar Toynbee'nin *A Study of History* adlı eserinin cilt VI, s. 202'sinden alınmıştır; bu satırların içinde geçtikleri bölüm Hıristiyanların, genellikle din konularında çok hoşgörülü olan Romalı idareciler tarafından takibe uğramış olmalarının nedenlerini incelemektedir. "Hıristiyanlığın İmparatorluk yönetiminin tahammül edemediği öğesi," diyor Toynbee, "Hıristiyanların Hükümetin tebasını vic-

danlarına karşı hareket etmeye zorlamak hakkına sahip olduğu iddiasını reddetmeleriydi... Hıristiyanlığın yayılmasını önlemek şurada dursun, şehitliklerin en etkili tanassur ettirme (Hıristiyanlığa geçirme) araçları olduğu görüldü..."

58. *(29c)* Julianus'un Platoncu hiyerarşisi ile Yeni-Platoncu Kilise Düşmanı örgütü ve bunun "tanrı-tanımazlara; yani Hıristiyanlığa, yönelttiği savaş için bkz. örneğin Toynbee, A. E., cilt V, s. 565 ve 584; (Toynbee tarafından da aktarılan) J. Geffken'den birkaç satır aktarabilirim: "İamblikus" (İ.S. 300 yıllarında yaşamış, Suriye'deki Yeni-Platoncu okulun kurucusu olan pagan bir felsefeci ve sayı mistiği) "ta kişisel dinsel yaşam ortadan kalkmıştır. Onun yerini kutsal âyinleri olan mistik bir kilise, tapınma biçimlerine kesin şekilde uyma, sinire çok benzeyen bir âyin şekli ve bir ruhban sınıfı almıştır... Julianus'un ruhbanlar sınıfının yükseltilmesi hakkındaki düşünceleri aynen... papazlara, tapınma biçimlerinin ayrıntılarına ve sistemli bir Ortodoks öğretiye duyduğu iştiyak, bir pagan kilisesinin temelini atmış olan İamblikus'un düşüncelerini tekrar etmektedirler." Suriyeli Platoncunun ve Julianus'un bu ilkelerinde kişisel vicdana ve insancılığa dayanan devrimci dine her türlü değişmeye son vererek ve felsefeci bir ruhban sınıfı ve sıkı bir tabular sistemi ile saflığı korunan katı bir öğreti ortaya koyarak karşı koymaya çalışmış olan gerçek Platoncu (ve belki aynı zamanda geç Yahudi; bkz. bu bölümün 56. notu) eğilimin ortaya çıkışını görebiliriz. (Karş. Bölüm 7'nin 14. ve 18-24. notları; ve Bölüm 8, özellikle 34. notun metni). Justinianus'un 529'da Hıristiyan olmayanları, sapkın ve felsefecileri takip etmesi ile işler tersine döner; artık totaliter yöntemleri ve vicdanı şiddete başvurarak denetim altına alma yöntemlerini uygulayan Hıristiyanlıktır. Karanlık çağlar başlamıştır.

59. *(30a)* Toynbee'nin Hıristiyanlığın ortaya çıkışını Pareto'nun öğüdünün (karş. Bölüm 10'un 65. notu ve Bölüm 13'ün 1. notu) bir uygulaması olarak yorumlamamak gerektiği yolundaki ihtarı için bkz. örneğin, *A Study of History*, cilt V, s. 709.

60. *(30b)* Kritias'ın, Platon'un ve Aristoteles'in dinin halkın afyonu olduğu yolundaki yukarıdan bakan öğretileri için karş. Bölüm 8'in 5 ilâ 18. notları (özellikle 15 ve 18'inci notları). –Aynı zamanda bkz. Aristoteles'in *Topika*'sı, 1, 2, 101 a30 ve ilerisi. – Daha sonraki Örnekler –Polybios ve Strabo– için bkz. Toynbee, *A. E.*, cilt V, s. 646 vd., s. 561 Toynbee, Polybios'tan şu satırlan aktarıyor: "Bence Roma anayasasının yetkinlikte öbürlerini en belirgin olarak aştığı nokta din konusunu ele alış biçimidir... Romalılar toplum düzenlerinin ana bağını... bâtıl itikatlardan kurtarmayı başarmışlardır... vb. Strabo'dan da şu satırları aktanyor: "Felsefesel aklın çağrısını karşılamak üzere bir mezbeleye çağrıda bulunulamaz... Bu türlü kişileri güderken bâtıl itikatlara başvurmadan edemezsiniz." vb. Dinin 'halkın afyonu' olduğunu öğreten bu uzun Platoncu felsefeciler dizisi göz önüne alınırsa Konstantinus'a da buna benzer niyetler atfetmenin neden *zamanından önce* –anakronistik– sayıldığını anlamıyorum.

İşaret edilebilir ki, Toynbee'nin, örtük olarak, tarihsel anlayıştan yoksun olarak nitelediği kişi, önemli bir muhaliftir: Lord Acton. Lord Acton (*History of Freedom* adlı yapıtında, 1909, s. 30 vd). Konstantinus ile Hıristiyanlar arasındaki ilişki konusunda şöyle diyor: (italikler benim) "Konstantinus, onların imanını benimsemekle ne hâlefinin politikasını terketmek ne de gelişigüzel otoritenin tadından vazgeçmek niyetinde değildi, *niyeti, tahtını direnme gücü ile dünyaya hayret vermiş olan bir dinin desteği ile sağlama bağlamaktı...*"

61. *(30b)* Ben de Orta Çağ katedrallerini herkes kadar takdir ederim, ve Orta Çağ ustalığının yüceliğini ve eşsizliğini teslim etmeye hazırım. Ama, estetikçiliğin hiçbir zaman insancıllığın aleyhine olarak kullanılmaması gerektiğine inanıyorum.

Orta Çağ methiyeciliğinin Almanya'daki romantik hareket sırasında ortaya çıktığı ve bu hareketin, ne yazık ki şu sıralarda tanıklık etmekte olduğumuz, rönesansı ile birlikte moda olduğu anlaşılıyor. Bu, tabiî, akıl düşmanı bir harekettir; Bölüm 24'te başka bir açıdan ele alınacaktır.

Orta Çağlara karşı takınılan iki tavır, akılcılık ve akıldışıcılık, *iki ayrı tarih yorumuna karşılık gelir*. (Karş. Bölüm 25). (1) Akılcı tarih yorumu insanların insanlararası olaylara akılcı bir açıdan bakmaya çalıştıkları devreleri umut verici devreler sayar. Büyük kuşağı ve özellikle Sokrates'i, Hıristiyanlık hareketinin ilk devresini (Konstantinus'a kadar olan devresini) Rönesansı ve Aydınlanma Çağını ve modern bilimi, sık sık kesintiye uğramış bir hareketin, insanların kendilerini özgürlüğe kavuşturma çabalarının, kapalı toplum kafesini yıkıp, açık toplumu kurmak çabalarının, bölümleri olarak görür. Bu hareketin bir 'ilerleme yasası' gibi bir şey gerektirmediğinin, yalnızca bize bağlı olduğunun ve biz onu düşmanlarından olduğu kadar, tembellikten ve önemsemezlikten de korumazsak yok olup gideceğinin de pekâlâ farkındadır. Bu yorum, araya giren çağları, Platoncu otoriteleri ile, ruhban sınıfı ve kavimci asker ocakları silsilesi meratipleri ile, karanlık çağlar olarak görür.

Bu yorumun klâsik bir ifadesini Lord Acton ortaya koymuştur: (*A. E.*, s. 1, italikler benim) "Özgürlük," diyor, "dinden hemen sonra, ikibin altıyüz altmış yıl önce Atina'da ilk tohumlarının atılmasından beri, gerek

iyi işlerin dürtüsü, gerekse cinayetlerin mazereti olmuştur... Her ilerleme çağında doğal düşmanlarının, cehaletin ve bâtıl itikatların, fetih tutkusunun ve rahat sevgisinin, güçlülerin kudret, zayıfların yiyecek isteklerinin saldırısına uğramıştır. Uzun aralıklarla büsbütün ortadan kalkmıştır... Hiçbir güçlük gerçek özgürlüğün doğası ile ilgili bocalama kadar sürekli olmamış, hiçbir güçlüğün aşılması bu kadar güç olmamıştır. Eğer birbirleriyle yıkışan çıkarlar çok zararlı olmuşlarsa, yanlış düşünceler daha da *zararlı olmuşlardır*."

Orta Çağlarda, hayret verecek kadar yoğun bir karanlık duygusu hâkimdir. Gerek felsefelerinde, gerekse bilimlerinde, *doğruluğun bir zamanlar bilinmiş, ama artık yitirilmiş* olduğu yolunda bir saplantı vardır. Bu felsefeci taşının yitirilmiş esrarına ve eski astrolojinin bilgeliğine inanmalarında olduğu kadar; bir fikrin yeni ise değerli olamayacağına ve her fikrin eski otoritelerin (Aristoteles'in ve İncil'in) desteğine dayanması gerektiği yolundaki inançlarında da dile gelir. Ne var ki, bilgeliğin gizli anahtarının geçmişin karanlıkları içinde kaybolmuş olduğuna inananlar haklıydılar. Çünkü, bu anahtar akla inanmaktan, özgürlükten ibarettir. Bu, düşünce özgürlüğü olmaksızın var olamayacak olan, özgür düşünce rekabetinden ibarettir. (2). Öbür yorum, (Rönesans'tan bu yana ortaya çıkan) modern akılcılığı olduğu kadar Yunan akılcılığını da imân yolundan sapma olarak görmekle, Toynbee'nin yorumu ile uyuşur. "Bu yazara göre," diyor Toynbee, (*A Study of History*, cilt V, s. 6 ve ötesi, not; italikler benim) "Hellen ve Batı Uygarlıklarında farkedilebilen ortak akılcılık öğesi, bu iki uygarlığı türün bütün öbür temsilcilerinden ayıracak kadar önemli değildir... Eğer bunun özünün Batı Uygarlığımızın Hıristiyan öğesi olduğunu kabul edersek, *Hellenizme dönüşümüzün Batı Hıristiyanlığının öneylimlerinin bir gerçekleştirilmesi değil, Batı gelişiminin asıl yolundan bir sapma, gerçekten de, artık geri alınması bile mümkün olamayacak bir yanlış adım* sayılması mümkündür."

Toynbee'nin aksine, ben bu adımı geri almanın ve Orta Çağların kafesine, baskılarına, bâtıl itikatlarına ve salgınlarına geri dönmenin mümkün olacağından zerrece şüphe etmiyorum. Ne var ki, böyle yapmamamızın çok daha hayırlı olacağına inanıyorum. Ve ne yapmamız gerektiğine, tarihsici özcülüğe ya da Toynbee'nin ileri sürdüğü gibi (bkz. bu bölümün 49 (2). notu) "Batı Uygarlığının esas niteliğinin ne olabileceği sonuna" dayanarak değil, kendi kendimize, özgür seçimlere dayanarak karar vermemiz gerektiğine inanıyorum.

(Toynbee'den burada aktarılan satırlar, Dr. Bevan'dan aldığı bir mektuba verdiği cevaptan alınmışlardır; ve bana öyle geliyor ki, Dr. Bevan'ın mektubu, yani Toynbee'nin sözünü ettiği mektupların ilki, benim akılcı yorum dediğim yorumu çok açık olarak dile getirmektedir).

62. *(31a)* Bkz. Zinsser, *Rats, Lice and History* (1937), s. 80 ve 83; italikler benim.

BÖLÜM 12'NİN NOTLARI

Bu bölümün sonunda öne sürdüğüm, Demokritos'un bilim ve ahlâkının hâlâ hayatımızda rol oynamakta olduğu yolundaki iddiam ile ilgili olarak, Demokritos'tan Epiküros ve Lucretius üzerinden yalnız Gassendi'ye değil, aynı zamanda hiç kuşkusuz Locke'a da gelen doğrudan doğruya bir tarihî ilişki olduğunu öne sürebilirim. "Atomlar ve boşluk" deyimi, varlığı her zaman bu geleneğin etkisini gösteren bir deyimdir; ve genel olarak "atomlar ve boşluğu" konu alan doğa felsefesi, elcil bir zevkçilik ya da faydacılığı savunan ahlâk felsefesi ile birlikte yürür. Zevkçilik ve faydacılığa gelince, gerçekten de bunların öne sürdükleri "*Azamî zevki arayınız!*" ilkesi yerine, herhalde Demokritos ve Epiküros'un öğretilerine daha yakın olan, daha mütevazi olmakla birlikte daha âcil bir gereksinmeyi karşılayan bir ilkenin konması gerektiğine inanıyorum. Bununla da "Istırabı asgariye indiriniz!" ilkesini kastediyorum. Ben (bkz. 9, 24 ve 25. bölümler) halkın zevkini azamiye çıkarmanın yalnız imkânsız değil, aynı zamanda çok tehlikeli olacağına inanıyorum, çünkü buna kalkışması totaliterliğe yol açacaktır. Ama hiç kuşku yok ki, Demokritos'un ardılları (hâlâ atomlarla, geometri ile ve zevkçilikle ilgilenen Bertrand Russell'a kadar) ilkelerinin bu yeni biçimde dile getirilmesine itiraz etmezlerdi; yeter ki, o bir ahlâk ölçütü olarak değil, ne niyetle öne sürüldü ise o olarak kabul edilsin.

Bu bölümün genel notu: Mümkün olduğu zaman bu notlarda *Selections*'tan, yani Loewenberg'in hazırladığı *Hegel: Selections* (1929) adlı kitaptan söz ediyorum. (The Modern Student's Library serisinden çıkmıştır). Bu yetkin ve kolayca ele geçirilebilecek olan seçmeler, Hegel'in en karakteristik satırlarından birçoğunu içlerine almaktadırlar, öyle ki birçok durumlarda aktardığım bölümleri doğrudan doğruya oradan almak mümkün olur. Fakat, *Selections*'tan yaptığım aktarmaların yanında her zaman yapıtların orijinal basımlarındaki sayfalama da gösterilmiştir. Mümkün olduğu zaman *WW*'a, yani *Hegel's Gesamtliche Werke*, herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart, (1927'den itibaren) gönderme yaptım. Ne var

ki, *Ansiklopedi*'nin *WW*'nin içinde yer almayan önemli bir basımından söz ederken, *Encyc, 1870*'e, yani, G. W. F. Hegel, *Encyclopaedie*, herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin 1870'e değiniyorum. *Hukuk Felsefesi* –ya da Hak Felsefesi– kitabından aktarılan bölümlerin paragraf numaraları gösterilmekte, yanına konan bir 'L' harfi ise, aktarılan satırların Gang'ın 1833'te bastırdığı basıma koyduğu ders notlarından alındıklarını göstermektedir. Her zaman çevirmenlerin kullandıkları sözlere bağlı kalmıyorum.

1. *(33b) De Orbitis Planetarum* adlı doçentlik tezinde, 1801. (Ceres adlı yörüngedeki göktaşı 1 Ocak 1801'de bulunmuştu).

2. *(33c)* Demokritos, fragmentler, 118, (D^2); karş. 10'uncu bölümün 29. notu.

3. *(34a)* Schopenhauer, *Grundprobleme*, (4. basım, 1870) s. 147; karş. Bölüm 11'in 53. notu.

4. *(34b) Doğa Felsefesi* baştan aşağı bu türlü tanımlarla doludur. Örneğin, H. Stafford Hatfield (karş. Bavink'in *Science the of Anatomy* adlı eserinin çevirisi, s. 30) Hegel'in ısı tanımını şöyle çeviriyor: "Isı, maddenin tekrar biçimsizliğine dönmesidir, akışkanlığı soyut eşsoyluluğun belirli kesinlik karşısındaki zaferidir, onun soyut, salt kendinden var olan sürekliliği değillemenin değillemesi olması dolayısıyla, burada kendini etkenlik olarak göstermektedir." Hegel'in elektrik tanımı da buna benzemektedir.

   Bundan sonraki aktarma için bkz. Hegel, *Briefe*, I, s. 373; Wallace tarafından *The Logic of Hegel* adlı kitabında (s. xiv vd.; italikler benim) aktarılmıştır.

5. *(35b)* Karş. Falkenberg, *History of Modern Philosophy* (Almanca, 6. basım, 1908, s. 312; karş. Armstrong tarafından çevrilen İngilizcesi, 1895, s. 632).

6. *(35c)* Örneğin, Bergson'un, S. Alexander'in, Field-Marshall Smuts'ın ya da A. N. Whitehead'inkiler türünden çeşitli 'evrim', 'ilerleme' ya da 'oluşum' felsefelerini düşünüyorum.

7. *(36c)* Bu bölüm aşağıda, not 42 (2)'de aktarılmakta ve incelenmektedir.

8. *(37a)* Bu paragraftaki sekiz alıntı için karş. *Selections*, s. 389 (= *WW*, vi, 71) 447, 443, 446 –üç alıntı–, 388 –iki alıntı– (= *WW*, xi, 70); bu bölümler *Hukuk Felsefesi*'nden, (§ 272L, 269L, 270L) alınmıştır; ilki ve sonuncusu *Tarih Felsefesi*'ndendir.

   Hegel'in bütüncülüğü ve organik devlet kuramı için, örneğin *Hukuk Felsefesi*'nde, § 269L, Mehenius Agrippa (Livy, II, 32) hakkındaki sözlerine bakınız. (Bir eleştiri için Bölüm 10'un 7. notuna bakınız). Güçsüz "atomsal bireyler yığını ya da toplaşımı" ile örgütlenmiş bir heyetin gücü arasındaki karşıtlığı dile getiren klâsik ifadesi için ise § 290'ın sonuna bakınız. (Karş. aynı zamanda bu bölümün 79. notu).

   Hegel'in Platon'un siyasal öğretisini benimsediği başka iki çek önemli nokta şunlardır: (1) Bir, Az ve Çok kuramı, bkz. örneğin *A.E.*, § 275: Hükümdar bir kişidir; *azlar* yöneticiler olarak sahneye çıkarlar, *çoklar* ise yasama heyetleri ile. Aynı zamanda § 301'in sonunda da 'çoklar'dan söz edilmektedir. (2) Bilgi ile kanının karşıtlığı kuramı (karş. aşağıdaki 37 ve 38. notlarda *A. E.*, § 270'te söz konusu edilen) Hegel'in kamuoyunu 'çokların kanısı', hatta 'çokların kaprisleri' olarak nitelemek için bahane olarak kullandığı *düşünce özgürlüğü hakkındaki tartışma*; karş. *A. E.*, § 316 vd. ve aşağıdaki not 76. Hegel'in Platon'a yönelttiği ilginç eleştiri ve daha da ilginci, kendi eleştirilerinin ilginç sapması için bkz. bu bölümün 43 (2). notu.

9. *(37b)* Bu sözler için karş. özellikle Bölüm 25.

10. *(37c)* Karş. Elections, xii (J. Loewenberg'in *Selections*'a yazdığı giriş).

11. *(37c)* Yalnız kendinden hemen sonra gelen ardılların, Herder, Fichte, Schelling ve özellikle Schleiermacher'i ya da Herakleitos, Platon ve Aristoteles gibi dayandığı eski otoriteleri değil, aynı zamanda özellikle Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Burke (karş. bu bölümün IV. altbölümü) ve şair Sebilleri düşünüyorum. Hegel'in Rousseau ve Montesquieu'ye (karş. *Kanunların Ruhu*, XIX, 4 vd). ve *Ulusun Ruhu* adlı kitabından dolayı Herder'e borçlu olduğu açıktır. Spinoza ile olan ilişkisi başka türlüdür. Belirimci Spinoza'nın iki önemli fikrini benimsemekte, daha doğrusu kendine uydurmaktadır. Bunların ilki özgürlüğün şeylerin gerekirliğini görmekten ve aklın, bu bilgiye dayanarak, tutkuları denetim altında tutma gücünden ibaret olduğunu öne süren öğretişidir. Hegel bu fikri geliştirerek aklı (ya da 'Ruh'u) özgürlükle aynılaştıran ve özgürlüğün gerekliliğin doğruluğu olduğunu öne süren öğretisinin içine almıştır. (*Selections*, 213; *Encyc*, 1870, s. 154). İkinci fikir, Spinoza'nın garip ahlâksal pozitivizmidir, tiranlık dediği şeye, yani kişinin gerçekte kudretinin yetmediği alanlara da kudrete baş vurarak hâkim olma çabasına karşı kullanmak üzere ortaya attığı güçlülüğün haklılık olduğu öğretişidir. Spinoza'nın ana endişesi, düşünce özgürlüğü olduğundan, bir hükümdarın düşünce özgürlüğünü zorlamasının imkânsız olduğuna (çünkü, düşünceler özgürdürler) ye imkânsız olanı gerçekleştirmeye çalışmanın da tiranlık olduğuna inanıyordu. Kiliseyi değil de (saf saf düşünce özgürlüğünü sınırlamayacağını umduğu) lâik devletin gücünü savunmasını buna dayandırıyordu. Hegel de, müthiş siyasal önemini kavradığı, (karş. *Hukuk Felsefesi*'nin girişi) düşünce

özgürlüğünü savunur göründüğü için, kilise karşısında devleti savunuyordu; ama aynı zamanda devletin neyin doğru neyin yanlış olduğuna kendisi karar vermesi gerektiğini ve yanlış saydığını bastırabileceğini öne sürerek bu fikri yozlaştırdı. (Aşağıda 37, 38. notlarda *Hukuk Felsefesi*, § 270 hakkındaki tartışmaya bakınız). Hegel, Schiller'den (ad vermeksizin, hatta lâf aramızda başkasından aldığım dahi belirtmeksizin) ünlü, "Dünya tarihi, Dünya'nın adâlet mahkemesidir" deyişini aldı. Ne var ki, (*Hukuk Felsefesi*'nin § 340 sonlarında geçen; karş. not 26) bu deyişin içinde Hegel'in tarihsici felsefesinin önemli bir bölümü gizlidir; yalnız başarıya, buna göre de kudrete tapınması değil, aynı zamanda kendine özgü ahlâksal pozitivizmi ve tarihin akla yakın olduğunu öne süren kuramı da.

Hegel'in Vico'dan etkilenip etkilenmediği sorusunun hâlâ çözülmemiş olduğu anlaşılıyor. (Weber'in Almancaya çevirdiği *Yeni Bilim* 1822'de basılmıştı).

12. *(38a)* Schopenhauer, yahut Platon'un değil, aynı zamanda Herakleitos'un da ateşli bir hayranıydı. Yığınların hayvanlar gibi midelerini doldurduklarına inanırdı, Bias'ın "bütün insanlar kötüdür" deyişini benimsemişti; ve Platoncu bir aristokrasinin en iyi yönetim türü olduğuna inanıyordu. Aynı zamanda ulusçuluktan, özellikle de Alman ulusçuluğundan nefret ediyordu. Kendisi kozmopolitti. 1848 devrimi i yapanlara karşı, oldukça iğrenç bir dille dile getirdiği, korkusu ve nefreti kısmen "kitlelerin idaresi" altında bağımsızlığını yitirebileceğinden endişe etmesine, kısmen de bu hareketin ulusçu ideolojisine duyduğu nefrete bağlanabilir

13. *(38b)* Schopenhauer'in (*Cymbeline*, sahne V, bölüm 4'ten alınan) bu deyişi önermesi ile ilgili olarak bkz. *Doğada İrade* adlı kitabı, (4. basım, 1878) s. 7 Bunu izleyen iki aktarma *Toplu Eserleri*, (2. basım, 1888) cilt V, s. 103 ve ötesi, ve cilt II s. xvii vd. (yani *die Welt als Wille und Forstellung* adlı kitabıma 2. basımının önsözünden alınmıştır; italik benim). Sanıyorum ki, Schopenhauer'i incelemiş olan herkes doğru sözlülüğüne ve özdenliğine hayran kalacaktır. Karş. aynı zamanda Bölüm 25'in 19-20. notlarında Kierkegaard'ın Schopenhauer hakkındaki yargısı.

14. *(38c)* Schwegler'in ilk yayını (1839'da) Hegel'in anısına yazılmış bir denemeydi. Aktarılan bölüm, onun H. Stirling tarafından çevrilen, *History of Philosophy* adlı eserinden (7 basım, s. 322) alınmıştır.

15. *(39a)* "Hegel'i İngiliz okuyucularına ilk defa, onun güçlü ilkelerini ortaya koyarak, tanıtan Dr. Hutchinson Stirling olmuştur" diye yazıyor E. Caird; (*Hegel*, 1883, giriş, s. vi). ki bu da Stirling'in epeyce ciddîye alınmış olduğunu gösterir. Bundan sonraki aktarma, Stirling'in Sdraregler'in *Tarih*'ine yazdığı Amnotations'dan s. 429 alınmıştır. Bu bölümün başına aldığım sözlerin de aynı eserin s. 441'inden alındığına işaret edebilirim.

16. *(39a)* Stirling, (*A. E.*, s. 441) şöyle diyor: "Hiç olmazsa Hegel için en önemli olan şey, iyi bir vatandaş olmaktı, ve Hegel'e göre zaten böyle olan kimseler için artık felsefe gerekli değildi. Buna göre, çözemediği bir güçlük hakkında yazan M. Duboc adındaki bir kişiye verdiği cevapta kendisinin iyi bir aile babası ve imanlı bir insan olarak pekâlâ iyi bir durumda olduğunu ve daha ilerisini, örneğin felsefeyi, bir düşünsel lüksten ibaret sayabileceğini söylüyor." Buna göre, Stirling'e bakılırsa *Hegel'in, sistemindeki bir güçlüğü açıklamakla değil, 'kötü' vatandaşları 'iyi' vatandaşlar hâline getirmekle ilgilendiği* anlaşılıyor.

17. *(39a)* Bu aktarma Stirling'in sözü geçen eserinin s. 444 ve ilerisinden alınmıştır. Stirling metinde aktarılan son cümleden sonra şöyle devam ediyor: "Ben, Hegel'den çok şey öğrendim, ve o kadarını her zaman şükranla itiraf ederim, ama benim onun karşısındaki durumum olsa olsa anlaşılamaz olanı anlaşılabilir duruma getirmekle bir kamu hizmeti görmüş olmaktır." Ve bu paragrafa şöyle son veriyor: "Genel olarak amacımın... Hegel'inki ile aynı olduğunu... yani, Hıristiyan bir felsefeci olmak olduğunu düşünüyorum."

18. *(39c)* Karş. örneğin *A Textbook of Marxist Philosophy*.

19. *(40a)* Bu satırları pek ilginç bir incelemeden, E. N. Anderson'un *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815*, (1S39) adlı kitabının s. 270'inden alıyorum. Anderson'un incelemesi ulusçuluğu eleştirmekte ve bu akımın içindeki isterik öğeyi açıkça ortaya çıkarmaktadır. (Karş. örneğin s. 6 vd).. Buna rağmen tutumuna büsbütün katılamayacağım. Herhalde tarihçilere özgü nesnel olma isteğiyle, bana öyle geliyor ki, ulusçuluğu pek fazla ciddîye almaktadır. Özellikle Kral Friedrich'i ulusçu hareketi anlamamakla suçlamasına katılmıyorum "Friedrich Wilhelm," diyor Anderson s. 271'de, "gerek bir idealin, gerekse bir eylemin, büyüklüğünü takdir edebilecek yetenekte değildi. Önem kazanmaya başlayan Alman felsefe ve edebiyatının başkalarına o kadar parlak bir biçimde açtığı ulusçuluk yolu ona kapalı kaldı." Ne var ki, Alman edebiyat ve felsefesinin hiç kuşkusuz en iyi örnekleri ulusçuluğa karşıydılar; Kant da Schopenhauer de ulusçuluğa karşıydılar ve Goethe bile ulusçuluktan uzak kalmıştı; birinden, özellikle kral gibi basit, yapmacıksız bir tutucudan, Fichte'nin palavraları ile heyecanlanmasını istemek de haksızlıktır. Birçok kişi, kralın bu konudaki (sözü geçen yerde aktarılan), "acayip, avam için çızıktırılmış

şeyler" sözlerine katılacaklardır. Her ne kadar kralın tutucu olmuş olmasının çok üzülünülesi bir olay olduğunu kabul ediyorsam da, basitliğine ve ulusçuluk akımının histerisine kapılmamış olmasına saygı duyuyorum.

20. *(40b)* Karş. *Selections*, xi (J. Loewenberg, *Selections*'ın girişinde).

21. *(41a)* Karş. Bölüm 5'in 19. ve Bölüm 11'in 18. notu ve metin.

22. *(41a)* Bu aktarma için bkz. Selections, 103 (= *WW*, iii, 116); bundan sonraki için bkz. *Selections*, 130 (= G.W. F. Hegel, *Werke*, Berlin ve Leipzig, 1832-1887, cilt vi, s. 224). Bu paragraftaki son aktarma için bkz. *Selections*, 131 (= *Werke*, 1832-1887, cilt vi, 224-224).

23. *(41b)* Karş. *Selections*, 103 (= *WW*, iii, 103).

24. *(41c)* Karş. *Selections*, 128 (= *WW*, iii, 141).

25. *(41c)* Bergson'u, özellikle de onun *Yaratıcı Evrim*'ini, (İngilizce çevirisi A. Mitchell, 1913) kastediyorum. Öyle anlaşılıyor ki, bu eserin Hegelci niteliği yeteri kadar farkedilmemektedir; gerçekten de Bergson'un anlatımındaki açıklık ve usavurmaya dayanan serimi, bazen Hegel'den ne kadar etkilenmiş olduğunu anlamayı epeyce güçleştirmektedir. Ama, örneğin Bergson'un özün değişme olduğunu öğrettiğini düşününce ya da şu aşağıdakiler gibi satırlar okununca, (bkz. sözü edilen yapıt, s. 275 ve 278) ortada bir şüphe kalmaz.

"İlerleme aynı zamanda düşünce için de şarttır," diyor Bergson. "Eğer incelememiz doğru ise, hayatın kaynağı bilinçlilik, daha doğrusu üst-bilinçliliktir... Bilinçlilik doğrudan doğruya canlı varlığın seçme yetisi ile orantılıdır; o, gerçek eylemin etrafını çeviren mümkün eylem ile eşkapsamlıdır; *bilinçlilik* icat ile ve *özgürlük ile eşanlamlıdır*. (italikler benim). Bilinçliliğin –ya da Ruhun– özgürlükle aynılaştırılması Spinoza'nın öğretisinin Hegelci biçimidir. Bu o kadar ileri gider ki, Hegel'de, "kesinlikle Bergsoncu" olarak nitelemek eğiliminde olduğum kuramlar bulmak mümkündür. Örneğin "Ruhun asıl özü etkenliktir; o kendi po-tansiyalitesini geliştirir; *kendini kendi eseri, kendi çabasının ürünü olarak geliştirir...*" –*Selections*, 435 (= *WW*, iii, 113)–

26. *(42a)* Karş. Bölüm 11'in 21 ilâ 24'üncü notlan ve metin. Başka bir niteleyici bölüm şudur: "*Gelişme* ilkesi aynı zamanda gizli bir varlık ilkesinin, kendini gerçekleştirmeye çalışan bir yetenek ya da öneylimlîîğin varlığını da gerektirir." (Karş. *Selections*, 409 = *WW, xi*, 89). Paragrafta bundan sonra geçen aktarma için karş. *Selections* 468 –yani, *Hukuk Felsefesi*, § 340; bkz. aynı zamanda yukarıda not 11.–

27. *(42c)* Öte yandan yalnız ikinci elden bir Hegelciliğin, yani dördüncü, beşinci elden bir Aristotelesçilik ve Fichteciliğin bile, çoğu kez yüksek sesle büyük bir orijinalite olarak övüldüğü göz önüne alınırsa, belki de Hegel'in orijinal olmadığını öne sürmek haksızlıktır. (Ama karş. not 11).

28. *(43a)* Karş. Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*, 2. basım, s. 514 (üstü); bkz. aynı zamanda s. 518, (Bölüm 5'in sonu); Giriş'imde kullandığım üst yazı için de Kant'ın Mendelssohn'a yazdığı 8 Nisan 1766 tarihli mektuba bakınız.

29. *(43a)* Karş. Bölüm II'in 53. notu ve inetin.

30. *(43b)* Belki çoğu zaman 'bir dilin ruhu' dediğimiz şeyin o belli dilin büyük yazarlarınca ortaya konmuş olan *geleneksel açıklık standardından ibaret olduğunu* kabul etmek yanlış olmaz. Bir dilde açıklık standardından başka birtakım geleneksel standartlar daha vardır, örneğin basitlik, süslülük, vecizlik standartları gibi; ama belki açıklık standardı bunların en önemlisidir; ve bu titizlikle korunması gereken bir kültürel mirastır. Dil, toplumun hayatının en önemli kurumlarından biridir ve açıklık akılcı haberleşme aracı olarak görev yapabilmesinin koşuludur. Duyguların anlatılması görevi çok daha az önemlidir, çünkü bir tek kelime söylemeksizin de pek çok duygu açığa vurulabilir.

Belki de Burke'ten geleneklerin tarihî gelişmelerinin önemini biraz öğrenmiş olan Hegel'in, gerek kendini tutkularda ortaya koyan 'aklın aldatıcılığı' kuramı ile; (bkz. bu bölümün 82 ve 84. notlarına, metne) gerekse kullandığı usavurma yöntemi ile, Kant'ın kurmuş olduğu geleneği yıkmak yolunda çok şeyler yapmış olduğuna işaret etmek yararsız olmaz. Tarihsel göreciliği ile –doğruluğun göreli olduğunu, çağın ruhuna bağlı olduğunu öne süren kuramı ile– doğruluğu arama ve ona saygı duyma geleneğinin yıkılmasına yol açtı. Aynı zamanda bu bölümün IV. altbölümüne ve benim (*The Rationalist Annual*, 1949'da çıkan) *Towards a Rational Theory of Tradition* adlı yazıma bakınız.

31. *(43b)* Kant'ın Diyalektiğini, yani antinomiler öğretisini, yanlışlama çabalarının pek ender oldukları anlaşılıyor. Kant'ın usavurmalannı açıklamayı ve yeniden dile getirmeyi amaçlayan ciddî çalışmalara Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Forstellung* adlı yapıtında ve J. Fries'in *Aklın Yeni ya da İnsanbilimsel Eleştirisi* adlı kitabında, ikinci Almanca basımı 1828, s. xxiv vd. rastlanabilir. Ben, Kant'ın usavurmasını, deneyimin yanlış kuramları elememize yardımcı olamadığı yerlerde tek başına düşüncenin herhangi bir

sonucu kesinlikle saptayamayacağını doğru olarak görmüş olması açısından yeniden dile getirmeye çalıştım. (Karş. *Mind*, 49, 417. *Mind*'ın aynı cildinde, s. 204 ve ilerisinde, M. Fried'in Kant'ın usavurması hakkında ilginç bir eleştirisi vardır). Hegel'in kolektivist akıl yorumuna ('nesnel ruh'una) olduğu kadar diyalektik akıl kuramına da bir anlam verme çabaları için Bölüm 23'teki bilimsel yöntemin toplumsal ya da kişilerarası niteliği hakkındaki incelemeye, 'akıl' konusundaki buna karşılık gelen yorum için de Bölüm 24'e bakınız.

32. *(44a)* Bu iddiayı haklı çıkaran ayrıntılı bir araştırma benim *What is Dialectic* adlı yazımda bulunabilir. (*Mind*, 49, 1940, s. 403 ve ilerisi; bkz. özellikle s. 410'un sonundaki cümle). Aynı zamanda *Are Contradictions Embracing?* (Çelişkiler Kapsayıcı mıdır?) adlı aynı konudaki yazıma da bakınız. * Bu yazı o zamandan sonra *Mind*, 52, 1943, s. 47 ve ilerisinde de çıktı. Yazı yazıldıktan sonra elime geçen Carnap'ın *Introduction to Semantics* (1942) adlı kitabında 'comprehensive' sözü kullanılıyor, ve bu 'embracing' sözünden iyiymiş gibi görünüyor.Bkz. özellikle Carnap'ın kitabının § 30'u. *

What is Dialectic? adlı yazımda, burada ancak değinilip geçilen birtakım konular enine boyuna eline alınmaktadır; özellikle Kant'tan Hegel'e geçiş, Hegel'in diyalektiği ve özdeşlik felsefesi. Her ne kadar o çalışmadaki birkaç cümle buraya da alınmış olsa bile, sorunun iki türlü ele almışı geniş çapta birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. Karş. aşağıda 36. kadar olan, bundan sonraki notlar.

33. *(44b)* Karş. *Selections*, XXIII (Almancısından aktaran; benzeri cümleler için bkz. *WW*, iv, 618 ve *Werke, 1832-1887*, cilt vi, s. 259). Paragrafta sözü edilen *desteklenmiş bir dogmacılık* fikri için karş. *What is Dialectic?*, s. 417; bkz. aynı zamanda Bölüm 11'in 51. notu.

34. *(44c)* Karş. *What is Dialectic?*, özellikle 'aklımız evreni nasıl kavrayabilir?' sorununun ortaya atıldığı s. 414'ten s. 420'ye kadar.

35. *(45c)* "Gerçek olan her şey bir ideadır," diyor Hegel. Karş. *Selections*, 103 (= *WW*, iii, 116 ideanın yetkinliği düşüncesinden ise ahlâksal pozitivizme varılır. Bkz. aynı zamanda *Selections*, 338 (= *WW*, xi, 70), yani not 8'in metninde aktarılan son bölüm; bundan başka *Encyclopedia*'nın § 6'sına ve *Hukuk Felsefesi*'nin girişine ve § 270L'sine de bakınız. (Daha önceki paragraf ta sözünü ettiğim 'büyük diktatör'ün Chaplin'in bir filmine kinaye olduğunu belirtmek gerekmez sanırım).

36. *(46a)* Karş. *Selections*, 103 (= *WW*, iii, 116). Bkz. aynı zamanda *Selections*, 128, § 107 (= *WW*, iii, 142).

Hegel'in özdeşlik felsefesi, tabiî, Aristoteles'in mistik bilgi kuramının (bilinen konu ile bilen öznenin birliğini öne süren öğretinin) etkilerini göstermektedir. (Karş. 11'inci bölümün 33., 10'uncu bölümün 59-70., 24'üncü bölümün 4, 6, 29-32 ve 58. notlarını).

Metinde, Hegel'in özdeşlik felsefesi hakkında söylediklerime ilâve olarak, Hegel'in de, devrinin felsefecilerinin çoğu gibi, mantığın, düşünmenin ya da usavurmaların kuramı olduğunu sandığını söyleyebilirim. (Bkz. *What is Dialectic?*, s. 418). Bu, özdeşlik felsefesi ile birlikte ele alınınca, mantığın, düşüncenin, giderek aklın, İdea ya da fikirlerin, sonunda da gerçek olanın kuramı olarak düşünülmesine yol açmaktadır. Bunun yanında ek bir öncül olarak kabul ettiği düşüncelerin diyalektik olarak geliştikleri öncülünden, Hegel aklın, İdeanın ya da fikirlerin ve Gerçek olanın hep diyalektik olarak geliştikleri sonucunu çıkarmaktadır; bundan başka *Mantık = Diyalektik* ve *Mantık = Gerçeklik Kuramı* sonuçlarını çıkarmaktadır. Bu kurama Hegel'in *pan-lojizmi* denir. Diğer taraftan Hegel fikirlerin diyalektik olarak geliştikleri, yani bir tür kendi kendilerini yaratma ve kendi kendilerini geliştirmeye yetkili oldukları öncülünden bu sürecin bir hiçten de başlayabileceği sonucuna varıyor. (Hegel, Varlık fikri ile işe başlar, bu karşısavı olan Yokluğun ortaya çıkmasına yol açar, böylece de yokluktan varlığa geçiş, yani Oluşum fikri ortaya çıkar). Bu fikirleri hiçlikten türetme çabasının altında iki dürtü vardır. Bunlardan biri, felsefenin önyargılardan arınmış olduğunu öne süren yanlış kanaattir. (Bu yakınlarda Husserl de bu fikri desteklemiştir; bu konu Bölüm 24'te ele alınmıştır, bkz. o bölümün metni ve 8. notu). Bu kanaat Hegel'i 'Hiçlik'ten işe başlamaya götürmektedir. İkinci dürtü Kant'ın kategoriler tablosunun sistematik bir şekilde hesabını verebilmek umududur. Kant, kategorilerin her satırındaki ilkelci hanenin bir tür birbirlerinin tersi olduklarını, üçüncü hanenin ise bunların bir sentezi olduğunu, söylemişti. Bu sözler (ve Fichte'in etkisi) Hegel'in bütün kategorileri, diyalektik olarak, hiçlikten türetebileceğini ve böylece kategorilerin 'gerekliliğini' haklı çıkartabileceğini umut etmesine yol açmıştı.

37. *(46b) Selections*, xvi (= *Werke, 1832-1887*, vi, 153-4).

38. *(47b)* Karş. Anderson, *Nationalism...*, s. 294. –"Kral Anayasayı 22 Mayıs 1815'te açıklamayı vaadetti" '*Constitution*' ve saray hekimi hakkındaki fıkraya o devrin birçok prensleri (örneğin, İmparator Francis I kadar ardılı Avusturya Kralı Ferdinand I de) konu olabilirlerdi. Bundan sonra aktarma, *Selections*, 246 vd. = *Encyc.*, 1870, s. 437-8)'den alınmıştır.

39. *(47c)* Karş. *Selections*, 248 vd. (= *Encyc.*, 1870, s. 437-8. İtalikler kısmen benim).

40. *(48a)* Karş. Bölüm II'in 25. notu.

41. *(48b) Özgürlük paradoksu* için karş. aşağıdaki not 43 (1); metinde Bölüm 6'nın 42. notundan önceki dört paragraf, Bölüm 7'nin 4 ve 6. notları ve Bölüm 24'ün 7 notu; ve metindeki bölümler. (Aynı zamanda Bölüm 17'nin 20. notuna da bakınız). Rousseau'nun özgürlük paradoksunu yeniden dile getirmesi için *Toplumsal Sözleşme*, I. Kitap, Bölüm VIII, ikinci paragraf. Kant'ın çözümü için karş. 6. bölümün 4. notu. Hegel bu çözümden sık sık söz eder; (karş. Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*, Hukuk Kuramına Giriş, § C; *Yapıtları*, Cassirer'in hazırladığı basım, VII, s. 31). örneğin *Hukuk Felsefesi*, § 29 ve 270'te, ki burada, Aristoteles ve Burke'i izleyerek, (karş. 6. bölümün 43. notu ve metin) Hegel, hor gören bir eda ile dile getirdiği gibi, "devletin görevinin herkesin canını, malını ve kaprisini korumak olduğu"nu öne süren (Lykophron ve Kant tarafından ortaya konulmuş) kurama çatmaktadır.

Bu paragrafın başındaki ve sonundaki aktarmalar için karş. *Selections*, 248 vd. ve 249 (= *Encyc.*, 1870, s. 439).

42. *(48c)* Bu aktarmalar için karş. *Selections*, 250 (= *Encyc.*, 1870, s. 440-41).

43. *(49a)* (1) Bundan sonraki aktarmalar için karş. *Selections*, 251 (= *Encyc*, 1870, s. 441); 251 ve ilerisi (§ 541'in ilk cümlesi, = *Encyc*, 1870, s. 442) ve 253 (§ 542'nin başı, italikler kısmen benim, = *Encyc*, 1870, s. 443). Bunlar *Encydopedia*'dan alınan bölümler. *Hukuk Felsefesi*'nde bunlara karşılık gelen bölüm şudur: § 273 (son paragrafı) ile § 281. İki aktarma § 275 ve § 279, ilk paragrafın sonundan alınmışlardır. (İtalikler benim). Özgürlük paradoksunun bunun kadar şüpheli bir kullanışı için karş. Selections, 394 (= WW, xi, 76): "Eğer kişisel iradeye saygı duyulması siyasal özgürlüğün tek temeli olarak kabul edilirse... o zaman *ortada bir anayasa bile kalmaz*." Bkz. aynı zamanda *Selections*, 400 vd. (= WW, xi, 80-81) ve 449 (bkz. *Hukuk Felsefesi*, § 274).

Hegel kendisi çevirmesini şöyle özetliyor: (*Selections*, 401 = WW, xi, 82) "İncelememizde daha önce şu sonuçlara varmıştık... *bir kere* Özgürlük İdeasının mutlak ve nihaî bir amaç olduğunu... *sonra* Devletin ahlâksal bir bütünlük ve Özgürlüğün Gerçekliği olduğunu anladık..." Buna göre, özgürlükten kalkıp totaliter devlete varıyoruz. Çevirmeyi daha Kinik bir biçimde ortaya koymak, mümkün değildir.

(2) Bir başka diyalektik çevirme örneği, yani *akılcılığın tutkuya ve saldırganlığa* çevrilmesi için bu bölümün altbölüm IV'ünün (g)'sinin sonuna bakınız. Bu bağlamda Hegel'in Platon'a yönelttiği eleştiriler özellikle ilginçtir. (Bkz. aynı zamanda yukarıdaki 7 ve 8. notlar ve metin). Hegel, bütün çağdaş ve 'Hıristiyan' değerlere, yalnız özgürlüğe değil, hatta bireyin 'öznel özgürlüğüne' bile sözde saygı duyarak, Platon'un bütüncülüğünü ve kolektivizmini eleştirmektedir. (*Hukuk Felsefesi*, §- 187) "Platon, bireyin kendine yeterli kişiliğinin, öznel özgürlük ilkesinin, hakkını vermemektedir. Bu ilke Hıristiyan dininde ve ... Romalılar devrinde ortaya çıktı." Hegel'in Platon'a yönelttiği eleştiri çok doğrudur ve Platon'un ne yapmak istediğini pekâlâ anladığını gösterir; gerçekten de Hegel'in Platon hakkındaki yorumu benimki ile pekâlâ uyuşmaktadır. Ustalık kazanmamış bir Hegel okuyucusu için, bu bölüm, hatta Hegel'i bir kolektivist olarak nitelemenin haksızlık olduğunu bile düşündürebilir. Ama, Hegel'in Platon'un en köktenci kolektivist sözü olan, "bütün sizin için yaratılmamıştır, siz bütün uğruna yaratıldınız" sözüne katıldığını görmek için aynı yapıtın § 70L'sine dönmek yeter; Hegel burada, "tek bir insan, söylemek bile gerekmez ki, bağımsız bir varlık değildir, böyle olduğu için de kendini ahlâksal bütüne" –yani, devlete– "adamalıdır." der. Hegel'in bireyciliği de budur.

Ama öyle ise niye eleştiriyor Platon'u? Niye 'öznel özgürlüğün' önemi üzerinde ısrar ediyor? *Hukuk Felsefesi*'nin § 316 ve 317'si bu soruya cevap vermektedir. Hegel devrimlerin ancak halka, bir tür emniyet supabı olarak, duygularını açığa vurmak için önemsiz bir fırsat vermekten ileri gitmeyen, küçük bir özgürlük payının verilmesiyle önlenebileceğine inanmıştı. Buna uygun olarak şöyle diyor (*A. E.*, § 316, 171L, italikler benim): "Günümüzde... öznel özgürlük ilkesi pek önemlidir... Herkes tartışmalara ve münazaralara katılmak istemektedir. Ama bir kere diyeceğini dedi mi, öznelliği doyum bulur *ve ondan sonra çok şeye katlanabilir*. Fransa'da konuşma özgürlüğünün zorla yürütülen konuşma yasaklarından çok daha az tehlikeli olduğu görülmüştür; ...konuşma yasağı yürürlükte olunca insanlar her şeyi içlerine atmak zorunda kalmaktadırlar, oysa tartışmalarına izin verilirse, hem içlerini dökmek için bir fırsat, hem de biraz doyum bulurlar; böylece de tedbirleri daha kolaylıkla yürütmek mümkün olur." Hegel'in 'öznel özgürlük' ilkesi, ya da çoğu zaman ciddî ciddî dediği gibi, '*modern dünyanın*' ilkesi dediği bu ilke hakkındaki kanaatini serbestçe açıkladığı bu satırları Kiniklik açısından aşmak imkânsız olsa gerektir.

Özetlersek; Hegel, Platon'un fikrine tamamen katılmakta, ancak Platon'u yönetilenlere bir 'öznel özgürlük düşü' sağlamadığı için, eleştirmektedir.

44. *(50a)* Hayret verici olan şey, bu iğrenç dalkavukluğun başarılı olabilmiş olması, ciddî insanların bile Hegel'in diyalektik yöntemine kanmış olmalarıdır. Bir örnek olarak C. E. Vaughan kadar eleştirici ve aydın bir özgürlük ve akıl taraftarının bile Hegel'in *"Hegel'in kendi ifadesine göre*, mezhebinin temel

ilkesi olan özgürlüğe ve ilerlemeye inandığını" söylemekle onun yapmacığına kurban olduğuna işaret edilebilir. (Karş. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, cilt II, s. 296; italikler benim). Vaughan'ın Hegel'in 'mevcut düzene karşı aşırı sevgisini' eleştirdiğini itiraf etmek gerekir; o, hatta Hegel hakkında, 'Hiç kimse dünyayı en geri ve baskıcı yönetimlerin bile akılcı sayılmaları gerektiği konusunda temin etmekte onun kadar hazır olamazdı" da demiştir (*A. E.*, s. 295); buna rağmen Hegel'in 'kendi ifadesine' o kadar güvenmiştir ki, bu türlü özellikleri 'olsa olsa abartmalar' (s. 295), 'kolayca mazur görülebilecek hatalar' (s. 182) saymıştır. Bundan başka, Hegel hakkında öne sürdüğü en güçlü ve sonuna kadar haklı olan iddiasının, Hegel'in, "Prusya anayasasını siyasal bilgeliğin son sözü, tarihin zirvesi" saydığı yolundaki sözlerinin kaderi, okuyucunun Hegel'e olan güvenini yerine getirecek bir panzehir ile birlikte basılmaktı; çünkü Vaughan'ın yapıtını ölümünden sonra basıma hazırlayan editör, Vaughan'ın sözünü ettiği satırlar olduğunu sandığı, Hegel'den alınma bir bölüme değinerek (burada 47,48 ve 49. notlarda aktarılan bölümlerden söz etmiyor) "bu satırların hiç de bu sözleri haklı çıkarmadığını" yazıyor, böylece bu sözlerin gücünü azaltıyor.

45. *(50b)* Bu bölümün 36. notuna bakınız. Bu diyalektiği andıran bir kurama Aristoteles'in *Fizik*'inde, I, 5, bile rastlamak mümkündür.

46. *(50c)* Bu paragrafın ana fikirlerini kendisinin benim Hegel serimlememe yönelttiği (ve bana mektupla bildirdiği) yetkin eleştirilerinden almama izin veren E. H. Gombrich'e en derin şükranlarımı sunarım.

Hegel'in "Mutlak Ruh'un kendini dünya tarihinde ortaya çıkardığı" hakkındaki görüşü için bkz. *Hukuk Felsefesi*, 259L. "Mutlak Ruh'u" "Dünya Ruhu" ile aynılaştırılması hakkında bkz. *A. E*, § 339L. Kaderin amacının yetkinlik olduğu yolundaki görüş ve Hegel'in kaderin tasarılarının bilinemez oldukları yolundaki (Kantçı) görüşe yönelttiği saldırı için bkz. *A. E.*, 343. (M. B. Foster'in ilginç karşı-saldırıları için bkz. 25. bölümün 19. notu). Hegel'in (diyalektik tasımları kullanması hakkında bkz. özellikle *Encyclopädie*, § 181; "tasım akılsal olandır ve akılsal olan her şeydir.") § 198, ki burada devlet bir tasımlar üçlemesi olarak betimlenmektedir; ve §§ 575'ten 577'ye kadar, ki burada da Hegel'in sisteminin tümü böyle bir tasımlar üçlemesi olarak ortaya konmaktadır. Bu son sözü edilen bölüme göre tarihin 'ikinci tasımın alanında' olduğu sonucuna varabiliriz; (§ 576) karş. *Selections*, 309 vd. Sözü edilen ilk bölüm için (*Hukuk Felsefesi*'nin girişinin II. bölümünden alınmıştır) bkz. *Selections*, 348 vd. –*Encyclopädie*'den alınan sonraki bölüm için bkz. *Selections*, 252 ve ilerisi.

47. *(51b)* Karş. Selections, 442 (son paragraf, = WW, xi, 119-120). Bu paragraftaki son aktarma da aynı yerden alınmıştır.

Bu üç adım konusunda karş. *Selections*, 360, 362, 398 (= *WW*, xi, 44, 46, 79-80). Aynı zamanda bkz. Hegel's *Philosophy of History* (çeviren J. Sibree, 1857, aktarma 1914 basımından alınmıştır) s. 110: "Doğu ancak *bir kişinin* özgür olduğunu biliyordu; Yunan ve Roma Evreni *bazılarının* özgür olduğunu biliyordu; Alman Evreni ise *herkesin* özgür olduğunu biliyor! Demek ki, tarihte gördüğümüz ilk idare biçimi *Despotluk*tur, ondan sonra *Demokrasi* ve *Aristokrasi* gelir, en sonra da *Monarşi*."

(Üç ayrımın daha ayrıntılı bir biçimde ele alınması için karş. sözü edilen yapıt, s. 117, 260, 354).

48. *(51b)* Bundan sonraki üç alıntı için karş. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, 429; *Selections*, 358, 359 (= *WW*, xi, 43-44).

Metindeki ortaya koyuş biçimi sorunu biraz basitleştirmektedir; çünkü Hegel, önce (*Tarih Felsefesi*, 356 vd). Alman evrenini 'Babanın devri', 'Oğulun devri' ve 'Ruhun devri' olarak betimlediği üç devreye ayırmaktadır; "Ruhun devri" de tekrar metinde sözü edilen üç alt devreye' ayrılmaktadır.

49. *(51c)* Bundan sonraki üç bölüm için karş. *Tarih Felsefesi*, s. 354, 476, 476-7.

50. *(52c)* Özellikle bu bölümün 75. notuna bakınız.

51. *(53a)* Karş. Bölüm 8'in 48-50. notlarını.

52. *(53b)* Karş. *Hegel*'in *Tarih Felsefesi*, s. 418. (Çevirmen 'Almanlaştırılmış Slavlar' diyor).

53. **(53c)** Masaryk bir 'felsefeci kral' olarak betimlenmiştir. Ama o, hiç de Platon'un hoşlanacağı türden bir yönetici değildi; çünkü demokrattı. Kendisi, Platonla çok ilgilenmişti, ama Platon'u idealleştiriyor ve onu bir demokrat olarak yorumluyordu. Ulusçuluğu ulusunun baskı altında olmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı, ve kendisi her zaman ulusçuluğun aşırı tezahürlerine karşı çıkmıştı. Çekçede basılan ilk yapıtının Platon'un vatanseverliği konusunda bir çalışma olduğuna işaret edilebilir. (Karş. K. Capek'in hazırladığı "Masaryk'in biyografisinin üniversite öğrencisi olduğu yıllar hakkındaki bölümü). Herhalde Masaryk'in Çekoslovakyası var olmuş devletlerin en iyi ve en demokratik olanlarından biriydi; ama buna rağmen, ulusal devlet ilkesi üzerine, bu dünyada uygulanamaz olduğu anlaşılan bir ilke üzerine kuruluydu. Tuna havzasında kurulacak uluslararası bir konfederasyon çok şeyin önüne geçebilirdi.

54. *(54c)* Bkz. Bölüm 7. Paragrafın ilerisindeki Rousseau'dan alınan aktarma için karş. *Toplumsal Sözleşme*,

I. Kitap, Bölüm. VII (ikinci paragrafın sonu). Hegel'in halkın egemenliği öğretisi hakkındaki görüşleri için bu bölümün 61. notunda aktarılan *Hukuk Felsefesi*'nin § 279'undan alınan bölüme bakınız.

55. *(55a)* Karş. Zimmern'in *Modern Political Doctrines* adlı kitabında (1939), s. 165 ve ilerisinde aktardığı Herder'in sözleri. (Herder'in benim, metinde alıntıladığım sözleri Kant tarafından eleştirilmiş olan, boş lâfazanlığının niteleyici bir örneği değildir).

56. *(55a)* Karş. 9. bölümün 7. notu.

Bu paragrafın ilerisinde Kant'tan aktarılan iki bölüm için karş. *Yapıtları*, (basıma hazırlayan E. Cassirer), cilt IV, s. 179; ve s. 195.

57. *(55c)* Karş. Fichte, *Briefwechsel*, (basıma hazırlayan Schulz, 1925) II, s. 100, Anderson da *Ulusçuluk*,... adlı kitabında, s. 30'da mektubu kısmen aktarmaktadır. (Karş. aynı zamanda Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 2. basım, 1934, s. 118) –bundan sonraki aktarma Anderson, *A. E.*, s. 34 ve ilerisi. (Bundan sonraki paragraftaki aktarmalar için karş. *A. E.*, s. 36 vd)..

Alman ulusçuluğunun kurucuları arasında temelden Alman düşmanı bir tutumun yaygın olduğuna işaret edilebilir ki, bu da ulusçuluğun ne kadar geniş çapta bir aşağılık duygusuyla ilgili olduğunu gösterir. (Karş. bu bölümün 61 ve 70. notları). Örneğin Anderson (*A. E.*, s. 79) sonraları ünlü bir ulusçu kesilen E. M. Ardnt hakkında şunları söylüyor: Ardnt, Avrupa içinde geziye çıktığı zamanlar kendini İsveçli olarak tanıtırdı, "çünkü," derdi, "Alman adı dünyada nefretle karşılanır"; ve karakteristik olarak, bunda halkın bir suçu olmadığını eklerdi. Hegemann haklı olarak, o zamanın Alman manevî önderlerinin, özellikle Prusya'nın barbarlığına karşı çıktıklarını ısrarla belirtiyor, (A. E., s. 118 ve "Prusyalı olmaktansa bir Osmanlı hadımı olmayı tercih ederdim" demiş olan Winckelman'ın, "Prusya, Avrupa'nın en köleleşmiş ülkesidir" demiş olan Lessing'in özlerini aktarıyor, kurtuluşun Napoléon'dan geleceğini kuvvetle ummuş olan Goethe'den söz ediyor. Ve aynı zamanda Napoléon aleyhtarı bir kitap yazmış olan Hegemann ekliyor: "Napoleon bir despottu;... ama aleyhinde ne söylenebilirse söylenebilsin, yine de Jena zaferi ile Friedrich'in reaksiyoner devletini, vakti çoktan gelmiş ve geçmiş olan birtakım reformlar yapmaya zorladığı da bir gerçektir."

1800 yıllarındaki Almanya hakkı da ilginç bir yargıya, Kant'ın pek de ciddî olmayan bir biçimde, ulusal özellikleri ele aldığı, *Anthropologie* (1800) adlı kitabında rastlanabilir. Kant, Almanlar hakkında şöyle diyor (*Yapıtları*, cilt VIII, s. 213, 211, 212; italikler benim): "Kötü tarafları başkalarını taklit etme eğilimleri, ve *kendi yaratıcı güçlerini küçümsemeleridir*,... özellikle de kendilerini başka vatandaşlara oranla bir rütbe ve haklar düzeni içinde sıkı sıkıya sınıflamalarıdır. Bu rütbeler, düzeninde payeler yaratmak yetenekleri bitip tükenmez, buna göre de *düzenin kölesi olmuşlardır*. Tüm uygar insanlar arasında mevcut yönetime en kolayca ve en sürekli olarak boyun eğenler Almanlardır, ve öbür uluslardan değişmeyi sevmemeleri ve mevcut düzene karşı koymamaları ile ayrılırlar. Karakterleri bir türlü lenf avî akılcılıktır."

58. *(56c)* Karş. Kant'ın *Yapıtları*, cilt VIII, ş. 516. Fichte ona sıkıntı içinde, tanınmamış bir yazar olarak başvurduğu zaman, ona hemen yardım etmiş olan Kant, Fichte'nin isimsiz kitabı basıldıktan sonra, türlü yönlerden, örneğin Kant'ın verdiği sözü yerine getiren adam rolüne geçen Fichte'ten gelen baskılara rağmen, onun hakkındaki fikrini açıklamadan önce yedi yıl tereddüt etmişti. Önünde sonunda Kant, "bir eleştirmenin halk adına yaptığı" fikrini söylemesini isteyen "ciddî isteğe karşılık olarak" *Fichte Hakkında Kamuoyuna Açıklama*'sını yayınladı.. Kendi-görüşüne... göre Fichte'nin "sisteminin büsbütün savunulamaz olduğu"nu açıkladı ve "verimsiz incelikler"den ibaret bir felsefe hakkında söz söylemeyi reddettiğini bildirdi. Ve (metinde aktarıldığı gibi) Tanrı'ya bizi dostlarımızdan koruması için yakardıktan sonra, Kant şöyle devam ediyor: "Çünkü aynı zamanda her ne kadar iyi niyetli görünseler de, bizi mahvetmek için tasarılar hazırlamakta olan sahtekâr ve hain dostlarımız da olabilir; insan bunların hazırlamakta oldukları tuzaklardan kaçınmak için ne kadar dikkat etse azdır." Eğer Kant gibi dengeli, iyi yürekli ve vicdanlı bir insan bunları söyleyecek hâle gelirse, vardığı yargıyı ciddî saymak zorunda kalırız. *Ne var ki, ben şimdiye kadar Fichte'nin, Kant'ın gözünde, namussuz bir sahtekâr olduğunu açıkça söyleyen bir tek felsefe tarihine rastlamadım*; her ne kadar Schopenhauer'in suçlamalarını, örneğin kıskançlıkla açıklama çabalarına rastladımsa da.

Ama, Kant'ın ve Schopenhauer'in suçlamaları hiç de yalnız kalmazlar. A. von Feuerbach, 30 Ocak 1799 tarihli bir mektubunda (bkz. Schopenhauer'in *Yapıtları*, cilt V, s. 102) fikirlerini Schopenhauer kadar pervasız bir biçimde açıklıyordu; Schiller ve Goethe de aynı kanıdaydılar, Nicolovius ise Fichte'ye "dalkavuk ve sahtekâr" diyordu. (Bkz. aynı zamanda, Hegemann, *A. E.*, s. 119).

Fichte gibi bir adamın, *Kant'ın itirazlarına rağmen ve Kant hayattayken*, hocasının öğretisini, bir bağırıp çağırma komplosu ile bozabilmiş olması hayret verici bir olaydır. Bu, ancak yüz yıl önce olmuştur; Kant ile Fichte'nin mektuplarını ve Kant'ın açıklamalarını okumaya zahmet eden herkes bunu denetleyebilir;

bu da benim Platon'un Sokrates'in öğretilerini bozmuş olduğu yolundaki kuramımın bazı Platonculara göründüğü kadar olağanüstü olmadığını gösterir. Sokrates o zaman ölmüştü ve arkasında mektup da bırakmamıştı. (Eğer karşılaştırma Fichte ve Hegel'e pek çok şeref vermeseydi, insanın Platon olmaksızın Aristoteles'in var olmuş olamayacağı anlamda, Fichte olmasaydı da Hegel olamazdı diyesi gelirdi).

59. *(57b)* Karş. Anderson, *A. E.*, s. 13.

60. *(57c)* Karş. Hegel'in *Tarih Felsefesi*, 465. Bkz. aynı zamanda *Hukuk Felsefesi*, § 258. Pareto'nun öğüdü ile ilgili olarak karş. 13. bölümün 1. notu.

61. *(58a)* Karş. *Hukuk Felsefesi*, § 279; bundan sonraki aktarma için bkz. *Selections*, 256 vd. (= *Encyc.*, 1870, s. 446). Paragrafın biraz ilerisinde aktarılan, İngiltere'ye yöneltilen hücum, s. 257'de geliyor. (= *Encyc.*, 1870, s. 447). Hegel'in Alman imparatorluğu hakkındaki sözleri için karş. *Tarih Felsefesi*, s. 475 (bkz. aynı zamanda bu bölümün 77. notu). Özellikle İngiltere'ye karşı duyulan, aşağılık saplantılarının ve bu türlü duyguların zekice kullanılmalarının ulusçuluğun ortaya çıkmasmdaki rolleri büyüktür bkz. aynı zamanda bu bölümün 57 ve 70. notları), İngiltere hakkındaki başka bölümler için gelecek nota, bu bölümün 70. notuna ve metne bakınız. ('Bilimler ve sanatlar' sözlerini ben italiğe aldım).

62. *(58c)* Hegel'in 'yalnızca biçimsel özgürlük'ten, 'biçimsel' haklardan, 'yalnızca biçimsel bir anayasa'dan küçümser bir edayla söz etmesi ilginçtir, çünkü modern Marksçıların 'salt biçimsel haklar tanıyan' 'salt biçimsel demokrasilerden' söz etmelerinin kaynağı herhalde budur. Karş. 17. bölümün 17. notu ve metin.

Burada Hegel'in 'salt biçimsel' özgürlüğe hücum ettiği birkaç niteleyici bölüm aktarılabilir. Bu bölümlerin hepsi *Hukuk Felsefesi*'nden alınmışlardır (s. 471): "Bütün bunlara," (yani, Prusya'nın bütüncü restorasyonuna) "karşılık, Liberalizm bireysel iradelerin kendilerini ortaya koymaları gerektiğini öne süren atomcu ilkeyi benimser, bütün devletlerin açıkça vatandaşlar tarafından onaylanmış olmaları gerektiğini savunur. Böylece özgürlüğün salt biçimsel yanı üzerinde (bu soyutlama üzerinde) ısrar etmekle de söz konusu taraf herhangi bir siyasal örgütün sağlamca kurulmasını imkânsız hâle getirir." (s. 474): "İngiltere'nin anayasası *yalnızca özel haklardan* ve özel imtiyazlardan meydana gelmiştir." (Salt biçimsel özgürlükten farklı olarak) "gerçek özgürlük veren kurumlara en az İngiltere'de rastlanır. Özel haklar ve mülkiyet özgürlüğü açısından bu kurumlar inanılmaz bir yetersizlik gösterir; aristokrasinin küçük evlâtlarına (satın alma yoluyla, ya da başka türlü) dinsel ya da askerî payeler temin edilmesini gerekli kılan mirasın ilk evlâda kalması âdeti bunu yeteri kadar kanıtlar." Aynı zamanda s. 462 ve ilerisindeki Fransız İnsan Hakları Bildirisi'nin ve Kant'ın ilkelerinin incelendiği ve Hegel'in 'salt biçimsel irade'den ve 'yalnızca biçimsel düzeyde kalmış olan' 'özgürlük ilkesi'nden söz ettiği bölüme de bakınız ve bunu, örneğin s. 354'teki, Alman Ruhunun 'gerçek' ve 'mutlak' özgürlük olduğunu öne süren, sözlerle karşılaştırınız: "Alman Ruhu yeni dünyanın ruhudur. Amacı, mutlak doğruluğun, Özgürlüğün kendini sınırsız bir biçimde gerçekleştirmesi olarak tesis edilmesidir; o özgürlüğün ki anlamı bizzat kendi biçimidir." Eğer ben 'biçimsel özgürlük' terimini küçümseyici bir anlamda kullanacak olsaydım, onu Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, § 317L'de (not 43'te aktarılmıştır) ele aldığı anlamdaki 'öznel özgürlük' kavramına uygulardım.

63. *(59a)* Karş. Anderson, *Ulusçuluk*, ..., s: 279. Hegel'in (bu paragrafın sonunda parantez içinde aktarılan) İngiltere hakkındaki sözleri için karş. *Selections*, 263 (= *Encyc.*, 1870, s. 452); aynı zamanda bu bölümün 70. notuna da bakınız.

64. *(59a)* Bu satırlar *Hukuk Felsefesi*, § 331'den alınmışlardır. Bundan sonraki iki aktarma için karş. Selections, 403 (= *Encyc.*, 1870, s. 455-6). Daha aşağıdaki –hukuk bilimsel pozitivizme örnek veren– aktarma için karş. *Selections*, 449 (= *Hukuk Felsefesi*, § 274). Dünya sömürgesi kuramı ile 11. bölümün 25. notunda ve metinde ana hatları çizilen egemenlik ve baş eğme kuramını ve kölelik kuramlarını da karşılaştırınız. Ulusal ruhların, iradelerin ya da dehaların kendilerini tarihte, yani savaşlar tarihinde, ortaya koydukları kuramı ile ilgili olarak 69 ve 77 notlara bakınız.

Tarihçi ulus kuramı ile ilgili olarak Renan'ın (Zimmern'in *Modern Political Doctrines* adlı kitabında, s. 190 ve ilerisinde aktardığı) şu sözlerine bakınız: "Tarihi unutmak, hatta –daha da ileri giderek diyebilirim ki– yanlış bilmek, bir ulusun," [ve biz biliyoruz ki, totaliter devletin] "kurulabilmesi için gerekli öğelerden biridir, bundan dolayı da tarih biliminin ilerlemesi çoğu zaman bir ulus için tehikeli olur... Bundan dolayı içindeki bireylerin birçok ortak yanlarının olması, bu arada birçok şeyleri de unutmuş bulunmaları, ulusun var olabilmesi için gerekli olan koşullardandır." İnsanın Renan'ın bir ulusçu olduğuna inanamayacağı geliyor; ama öyledir, her ne kadar demokrat bir ulusçu olsa da; ve ulusçuluğu da tipik olarak Hegelci bir ulusçuluktur; çünkü (s. 202'de), "Ulus bir ruhtur, manevî bir ilkedir" diyor.

65. *(62c)* Haeckel'i felsefeci ya da bilim adamı olarak ciddîye alamayız. Kendini özgür düşünen biri olarak nitelendiriyordu, ama düşüncesi 1914'te "zaferden şu meyveleri istemesinin" önüne geçecek

kadar özgür değildi: "(1) İngiltere'nin tiranlığından kurtulmak; (2) Korsan İngiliz devletinin Alman kara ve deniz kuvvetlerince işgali; Londra'nın ele geçirilmesi; (3) Belçika'nın bölünmesi;" ve bu türlü birçok istek. (*Das Monistische Jahrhundert*, 1914, No. 31-32, s. 65. vd.; Thus Spake Germany adlı kitapta (s. 270) aktarılmıştır).

W. Schallmayer'in ödül kazanan denemesinin adı *Ulusların Hayatında Soya-çekim ve Elenmenin Yeri*'dir. (Aynı zamanda yukarıdaki, Bölüm 10'un 71. notuna da bakınız).

66. *(63a)* Bergson'un Hegelciliği için karş. bu bölümün 25. notu. Shaw'un yaratıcı evrim dini hakkındaki sözleri için bkz. *Back to Methuselah*, önsözün son bölümü ("Benim Bu Meseledeki Yerim"): " yaratıcı evrim kuramı geliştikçe, nihayet insanlığa hâkim olmuş olan her dinin uyması gereken ilk koşula, yani bir metabiyoloji bilimi olmak koşuluna uyan bir imana yaklaştığımızı anladım."

67. *(63b)* Karş. Zimmern'in *Modern Political Doctrines* adlı kitabının yetkin Giriş'i, s. xviii. Platoncu totaliterlik konusunda bu bölümün 8. notunu karşılaştırınız. Efendi ve köle kuramı, tahakküm etme ve baş eğme kuramı için karş. Bölüm 11'in 25. notu; aynı zamanda bu bölümün 74. notuna da bakınız.

68. *(64a)* Karş. Schopenhauer, *Grundprobleme*, s. xix.

69. *(64b)* Bu bölümdeki sekiz alıntı için karş. *Selections*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 467 vd. (= *Encyc.*, 1870, s. 453, *WW*, xi, 83, 84, 113-114, 81, 88, *Encyc.*, s. 455-6). Aynı zamanda *Hukuk Felsefesi*'nin § 347'sine de bakınız.

70. *(65a)* Karş. *Selections*, 435 vd. (= *WW*, xi, 114). Aşağılık duygusu sorunu hakkında aynı zamanda bölümün 57 ve 61. notlarına ve metne de bakınız. İngiltere hakkındaki ikinci bölüm için bu bölümün 61-63. notlarına ve metne bakınız. Çok ilginç bir bölüm (*Hukuk Felsefesi*, § 290L) bütüncüllüğü klâsik bir biçimde dile getirir, Hegel'in bütüncüllük veya kolektivizm ve kudret kavramları ile düşündüğünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu kavramların proletaryanın örgütlenmesi yolunda kullanılabileceğini de gösterir. "Alt sınıflar," diyor Hegel, "az çok örgütlenmemiş bir durumda bırakılmışlardır. Ama örgütlenmiş bir duruma gelmeleri son derece önemlidir, çünkü ancak bu yolladır ki güç kazanabilirler. Örgütlenmemiş hâllerinde onlar bir yığından, bir atomlar kümesinden ibarettirler." Hegel bu satırlarda Marx'a epeyce yaklaşmaktadır.

71. *(65b)* Bu satırlar, A. Kolnai'ın *The War Against the West* (1938) adlı kitabında, s. 25, aktardığı, Hans Freyer'in *Pallas Athene* (1935) adlı kitabından alınmışlardır. Bu bölümün geri kalan kısmında başka türlü gözümden kaçması kaçınılmaz olan birçok kitaptan aktarma yapmama imkân verdiği için Kolnai'ın kitabına minnettarım.. (Ne var ki, her zaman Kolnai'in çevirilerine sadık kalmadım).

Freyer'in çağdaş Almanya'nın önde gelen toplum-bilimcilerinden biri olarak nitelenmesi hakkında karş. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System* (Public Policy Pamphlet, No. 29, 2. baskı, 1940), s. 30.

Bu bölümdeki Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, §§ 331, 340, 342L –karş. 331– ve 340'tan alınan dört bölüm için bkz. *Selections*, 465, 466, 467, 468. Encyclopädie'den alınan bölümler için karş. *Selections*, 260 vd. (= *Encyc.*, 1870, s. 449-450) (Aktarılan son cümle § 546'nın ilk cümlesinin başka türlü dile getirilmiş biçimidir).

H. von Trietschke'den aktarılan bölüm için karş. *Thus Spakes Germany* (1941), s. 60.

72. *(66b)* Karş. *Hukuk Felsefesi*, § 257, yani *Selections*, 443. Bundan sonraki üç aktarma için bkz. *Hukuk Felsefesi*, §§ 334 ve 339L, yani *Selections*, 467 Paragraftaki son aktarma için karş. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, §§ 330L, 333.

73. *(67a)* Karş. *Selections*, 365 (*WW*, xi, 49). Bundan sonraki aktarma için karş. *Selections*, 468, yani *Hukuk Felsefesi*, § 340.

74. *(67a)* Kolnai tarafından (sözü edilen yapıt, s. 418'de) aktarılmıştır. Herakleitos içiri 2. bölümün 10. notuna bakınız. Haiser hakkında bkz. Kolnai, aynı yerde; aynı zamanda Hegel'in, Bölüm II'in 25. notunda sözü edilen, kölelik kuramına da bakınız. (Bu paragrafın son aktarması için.karş. *Selections*, 467, yani *Hukuk Felsefesi*, 334). Bir 'fetih savaşı hâline gelen' 'savunma savaşı' için bkz. A. E., §326.

75. *(67c)* Bu paragraftaki Hegel'den aktarılan bütün bölümler için karş. *Selections*, 426 vd. (= *WW*, xi, 105-106). Dünya tarihinin ahlâktan önce gelmesi ilkesini dile getiren bir başka bölüm için bkz. *Hukuk Felsefesi*, § 345. E. Meyer için karş. 10. bölümün 15 (2). notu.

76. *(68b)* Bkz. *Hukuk Felsefesi*, § 317 vd.; karş. *Selections*, 461; bunun gibi bölümler için bkz. § 316: "Mevcut hâliyle kamuoyu sürekli olarak kendisiyle çelişki hâlindedir"; bkz. aynı zamanda § 301, yani *Selections*, 456 ve § 318L. (Hegel'in kamuoyu hakkındaki başka kanaatleri için karş. aynı zamanda bu bölümün 84. notu). Haiser'in sözleri için karş. Kolnai, *A. E.*, 324.

77. *(68c) Hukuk Felsefesi*, §§ 324 ve 324L'den alman bölümler için karş. *Selections*, 464, 465. *Tarih Felsefesi*'nden alman bundan sonraki bölümler için karş. *Selections*, 436 vd. (= *WW*, xi, 114-115). Burada bundan hemen sonra aktarılan bölüm, karakteristik olarak, şöyle devam ediyor: " kendinden ölüdürler, örneğin Alman İmparatorluğu Şehirleri, Alman İmparatorluğu Anayasası gibi." (Bununla bu bölümün 61. notunu ve metni karşılaştırınız).

78. *(69b)* Karş. *Hukuk Felsefesi*, s 327L ve 328, yani *Selections*, 465 vd. (İtalikler benim). Barut hakkındaki sözler için karş. Hegel'in *Tarih Felsefesi*, s. 419.

79. *(70a)* Kaufmann, Banse, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz ve Jung'dan aktarılan satırlar için karş. Kolnai, *A. E.*, s. 411, 411 vd., 412, 411, 417, 411 ve 420. J. G. Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler* (1808) adlı yapıtından alınan aktarma için bkz. 1871'de çıkan (I. H. Fichte'nin basıma hazırladığı) basımı, s. 49 vd.; bkz. aynı zamanda, A. Zimmern, *Modern Political Doctrines*, s. 170 vd. Spengler'in tekrarı için bkz. *Die Untergang des Abendlandes*, I, s. 12; Rosenberg'in tekrarı için karş. *Yirminci Yüzyılın Mithosu* (1935) adlı yapıtı, s. 143; bkz. aynı zamanda bölüm 8'in 50. notu ve Rader'in *NoCompromise* (1939) adlı yapıtı, s. 116.

80. *(71a)* Karş. Kolnai, *A. E.*, s. 412.

81. *(71b)* Karş. Caird, *Hegel*, (1883), s. 26.

82. *(71b)* Kolnai, *A. E.*, s. 438. Hegel'den aktarılan bölümler için karş. *Selections*, 365 vd.; italikler kısmen benim. E. Krieck için karş. Kolnai, A. E., 65 vd.; ve E. Krieck, *Ulusal-Siyasal Eğitim*, (Almanca, 1932, s. *1. Thus Spake Germany*, s. 57'de aktarılmıştır). Hegel'in tutkular üzerinde önemle durması hakkında bkz. aynı zamanda bu bölümün not 84'e kadar olan metni.

83. *(72a)* Karş. *Selections*, 268 (= *Encyc.*, 1870, s. 456); Stapel için karş. Kolnai. *A. E.*, s. 292 vd.

84. *(72b)* Rosenberg için karş. Kolnai, *A. E.*, 295. Hegel'in kamuoyu hakkındaki düşünceleri için bkz: aynı zamanda bu bölümün 76. notu; bu paragrafta aktarılan bölümler için bkz. *Hukuk Felsefesi*, § 318L, yani *Selections*, s. 461 (italikler, kısmen benim), 375, 377, 377, 378, 368/358, 380, 368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *WW* xi, 59, 60, 61, 51-52, 63, 52, 48, 70-71, 63). Hegel'in tutkulara ve duygulanımlara ve çıkarlara methiyesi için aynı zamanda bu bölümün 82. notuna gönderen metine de bakınız.

85. *(74a)* Best için karş. Kolnai, *A. E.*, s. 414 vd. Hegel'den alman aktarmalar için karş. *Selections*, 464 vd., 464, 465, 437 (= *WW*, xi, 115; Bergson'la ilgili çekici bir benzerlik) 372. (*Hukuk Felsefesi*'nden aktarılan bölümler, §§ 324, 324L, 327L) Aristoteles hakkındaki sözler için bkz. *Politika*, VII, 15, 3 (1334a).

86. *(75a)* Stapel için bkz. Kolnai, *A. E.*, s. 255-257.

87. *(75b)* Karş. *Selections*, s. 100: "Eğer bir nesnenin *bütün* belirleyici niteliklerini ihmâl edersem, geriye *hiçlik kalır*." Heidegger'in *Metafizik Nedir?* adlı kitabı hakkında karş. aynı zamanda Carnap'ın *Erkenntnis*, cilt 2, s. 229'da çıkan yazısı Heidegger'in Husserl ve Scheler ile olan ilişkisi konusunda bkz. J. Kraft, *Husserl'den Heidegger'e Kadar*, (Almanca basımı, 1932) Heidegger'in de, Wittgenstein gibi, cümlelerinin anlamsız olduğunu kabul ettiğine işaret etmek ilginç olabilir: "Hiçlik hakkındaki sorular da cevaplar da eşit derecede anlamsızdırlar." diyor Heidegger. (Karş. *Erkenntnis*, 2, 231). Saçmaladığım itiraf etmekle birlikte, ürettiklerinin çok derin bir anlamı olan saçmalar olduklarını öne süren Wittgenstein'ın kitabı gibi felsefe öğretilerine karşı ne denebilir? (Karş. Bölüm II'in 51 (1). notu).

88. *(75c)* Heidegger'den alman bu aktarmalar için karş. Kolnai, A. E., s. 221, 313. Schopenhauer'in veliye öğüdü için bkz. Yapıtları, cilt V, s. 25 (not).

89. *(76c)* Jaspers için karş. Kolnai, *A. E.*, s. 270 vd., Kolnai (s. 282'de) Jaspers'e, "Heidegger'in daha az değerli kardeşi" diyor. Ben bu fikre katılamayacağım. Çünkü, Heidegger'in aksine, Jaspers içinde pek çok ilginç şeyler bulunan kitaplar, hatta içinde deneye dayanan birçok şeyler bulunan kitaplar yazmıştır, örneğin *General Psycho-Pathology* adlı eseri. Ama burada Jaspers'in, hayat görüşlerinin daha Heidegger yazı hayatına girmemişken bile epeyce ilerlemiş olduğunu gösteren, ilk eserlerinden birinden, *Psychology of World-Views* adlı kitabından birkaç bölüm aktarabilirim. (Kitap ilkin 1919'da basılmıştır; ben 1925'te çıkan 3. Almanca basımından aktarıyorum). "İnsanın hayatını tasarımlayabilmek için, onun An'da nasıl yaşadığını bilmemiz gerekirdi. Tek gerçeklik An'dır, o kendi başına gerçekliktir, ruhun hayatıdır. Yaşanmış olan an Son'dur, Sıcak-kanlılıktır, Anlık olandır, Gerçekliğin Tümüdür, tek somut şeydir... İnsan, önünde sonunda Varlığa ve Mutluluğa ancak An'da varır." (s. 112) (s. 112'deki *Tutkulu Tutum* hakkındaki bölümden): "Nerede mutlak dürtü tutku olursa, yani nerede insan Gerçekliğin içinde ve Gerçeklik için yaşar, yine de her şeyini ortaya koyarak her şeyi gözüne alırsa, orada Kahramanlıktan söz edilebilir; kahramanca Aşktan, kahramanca çatışmadan, kahramanca çalışmadan, vb., § 5. *Tutkulu Tutum Aşktır*" (alt bölüm 2, s. 12).: "*Duygu birliği Aşk değildir*, (s. 127): "Aşkın böylesine gaddar, acımasız olmasının ve gerçek aşığın ona ancak böyle olduğu takdirde inanmasının nedeni budur." (s. 256 vd). "*Tekil Sınır*

Durumları... (A) *Çekişme*: Çekişme her türlü varoluşun temel biçimidir... Sınır Çekişme durumlarına gösterilen tepkiler şunlardır:... *İnsanın Çekişmenin Mutlak olduğu gerçeğini kavramaması*: O zaman insan surat asar." Ve böyle sürüp gidiyor. Her zaman aynı görünüm çıkıyor karşımıza: Hayvanca bir barbarlık ve alt bölümlere, alt-alt bölümlere ayrılmış meslekî bir lâfazanlıkla birlikte yürüyen histerik bir romantiklik.

90. *(77a)* Karş. Kolnai, *A. E.*, s. 208.

"Kumarbaz felsefesi" ile ilgili sözlerimle karş. O. Spengler (*Karar Saati-Almanya ve Dünya TarihîiAçısından Evrim*, Almanca basımı, 1933, s. 230; *Thus Spake Germany*, 28'de aktarılmıştır): "Her kimin kılıcı burada zafere varırsa o, dünyaya hükmedecektir. Zarlar ortadadır, bu muazzam kumara hazır beklemektedirler. Kim onları atmak cüretini gösterecektir?"

Eşkıyalık felsefesini ise çok yetenekli bir yazarın, E. von Salomon'un, bir kitabı belki daha iyi nitelemektedir. *The Outlaws* (1930) adlı bu kitaptan birkaç bölüm aktarıyorum (aktardığım bölümler, s. 105, 73, 63, 73 ve 367'den alınmışlardır): "Şeytanî ihtiras! Ben demek silâhım demek, değil mi?.. İnsanın ilk ihtirası mahvetmektir... Hiçbir ayrım yapmaksızın ateş ediyorlardı, sadece eğlenceli olduğu için... Bizde tasarı, yöntem ya da düzen endişesi yoktur... Ne istediğimizi bilmiyorduk, bildiklerimizi de istemiyorduk... En büyük ihtirasım her zaman mahvetme ihtirası olmuştur." Ve böylece sürüp gidiyor. (Karş. aynı zamanda Hegemann, *A. E.*, 171).

91. *(77a)* Karş. Kolnai, *A. E.* s. 313.

92. *(77c)* Ziegler için karş. Komai, *A. E.*, s. 398.

93. *(78a)* Bu aktarma Schopenhauer, *Grundprobleme*, (4. basım, 1890) ilk basım (1840)'ın önsözü, xix'den alınmıştır. Hegel'in "en yüce derinlik" hakkındaki sözleri *Jahrbücher des wissenschaftliche Literatur*, 1827, no. 127'den alınmıştır; Schopenhauer de bu sözleri aktarıyor, bkz. *A. E.* Son aktarma Schopenhauer, *A. E.*, xvii'den alınmıştır.

BÖLÜM 13'ÜN NOTLARI

Marx hakkındaki bölümün genel notu: Bu notlarda mümkün olduğu zamanlar *Kapital* ya da *H.M.*'e gönderme yapıyorum. *Kapital*, derken, K. Marx'ın Everyman Double Volume Edition olarak çıkan, E. ve C. Paul tarafından çevrilmiş olan *Capital* adlı kitabı kastediyorum. *H.O.M.* 1935'te E. Burns tarafından hazırlanan *A. Handbook of Marxism* demektir, ama her zaman söz konusu metinlerin asıl basımlarının da sözü edilmiştir. Marx'tan ve Engels'ten alınan aktarmalar için 1927'deri bu yana basılmakta olan ve D. Ryazanow ve başkaları tarafından hazırlanan, fakat hâlen tamamlanmamış olan, Moskova standart basımına (*Gesamtausgabe*, *GA* olarak kısaltıyorum), Lenin'den alınan aktarmalarda Martin Lawrence tarafından, sonradan Lawrence ve Wishart, basılan *Little Lenin Library*'ye değiniyorum (L. L. L. olarak kısaltılmıştır). *Kapital*'in sonraki ciltlerinden söz ederken (I. cildi 1867'de basılmıştı) *Das Kapital* diyorum ve bununla 1885'te basılan cilt II'yi veya her ikisi de 1894'te basılan, cilt III, bölüm I'i ya da cilt III, bölüm II'yi kastediyorum. (Bunlar, III/1 ve III/2 olarak kısaltılmışlardır). Açıkça belirtmek isterim ki, her ne kadar mümkün olduğu zamanlar sözü edilen çevirilere gönderme yapıyorsam da her zaman sözlerine sadık kalmıyorum.

1. *(79b)* Karş. V. Pareto, *Genel Toplum-bilim Üzerine Deneme*, § 1843. (İngilizce çevirisi: *The Mind and Society*, 1935, cilt III, s. 1281; aynı zamanda karş10. bölümün 65. notu). Pareto şöyle diyor: "Hükümet etme sanatı insanın, bunları yoketmeye çalışarak enerjisini harcayacak yerde, bu türlü duygulardan yararlanma yollarını bulması demektir; çünkü, çoğu kez duyguları ortadan kaldırmaya çalışmanın tek sonucu, onların kuvvetlenmesine yol açmak olur. Kendini kendi duygularının körü körüne, esiri olmaktan kurtarabilen kimse, başkalarının duygularını kendi amaçlarına hizmet edecek biçimde kullanabilir... Genel olarak yönetilenlerle yönetenler arasındaki ilişkinin bu olduğu söylenebilir. Kendine ve partisine en yararlı olan devlet adamı, kendisi önyargılardan arınmış olan, ama başkalarının önyargılarından yararlanmasını bilen adamdır." Pareto'nun düşündüğü önyargılar türlü türlüdür: Ulusçuluk, özgürlük aşkı, insancıllık. Ve işaret edebilir ki, her ne kadar Pareto kendini birçok önyargılardan kurtarmayı başarmışsa da hiç de hepsinden kurtulamamıştır. Bu yazdığı her sayfada, tabiî özellikle, pek de yersiz olmayarak, 'insancıllık dininden' söz ettiği yerlerde açıkça görülür. Kendi dini insan-düşmanı dindir. Yaptığı seçimin önyargılarla önyargılardan arınmışlık arasındaki bir seçim değil de, insancıllık önyargısı ile insan düşmanlığı önyargısı arasında bir seçim olduğunu kavrasaydı, belki üstünlüğünden o kadar emin olmazdı. (Önyargılar sorunu hakkında Bölüm 24'ün 8 (1). notuna ve metne bakınız).

Pareto'nun "hükümet etme sanatı" hakkındaki düşünceleri çok eskidir; en az Platon'un amcası Kritias'a kadar uzanırlar ve Platoncu okulun geleneğinde etkili olmuşlardır. (8. bölümün 18. notunda işaret edil-

diği gibi).

2. *(79c)* (1) Fichte va Hegel'in düşünceleri, ulusal devlet ve ulusal kendi kaderini kendi çizme ilkeleri gibi gerici olmakla birlikte, Masaryk gibi açık toplum için çalışan kişilerln özdenlikle inandıkları ve demokrat Wilson'un benimsediği fikirlerin ortaya çıkmasına yol açtı. (Wilson için bkz. örneğin A. Zimmern'in hazırladığı *Modern Political Doctrines*, 1939, s. 223 ve ötesi). Bu ilkenin yeryüzünde, özellikle ulusların –yani dil gruplarının– ayrılmaları imkânsız olacak kadar birbirine geçmiş oldukları Avrupa'da, uygulanamaz olduğu açıktır. Artık herkes Wilson'un bu romantik ilkeyi Avrupa politikasına uygulamaya kalkmasının kötü sonuçlarını takdir edecek durumdadır. Versay Antlaşmasının haşin bir antlaşma olduğu bir mithostur; Wilson'un ilkelerine uyulmamış olduğu da başka bir mithostur. Gerçek şudur ki, bu ilkelerin daha tutarlı bir biçimde uygulanmış olmaları imkânsızdı; ve Versay Antlaşması'nın başarısızlığa uğramasının başlıca nedeni, uygulanamaz olan Wilson ilkelerini uygulamaya kalkışmak olmuştur. (Bütün bunlar için karş. 9. bölümün 7 12. bölümün 51-64. notları).

(2) Bu paragrafın metninde söz konusu edilen Marksçılığın Hegelci niteliği ile ilgili olarak burada Marksçılığın Hegelcilikten devraldığı önemli görüşlerin bir listesini veriyorum. Benim, Marx hakkındaki incelemem bu listeye dayanmaz, çünkü ben, onu sıradan bir Hegelci olarak değil, kendi payına cevap verebilecek ve vermesi gereken ciddî bir araştırmacı olarak ele almak niyetindeyim. Aşağı yukarı türlü görüşlerin Marksçılık açısından önemine göre düzenlenmiş olan liste şudur:

(a) Tarihsicilik: Bir toplum biliminin yöntemi, tarihi, özellikle de insanlık tarihindeki eğilimlerin yönünü incelemektir.

(b)Tarihsel görecilik: Bir tarih devresindeki yasaların bir başka devrede yasa olmaları gerekmez. (Hegel bir devrede doğru olanların bir başka devrede de doğru olmalarının gerekmeyeceğini öne sürüyordu).

(c)Tarihte içkin bir gelişme yasası vardır.

(d) Bu gelişme özgürlüğün ve akılcılığın artmasına yol açan bir gelişmedir, her ne kadar onun gerçekleşmesini sağlayan güçler bizim akla dayanan plânlamamız değil de, tutkularımız ve çıkarlarımız gibi akıldışı etkenler olsa bile. (Hegel buna, 'aklın aldatıcılığı' diyor).

(e) Ahlâksal pozitivizm; ya da Marx söz konusu olunca, ahlâksal fütürizm. (Bu terimin anlamı Bölüm 22'de açıklanmaktadır).

(f) Söz konusu gelişmenin yürütücü güçlerinden biri, sınıf bilincidir. (Hegel ulusun bilincini, 'ulusal Ruh'u ya da 'ulusal Deha'yı kullanır).

(g) Yöntembilimsel özcülük. Diyalektik.

(h) Şu Hegelci fikirler Marx'ın da yazılarını etkilemiş, fakat sonraki Marksçılarda daha çok önem kazanmışlardır.

(h1) 'Salt biçimsel' özgürlük ya da demokrasi ile 'gerçek' ya da 'ekonomik' özgürlük ve demokrasi arasındaki ayrım; bu tutumla birlikte de liberalizme karşı belirsiz bir tutum, sevgi ile nefretin karışmasından meydana gelen bir tutum görülür.

(h2) Kolektivizm.

Bundan sonraki bölümlerde ana tema yine (a)'dır. (a) ve (b) ile ilgili olarak aynı zamanda bu bölümün 13. notuna da bakınız, (b) için karş. 22-24'üncü bölümler, (c) için karş. 22 ve 25. bölümler, (d) için karş. Bölüm 22 (ve Hegel'in 'aklın aldatıcılığı' sözü için karş. 12. bölümün 84. notu). (f) için karş. 16 ve 19. bölümler, (g) için bu bölümün 4. notunu, 17. bölümün 6. notunu, 15. bölümün 13. notunu, 19. bölümün 15. notunu, 20. bölümün 20-24. notlarını ve metni karşılaştırınız, (hı) için karş. 17 bölümün 19. notu. (h2) Marx'ın ruhbilimsicilik aleyhtarlığını da etkilemektedir, (karş. Bölüm 14'ün 16. notu); Marx'ın bireyin 'bilincinin' bile toplumsal koşullar tarafından belirlendiğini öne süren kuramı, Devletin bireyden üstün olduğunu öne süren Platoncu-Hegelci öğretimin etkisi altında ortaya atılmıştır. Buna rağmen, temelde, Marx bir bireyciydi, ana kaygısı acı çeken insanlara yardım etmekti. Bundan dolayı kendi başına kolektivizm, yazılarında önemli bir yer tutmaz. –(f) altında sözü edilen kolektif bir sınıf bilinci üzerinde ısrar etmesi bir yana; (karş. örneğin 18. bölümün 4. notu). Ama Marksçı uygulama tasarılarında önemli bir yer tutar.

3. *(80a) Kapital*'de (s. 387-9) Marx gerek Platon'un işbölümü kuramı üzerine (karş. Bölüm 5'in 29. notu), gerekse Platon'un devletinin kast niteliği üzerine ilginç şeyler söylemektedir. (Ne var ki, Marx, Sparta'dan değil, ancak Mısır'dan söz etmektedir; karş. 4. bölümün 27. notu). Bu bağlamda Marx aynı zamanda İsokrates'in *Busiris*'inden, 15 vd., 224-5, ilginç bir bölüm aktarmaktadır; burada İsokrates önce Platon'unkine pek benzeyen bir işbölümünü savunan usavurmalar öne sürmektedir (Bölüm 5'in 25. notu); bundan sonra İsokrates şöyle devam ediyor: "Mısırlılar... o kadar başarılı olmuşlardır ki, bu gibi ko-

nuları ele alan en ünlü felsefeciler Mısır'ın anayasasını överler, Spartalıların... şehirlerini o kadar başarılı bir şekilde yönetmelerinin nedeni de, Mısırlıların yöntemlerini taklit etmiş olmalarıdır." Ben İsokrates'in burada Platon'dan söz ediyor olmasının pek muhtemel olduğunu sanıyorum ve Crantor da Bölüm 4'ün 27 (3). notunda sözü edildiği gibi, Platon'u Mısırlıların çırağı olmakla suçlayanlardan söz ederken İsokrates'i kastediyor olabilir.

4. *(80b)* Ya da 'aklı mahvedici', karş. 12. bölümün 68. notu. Genel olarak *diyalektik* için, özellikle de Hegelci diyalektik için, karş. Bölüm 12, özellikle 28-33. notlar. Marx'ın diyalektiğini bu kitapta ele almak niyetinde değilim, çünkü onu başka bir yerde inceledim. (Karş. *What is Dialectic?*, *Mind*, N. S., cilt 49, 1940, s. 403 vd.; aynı zamanda *Mind*, cilt 50, 1941, s. 311 ve ilerisinde çıkan düzeltmeye de takınız). Marx'ın diyalektiğinin de, Hegel'inki gibi, oldukça tehlikeli bir batak olduğunu düşünüyorum; ama özellikle tarihsiciliğine yöneltilen eleştiri diyalektiği hakkında söylenebilecek hemen her şeyi kapsayacağına göre, burada diyalektiğinin incelenmesinden vazgeçilebilir.

5. *(80b)* Karş. örneğin bu bölümün 11. notundaki alıntı.

6. *(81a)* Marx ve Engels ütopyacılığa ilkin *Komünist Manifestosu*'nda (İll, 3) saldırırlar. (Karş. *H.o.M.*, 554 vd. = *GA*, Seri I, cilt 1, 55). Marx'ın "siyasal ekonomiyi... proleterlerin talepleriyle bağdaştırmaya çalışan burjuva ekonomistlere" yönelttiği saldırılar, özellikle Mill'e ve Comtecu okulun öteki üyelerine yönelttiği saldırılar için bkz. özellikle *Kapital*, 868 (Mill'e karşı, aynı zamanda bu bölümün 14. notuna, da bakınız) ve 870 (Comtecu *Revue Positiviste*'e karşı; bkz. aynı zamanda Bölüm 18'in 21. notu). Tarihsicilik yerine toplum mühendisliği ve ütopyacı toplum mühendisliği yerine bölük pörçük toplum mühendisliği getirilmesi sorunu için karş. özellikle Bölüm 9. (Bkz. aynı zamanda 3. bölümün 9. notu; **5.** bölümün 18 (3). notu; ve M. Eastman'ın *Marxism-Is it Science?* Kitabının sözünün edildiği 9. bölümün 1. notu).

7. *(81a)* (1) Lenin'den alınan iki aktarma Sidney ve Beatrice Webb'in *Soviet Communism* (2. baskı, 1937) adlı kitaplarının s. 650 ve ilerisinden alınmıştır; ve onlar da ikinci aktarmanın Lenin'in 1918 Mayıs'ında yaptığı bir konuşmadan alındığını söylüyorlar. Lenin'in nasıl durumu çabucak kavramış olduğunu görmek ilginçtir. Partisinin iktidara gelmesinden hemen sonra, *Devlet ve Devrim* adındaki kitabını yazdığı 1917 Ağustos'u sıralarında hâlâ salt tarihsiciydi. Yeni bir toplum kurmak çabası sırasında ortaya çıkacak çetin sorunların farkında olmak şöyle dursun, birçok Marksçılar gibi, böyle sorunların mevcut olmadığına, hiç olmazsa bunların tarih içinde kendiliklerinden çözüleceklerine inanıyordu. Karş. özellikle, *H.o.M.*, s. 757'deki *Devlet ve Devrim*'den alman bölümler; (= Lenin, *State and Revolution*, *L. L. L.*, cilt, 14, s. 77-79) Lenin burada gelişmekte olan komünist toplumunun türlü evrelerinde ortaya çıkacak örgütleme ve idare sorunlarının basitliği konusunda ısrar etmektedir. "Yapılması gereken," diyor, "herkesin eşit derecede çalışması, muntazaman kendi payına düşeni yapması ve eşit ücret almasıdır. Kapitalizm bunun için gerekli hesap ve denetim işlerini mümkün olduğu kadar basitleştirmiştir." (aslında italik var). "Bundan dolayı bunların işçiler tarafından devralınmaları gayet basit bir iştir, çünkü bu denetim yöntemleri 'okuyup yazmasını ve aritmetiğin ilk dört kuralını bilen herkesin kullanabileceği' yöntemlerdir." Bu hayret verecek kadar safdil görüşler aslında bütün görüşlerinin saflığını yansıtmaktadırlar. (İngiltere ve Almanya'da da buna benzer görüşler öne sürüldüğünü görüyoruz; karş. bu notun (2)'si). Bunların karşısına Lenin'in iki üç ay sonra yaptığı konuşmaları koymak gerekir. Bunlar, kehanetçi "bilimsel sosyalist"in ilerideki sorun ve güçlükleri sezmekten ne kadar uzak olduğuna gösterirler. (Savaş komünizmi devresinin, bu kehanetçi ve teknoloji aleyhtarı Marksçılığın sonucu olan devrenin, güçlüklerini kastediyorum). Ama bunlar aynı zamanda Lenin'in yapılan hataları görme ve kendi kendine itiraf etme yetisini de gösterirler. Lenin bu durum karşısında, kuramda olmasa bile uygulamada Marksçılıktan vazgeçmişti. Karş. "bilimsel sosyalizmin" iktidara gelmeden önce ki salt tarihsici, yani kehanetçi ve teknoloji düşmanı (Lenin, "ütopyacı olmayan" diyebilirdi, karş. *State and Revolution*, s. 70-71) niteliği için Lenin'in *State and Revolution*'unun s. 67-73'ü, yani *H. o. M.*, s. 742 ve ilerisi.

Ne var ki, Lenin toplum mühendisliğinin yapıcı yönlerini ele alan hiçbir kitap tanımadığını itiraf ederken, ancak Marksçıların, Marx'ın emirlerine uygun olarak, tam da bu türlü sorunlarda ilk adımları atmaya çalışmakta olan "masabaşı sosyalistlerinin ütopyacı saçmalarını" okumadıklarını gösteriyordu; örneğin, İngiltere'deki bazı Fabianciları ve Avusturya'da A. Menger'i (örneğin, *Neue Staatslehre*, 2. basım, 1904, s. 248 ve ilerisi) ve J. Popper-Lynkeus'u düşünüyorum. Bu sonuncu kişi birçok verimli teklifler ortaya atmış olmaktan başka, bir kolektif çiftçilik teknolojisi, özellikle sonradan Rusya'da kurulanlar gibi dev işletmeler teknolojisi, geliştirmiştir. (Bkz. *Allgemeine Nahrpflicht* adlı kitabı, 1912; karş. özellikle 1923'teki 2. basımın s. 206 vd., 300 vd).. Ama Marksçılar, onu bir "yan-sosyalist" saymışlar ve önemsememişlerdir. Ona "yarı-sosyalist" demelerinin nedeni, tasarladığı toplumda bir özel sektöre yer vermesiydi; o, devletin ekonomik etkenliklerini herkesin temel gereksinmelerinin karşılanmasına –"garanti edilen asgarî yaşama koşullarına"– inhisar ettiriyordu. Bunun dışındaki her şey sonuna kadar rekabete dayanan bir sisteme bırakılacaktı.

(2) Lenin'in yukarıda aktarılan *Devlet ve Devrim*'de ileri sürdüğü görüşleri (J. Viner'in de işaret ettiği gibi) John Carruthers'in *Socialism and Radicalism* adlı kitabında öne sürdüğü düşüncelere pek benzemektedir; (karş. Bölüm 9'un 9. notu) bkz. özellikle s. 14-16. "Kapitalistler," diyor, "karmaşık olmakla birlikte, işletilebilecek kadar öğreten bir maliye sistemi icat etmişlerdir. Çok daha basit olmakla birlikte, buna benzeyen bir maliye sistemi bir sosyalist fabrikasının seçilecek yöneticisine fabrikasını nasıl yönetece-ğini öğretebilir; ve artık ondan sonra onun da, kapitalist gibi meslekten birinin yardımlarına ihtiyacı kalmaması gerekir."

8. *(81b)* Bu safdil doğacıl slogan Marx'ın (Bryan Magee'nin pek nazikçe dikkatimi çektiği gibi. Marx'ın da Louis Blanc'ın *L'Organisation du Travail* adlı yapıtından almış olduğu) 'komünizm ilkesi'dir. Kaynakları erken Platonculukta ve Hıristiyanlıktadır (karş. Bölüm 5'in 29. notu; *Resullerin İşleri*, 2, 44-45 ve 4, 34-35; aynı zamanda 24. bölümün 48. notuna da bakiniz). Lenin bunu, *State and Revolution*'unda aktarıyor; bkz. *H. o. M.*, 752 (= *State and Revolution*, 74) Marx'ın, S.S.C.B.'nin *Yeni Anayasa*'sında (1936) yer alan 'Sosyalizm ilkesi' daha zayıftır; karş. *12. Madde:* (S.S.C.B.'de 'herkesten yeteneğine göre, herkese çalıştığı kadar' diyen sosyalizm ilkesi gerçekleşmiştir" diye okuyoruz orada. Eski Hıristiyanlığın kullandığı "gereksinmesine göre" sözü yerine, "çalıştığı kadar" sözlerinin konması romantik ve ekonomik açıdan oldukça belirsiz olan doğacıl bir cümle yerine oldukça kullanışlı, fakat alelâde bir ilkenin (kapitalizmin bile benimseyebileceği bir ilkenin) geçmesine yol açmaktadır.

9. *(81c)* Engels'in ünlü bir kitabının adım imâ ediyorum: "*Sosyalizmin Bir Ütopya Olmaktan Kurtulup Bilim Olması.*" (Bu kitap, *Socialism: Utopian and Scientific* adı altında İngilizce olarak basılmıştır).

10. *(72a)* Bkz. benim *Poverty of Historicism* adlı kitabını. (*Economica*, 1944).

11. *(82b)* Bu, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin II'incisidir (1845), karş. *H.o.M.*, 231; (= F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Aussgang der Klassischen deutschen Philosophie*, J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1946, 56). Aynı zamanda bu bölümün 14-16. notlarına ve *The Poverty of Historicism*'in 1, 17 ve 18. bölümlerinede bakınız.

12. *(82c)* Burada belirimcilik sorununun metafizik, ya da yöntembilimsel yönlerini ayrıntılarıyla ele almak niyetinde değilim. (Bu konuda Bölüm 22'de de birkaç söz söylenmiştir). Ama, 'bilimsel yöntem' ile 'belirimcilik' sözlerini eş anlamlı saymanın ne kadar yetersiz olduğuna işaret etmek isterim. Hâlâ bunu yapanlar çıkıyor, hatta.B. Malinowsk kadar yetkin ve açık sözlü yazarlar arasından bile. Örneğin, karş. *Human Affairs* (hazırlayanlar Catell, Cohen ve Travers, 1937) Bölüm XII'de çıkan yazısı. Ben bu yazının yöntembilimsel eğilimlerine, insanbilimdeki romantik eğilimlere yönelttiği zekice suçlamaya olduğu kadar bilimsel yöntemin toplum bilimlerinde de uygulanması taleplerine, sonuna kadar katılıyorum. (Bkz. özellikle s. 207 vd., 221-24). Ama, Malinowski'nin, "insan kültürü konusundaki, araştırmalarda belirimciliğe başvurulmasını" savunduğu zaman, "belirimcilik"ten, basbayağı bilimsel yöntemi anlamıyorsa, ne anladığını anlayamıyorum. (s. 212; karş. örneğin s. 252). Ne var ki, bu özdeşleştirme geçerli değildir ve metinde gösterildiği gibi, tehlikeli de olabilir; çünkü, tarihsiciliğe yol açabilir.

13. *(83b)* Tarihsiciliğe yöneltilmiş bir eleştiri için bkz. *The Poverty of Historicism.* (*Economica*, 1944).

Marx'ın 'doğal bir tarihsel gelişme yasası olduğu' inancına saplanıp kalmasını mazur görebiliriz, çünkü çağının en iyi bilim adamlarından bazıları da bu görüşe katılıyorlardı; (örneğin, T. H. Huxley; karş. *Lay Sermons*, 1880, s. 214) bir "evrim yasası" ortaya koymanın mümkün olacağına inanıyorlardı. Ama deneysel bir "evrim yasası" olamaz. Dünya yüzündeki hayatın belli şekillerde gelişmiş olduğunu öne süren belli bir hipotez vardır. Ama evrensel ya da doğal bir evrim yasası en "azından bütün gezegenlerdeki hayatın gelişme şekilleri üzerine bir hipotez olmalıdır. Başka sözlerle ne zaman bir tek sürecin gözlenmesi ile yetinmek zorunda kalırsak orada bir 'doğa yasası' bulmayı ve denetlemeyi umamayız. (Tabiî, örneğin genç organizmaların gelişmeleri ile ilgili evrim yasaları vardır).

Toplum-bilim yasaları, hatta ilerleme sorununa ait toplum-bilim yasaları olabilir; örneğin düşünce özgürlüğünü ve düşüncenin yayılmasını koruyan ve açık tartışmaları garanti altına alan hukukî kurumların bulunduğu toplumlarda bilimin ilerleyeceği varsayımı gibi. (Karş. Bölüm 23). Ama *tarih yasaları*ndan söz etmememin daha doğru olacağını düşündüren nedenler vardır. (Karş. 25. bölümün 7. notu ve metin).

14. *(83c)* Karş. *Kapital*, 864. (Birinci basımın önsözü. Mill'in bunlara benzer başka sözleri için bkz. bu bölümün 16. notu). Aynı yerde Marx şöyle de diyor: "Bu yapıtın nihaî amacı, çağdaş toplumun ekonomik hareket yasalarını açığa çıkarmaktır." (Bununla karş. *H.o.M.*, 374 ve bu bölümün 16. notu). Bu bölümleri Marx'ın (bu bölümün 11. notuna gönderen metinde kısmen aktarılan) *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin 11. ile karşılaştırırsak eylemciliği ile tarihsiciliği arasındaki tutarsızlık daha açıkça ortaya çıkar. *The Poverty of Historicism*'de bu çatışmayı Marx'la tarihsiciliğini tıpkı Feuerbach'a yönelttiği eleştiriye benzeyen bir

biçimde dile getirerek daha da belirgin bir hâle getirmeye çalıştım. Marx'ın metinde aktarılan sözlerini şöyle dile getirebiliriz: Tarihsici ancak toplumsal gelişmeyi yorumlayabilir ve türlü yollardan, ona yardımcı olabilir; ne var ki, ana iddiası *onun biç kimse tarafından değiştirilemeyeceğidir*. Aynı zamanda, Bölüm 22'ye, özellikle not 5 ve sonraki notlara bakınız.

15. *(84c)* Karş. *Kapital*, 469; bundan sonraki üç aktarma *Kapital*, 868'den alınmıştır. (İkinci basımın önsözü. "Yüzeyde kalmış bir bağdaştırımcılık" sözleri aslındaki pek sert ifadeyi tam olarak karşılamamaktadır); 673 ve 830. Metinde sözü edilen "bol dolaylı belgeler" için bkz. örneğin *A. E.*, 105, 562, 649, 656.

16. *(84c)* Karş. *Kapital*, 864 = *H. M.*, 374; karş. bu bölümün 14. notu Bundan sonraki alıntılar J. S. Mill, *A System of Logic* (ilk basımı 1843; 8. basımından aktarılmıştır).'den: VI. Kitap, Bölüm X; § 2 (son) § 1 (başı), § 1 (sonu); alınmışlardır. Mill'in (hemen hemen Marx'ın, bu bölümün 14. notunda aktarılan, ünlü sözleri ile aynı şeyi anlatan) ilginç sözlerine Mill'in *Logic*'inin aynı bölü münde, § 8'de rastlanabilir. "Toplumsal düzen ve gelişme yasalarını" arayan tarihsel yönteme değinerek Mill şöyle diyor: "Bunların yardımıyla bundan sonra yalnız insanlığın geleceğini önceden tahmin etmeyi başarmakla kalmayıp *doğal gelişmenin yararlı olan yönlerini nasıl hızlandırabileceğimizi de öğrenmemiz* ve böylece içindeki zararlı eğilimlere karşı tedbirler almamız ve ilerlemesinin kaçınılmaz sonucu olarak soyumuzun başına gelecek kazalardan ve tehlikelerden korunmamız mümkün olabilir" (italikler benim). Ya da Marx'ın dediği gibi, 'doğum sancılarını azaltmak'.

17. *(85a)* Karş. Mill, *A. E.*, § 2; bundan sonraki sözler § 3'ün ilk paragrafından alınmışlardır. 'Döngüsel ya da düz yörünge' sözleri geçen bölüm § 3'ün 2. paragrafından alınmıştır. "Yörüngeler"den söz ederken Mill herhalde Platon'un *Devlet Adamı*'nda ya da Machiavelli'nin *Livy Üzerine Konuşmaları*'nda öne sürülen türden döngüsel tarihî gelişim kuramlarını düşünüyor.

18. *(85b)* Karş. Mill, *A. E.*, § 3'ün son paragrafının başları. Bütün bu bölümler için aynı zamanda 14. bölümün 6-9. notlarını ve *The Poverty of Historicism*'in 22, 24, 27 ve 28. bölümlerini de karşılaştırınız.

19. *(85c) Ruhbilimcilik* ile ilgili olarak burada pek iyi bir ruhbilimci olan D. Katz'dan birkaç söz aktarabilirim. ('Ruhbilimsicilik' sözü Husserl'den gelmedir). Aktardığım satırları Katz'ın (Cattel, Cohen ve Travers tarafından hazırlanan) *Human Affairs* (1937)'in Bölüm III'ünde çıkan *Psychological Needs* adlı yazısından alıyorum. "Felsefede bir süreden beri ruhbilimi bütün öteki bilimlerin temeline koymaya çalışan bir eğilim vardır. Bu eğilime çoğu zaman ruhbilimsicilik denir... Ne var ki, toplum-bilim ve ekonomi gibi ruhbilimle daha yakından ilgili bilimlerin bile ruhbilimsel olmayan bir çekirdekleri vardır." Ruhbilimsicilik 14. bölümde etraflı olarak ele alınacaktır. Aynı zamanda 5. bölümün 44. notunu da karşılaştırınız.

20. *(85c)* Karş. Marx'ın *A Contributlon to the Critique of Political Economy* (1859)'ye yazdığı önsöz; *H. M.*'de aktarılmıştır, 371 (= Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, hazırlayanlar K. Kautsky, J. W. Dietz; Nachf. Berlin, 1930, LIV-LV; aynı zamanda *Kapital*, s. xv vd). Bu bölüm 15. bölümün 13. notunda ve 16. bölümün 3. notunda daha tam olarak aktarılmaktadır; aynı zamanda 14. bölümün 2. notuna da bakınız.

BÖLÜM 14'ÜN NOTLARI

1. *(86a)* Karş. geçen bölümün 19. notu.

2. *(86a)* Karş. Marx'ın, aynı zamanda 13. bölümün 20. notunda, 15. bölümün 13. notunda ve 16. bölümün 3. notunda da sözü edilen, *A Contribution to the Critique of Political Economy*'ye yazdığı önsöz; karş. *H.o.M.*, 372 = *Kapital*, s. Xvi. Bkz. aynı zamanda Marx ve Engels, Alman İdeolojisi, *H.o.M.*, 213 = GA, seri I, cilt v, 16): "Bilinç hayatı belirlemez, hayat bilinci belirler."

3. *(86c)* Karş. bu sorunu, Marx'a değinmeksizin, benzer bir bağlamda ele alan M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library, s. 130 ve ilerisi).

4. *(87a) Field Museum of Natural History*, Chicago, tarafından basılan *Zoology Leaflet 10*,1929.

5. *(87b)* Kurumculuk için bkz. özellikle 3. bölüm (9 ve 10. notlar) ve 9. bölüm.

6. *(88a)* Karş. Mill, *A System of Logic*, VI; IX, § 3. (Karş. aynı zamanda 13. bölümün 16-18. notları).

7. *(88b)* Karş. Mill, *A. E.*, VI; VI, § 2.

8. *(88b)* Karş. Mill, *A. E*, VI; VII, § 1. "Yöntembilimsel bireycilik" ile "yöntembilimsel kolektivizm" arasındaki karşıtlık için bkz. F. A. von Hayek'in *Scientism and the Study of Society* adlı kitabı, Bölüm II, altbölüm VII (*Economica*, s. 41 ve ötesi).

9. *(89a)* Bu ve bundan sonraki aktarma için bkz. *A. E.*, VI, X, § 4.

10. *(89c)* "Toplum-bilim yasaları" sözünü toplum hayatının normatif yasalarını değil, doğal yasalarını dile getirecek anlamda kullanıyorum; karş. 5. bölümün 8-9. notları.

11. *(90a)* Karş. 3. bölümün 10. notu. (Bu bölüm, benim *The Poverty of Historicism-Economica*, N. S. xi, 1944 adlı yazımın II. bölümünün s. 122'sinden alınmıştır.

Toplum kuramını ilk kez olarak hemen bütün davranışlarımızın istenmeyen toplumsal sağdirimleri olarak tasarlayan kişinin Marx olduğu yolundaki görüşü, (1924'te) özel tartışmalarda Marksçılığın bu yönünü ısrarla belirtmiş olan K. Polanyi'ye borçluyum.

(1) Dikkat edilmelidir ki, Marksçılığın yukarıda sözü edilen ve Marx'ın yöntem anlayışı ile benimki arasında önemli bir benzerliği meydana getiren görünümüne rağmen, bu istenmeyen sağdirimlerin asıl incelenmesi gerektiği konusunda Marx'ın görüşleri ile benimkiler arasında önemli bir uyuşmazlık vardır. Çünkü Marx, yöntembilim açısından bir kolektivisttir. O, bu istenmeyen sağdirimlerin ortaya çıkmasına yol açan etkenin kendi başına 'bir ekonomik ilişkiler sistemi' olduğuna, kendi paylarına belki 'üretim yolları' ile açıklanabilecek olan, ama bireylere, onların davranış ve ilişkilerine başvurularak açıklanamayacak bir kurumlar sistemi olduğuna inanıyor. Buna karşılık ben, kurumların –ve geleneklerin– bireylere başvurularak, yani türlü durumlarda türlü hareketler yapan bireylerin hareketlerine ve bu hareketlerin kasdî olmayan sonuçlarına başvurularak incelenebileceğini savunuyorum.

(2) Metindeki 'tuval temizleme'den ve Bölüm 9'dan söz eden bölümler, 9. bölümün 9 ve 12. notlarına, ve metnine değinmektedirler.

(3) Hareketlerimizin kasdî olmayan toplumsal sağdirimleri hakkında (bu notun ait olduğu paragrafta ve ondan sonra gelen bazı paragraflarda) söylenen sözlerle ilgili olarak fiziksel bilimlerde (ve mühendislik ve teknoloji alanlarında da) durumun buna biraz benzediğine işaret etmek isterim. Burada teknolojinin görevi de, geniş çapta bizi yaptığımız şeylerin kasdî olmayan sonuçlarından haberdar etmektir. (Örneğin, bir köprünün, bazı elemanlarını kuvvetlendirirsek, fazla ağırlaşacağını haber vermektedir). Ne var ki, benzerlik daha da ileri gitmektedir. Mekanik icatlarımız pek ender olarak tasarladığımız gibi gerçekleşirler. Otomobili icat edenler, herhalde otomobilin yol açacağı toplumsal sağdirimleri kestirememişlerdir; ama onun mekanik sağdirimlerini, örneğin hangi yollardan bozulacağını da kestirememiş oldukları kuşkusuzdur. Ve icat ettikleri otomobiller bu bozulmaları önlemek için değişmelere uğrarken tanınmaz hâle geldiler. (Ve onlarla birlikte bazı insanların niyet ve dürtüleri de değişti).

(4) Metnin biraz ilerisinde Komplo Kuramına yönelttiğim eleştiriler ile karş. (*Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, 1948, cilt i, s. 82 ve ilerisinde çıkan) *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* adlı yazım (özellikle s. 87 ve ilerisine bakınız) ve (The *Rationalist Annual*, 1949, s. 36. ve ilerisinde çıkan) *Towards a Rational Theory of Tradition* adlı yazımı. (Bkz. özellikle s. 40 vd). *

12. *(92c)* Mill'in *Logic*'inden bu bölümün 8. notunda aktarılan bölüme bakınız.

13. *(93b)* Karş. 10. bölümün 63. notu. Platon (*Devlet*'in VIII ve IX. kitaplarında ve *Kanunlar*'da), Aristoteles, Machiavelli, Pareto ve birçok başka düşünür, kudret mantığına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

14. *(93b)* Karş. Marx, Weber'in Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922) adlı yapıtı, özellikle s. 408 vd.

Burada sık sık tekrarlanan toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı yöntemlerle çalıştıklarını, çünkü 'toplum atomları'nı, yani kendimizi, dolaysız tanıma yolu ile bildiğimizi, buna karşılık fiziksel atomlar hakkındaki bilgimizin ancak hipotetik olduğunu öne süren iddia hakkında birkaç söz söylenebilir. Yukarıda anlatılan iddiadan, çoğu kişi (örneğin, Carl Menger) toplum bilimlerinin yönteminin, kendimiz hakkındaki bilgimizden yararlandığı için, doğa bilimlerinin 'nesnel' yöntemlerine karşılık, 'öznel' bir yöntem olduğu sonucuna varırlar. Ne var ki, bu tür bilgiler ancak genellendikleri zaman, yani kendimiz hakkında bildiklerimizin başkaları için de geçerli olduklarını varsayarsak, yararlı olurlar. Ama bu varsayım da hipotetik niteliktedir ve 'nesnel' nitelikteki deneylerde denetlenmesi ve düzeltilmesi gerekir. (Çikolata sevmeyen insanlara rastlamazdan önce bazıları kolayca herkesin çikolata sevdiğine inanabilirler). Hiç kuşkusuz 'toplum atomları' söz konusu olunca, yalnız kendimiz hakkındaki bilgimizden dolayı değil, aynı zamanda dilin kullanılmasından dolayı da, daha avantajlı bir durumdayız. Ama bilimsel yöntem açısından kendimiz hakkındaki sezgimize dayanan bir hipotezin durumu da fiziksel atomlar hakkındaki bir varsayımınkinden farklı değildir. Fiziksel atomlar hakkındaki kuram da fizikçinin aklına fiziksel atomlar hakkında bildirdiklerinin verdiği ilham sayesinde gelmiş olabilir. Her iki hâlde de, sezgisi yalnız hipotezi öne sürenin özel hayatını ilgilendirir. 'Kamusal' olan ve bilimi ilgilendiren, yalnız hipotezin deneyimlerle denetlenip denetlenemeyeceği ve bu denetlemeler sayesinde doğrulanmış olup olmadığıdır.

Bu açıdan toplumsal kuramlar da fizik kuramlarından daha 'öznel' değildirler. (Ve örneğin, öznelci değer kuramından söz edecek yerde 'öznel değerler kuramı'ndan, ya da 'seçmeli davranışlar kuramı'ndan söz

etmek daha açık olur; bkz. aynı zamanda 20. bölümün 9. notu).

15. *(93c)* Bu paragraf metinde **sözü edilen** yanlış anlamanın önüne geçmek için yazılmıştır. Böyle bir yanlış anlamanın mümkün olabileceğine dikkatimi çektiği için Prof. E. Gombrich'e minnettarım.

16. *(94c)* Hegel 'idea'sının 'mutlak olarak', yani herhangi bir kimsenin düşüncesinden bağımsız olarak var olduğunu öne sürüyordu. Bundan dolayı Hegel'in ruhbilimsiciliğe katılmadığına karar verilebilir. Ama Marx, yerinde olarak, Hegel'in bu 'mutlak idealizm'ini ciddîye almamış, onu gizli bir ruhbilimsicilik saymış ve ona göre de onunla **savaş**mıştır. Karş. *Kapital*, 873 (italikler benim): "Hegel için –hatta 'idea' adı altında bağımsız bir konu ya da etken olarak ortaya koymaya kalkıştığı– *düşünce süreci gerçekliğin yaratıcısıdır.*" Marx saldırısını yalnız düşünce sürecinin –ya da bilincin veya aklın– 'gerçekliği' yarattığı görüşüne yöneltiyor; ve onun –maddî evren şöyle dursun– toplumsal gerçeklikleri bile yaratmadığını göstermeye çalışıyor.

Bireyin topluma bağlı olduğunu öne süren Hegelci öğreti için (Bölüm 12'nin altbölümü iii'ünden başka) Bölüm 23'teki, bilimin kamusal, daha doğrusu kişiler-arası, niteliği hakkındaki sözlere ve Bölüm 24'teki, bunlara karşılık olan akılsallıktaki kişilerarası öğe hakkındaki sözlere bakınız.

BÖLÜM 15'İN NOTLARI

1. *(95b)* Karş. Cole'un *Kapital*'e yazdığı önsöz, s. XVI'de. (Ama aynı zamanda bundan sonraki nota da bakınız).

2. *(95c)* Lenin de bazen 'âdi Marksçılık' deyimini kullanmıştır, ama biraz farklı anlamda. Âdi Marksçılığın ne dereceye kadar Marksçılıktan farklı olduğu, Cole'un *A. E.*, s. XX'deki, incelemesinden, Bölüm 16'nın 4 ve 5. notlarına gönderen metinden ve 17 bölümün 17. notundan anlaşılabilir.

3. *(95c)* Adler'e göre, kudret iştiyakı, tabiî, gerçekten kişinin aşağılık duygularını üstünlüğünü ortaya koyarak yenmeye çalışmasından ibarettir.

Bazı âdi Marksçılar, hatta modern insanın felsefesinin son, tamamlayıcı ayrıntılarının 'göreciliği' ya da 'göreliliği', yani inançlarında, 'her şeyin göreli olduğunu' keşfetmiş olan Einstein tarafından sağlanmış olduğuna inanırlar.

4. *(96c)* J. F. Heckler, (*Moscow Dialogues*, s. 76'da) Marx'ın sözde 'tarihî maddeciliği' hakkında şöyle diyor: "Ben buna, 'diyalektik tarihsicilik' ya da... bu tür bir ad vermeyi tercih ederdim." Burada bir kez daha okuyucunun dikkatine sunmak isterim ki, bu kitapta Marx'ın diyalektiğini ele almıyorum, çünkü onu başka yerde inceledim. (Karş. Bölüm 13'ün 4. notu).

5. *(97a)* Herakleitos'un sloganı için karş. özellikle 2. bölümde not 4 (3)'e gönderen metin, 4. bölümün 16-17. notları ve 6. bölümün 25. notu.

6. *(97a)* Bundan sonraki iki aktarma da *Kapital*, 873'ten (cilt I'in ikinci basımının önsözünden) alınmışlardır.

7. *(97c)* Karş. ileriki aktarmaların alındığı, *Das Kapital*, cilt III/2 (1894), s. 355; yani Bölüm 48, altbölüm III.

8. *(99c)* Karş. *Das Kapital*, cilt III/2, sözü edilen yerde.

9. *(99c)* Bu paragraflardaki alıntılar için karş. F. Engels, *Anti-Dühring*; bkz. *H.o.M.*, 298, 299 (= F. Engels, *Herrn Eugen Deuhring's Umwaelzung der Wissenschaft*, *GA*, özel cilt, s. 294-5).

10. *(101a)* Örneğin, Mısır geometrisinin gelişmesinde (kadastro gereksinmesi gibi) ekonomik sorunların etkisi ve Yunan'da ilk Pythagorasçı geometrinin çok farklı bir gelişme izlemesi gibi sorunları düşünüyorum.

11. *(101b)* Karş. özellikle 14. bölümün 13. notunda verilen *Kapital*'den alınma bölüm; aynı zamanda bundan sonraki nota gönderen metinde ancak kısmen aktarılmış olan *A Contribution to the Critique of Political Economy*'nin önsözünün tamamı. Marx'ın özcülüğü ve 'gerçeklik' ile 'görünüm' arasındaki ayrım için bkz. bu bölümün 13. notu ve 17. bölümün 6 ve 16. notları.

12. *(101b)* Ama yine de Hegelci ya da Platoncu bir idealizmden iyi olduğunu öne sürmek eğîlimindeyim; *What is Dialectic?* adlı yazımda da belirttiğim gibi, ikisi arasında bir seçim yapmak zorunda olsaydım (ne mutlu ki değilim) maddeciliği seçerdim. (Karş. Buradakilerine çok benzeyen sorunları ele aldığım *Mind*, cilt 49, s. 422).

13. *(102c)* Bu ve bundan sonraki alıntılar için karş. Marx'ın *A Contribution to the Critique of Political Economy*'ye yazdığı önsöz, *H. o. M.*, 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV).

Marx'ın *Poverty of Philosophy* adlı kitabının II. bölümündeki *Second Observation* –ikinci gözlem– bu satırlara (ve Bölüm 16'nın 3. notuna gönderen metne) epeyce ışık tutmaktadır. Karş. *H.o.M.*, 354 vd. (= *GA*, seri I, cilt VI, s. 179-80) –çünkü burada Marx, toplumu pek açık olarak üç tabakaya ayırmaktadır, bu

terimi kullanmak caiz ise. Bu tabakaların ilki 'gerçekliğe' ya da 'öze', ikincisi ve üçüncüsü ise birinci ve ikinci derecedeki görünümlere karşılık gelmektedir. (Bu ayrım Platon'un İdealar, duyumlanabilir şeyler ve duyumlanabilir şeylerin imgeleri arasında yaptığı ayrıma pek benzemektedir; karş. Platon'un özcülüğü sorunu için Bölüm 3; Marx'ın bunlara karşı gelen düşünceleri için aynı zamanda 17 bölümün 8 ve 16. notlarına da bakınız). *İlk* ya da temel tabaka –veya 'gerçeklik'– maddesel tabakadır, toplumdaki makineler ve öteki maddesel üretim araçlarıdır; Marx bu tabakaya 'üretim güçleri' ya da 'maddesel üretkenlik' demektedir. İkinci tabakaya 'üretim ilişkileri' ya da 'toplumsal ilişkiler' diyor; bunlar birinci tabakaya bağlıdırlar: "Toplumsal ilişkiler üretim güçleri ile yakından ilgilidirler. Yeni üretim güçlerini gerçekleştirirken insanlar üretim biçimlerini de değiştirirler; üretim biçimlerini değiştirirken de hayatlarını kazanma biçimlerini değiştirirler –tüm toplumsal ilişkilerini değiştirirler." (İlk iki tabaka için 16. bölümün 3. notuna gönderen metni karşılaştırınız). Üçüncü tabaka *ideolojiler*den, yani hukuksal, ahlâksal, dinsel ve bilimsel fikirlerden meydana gelir: "Toplumsal ilişkilerini maddesel üretkenliğe uygun olarak kuran insanlar aynı zamanda ilkelerini, düşüncelerini ve kategorilerini de toplumsal ilişkilerine uygun olarak ortaya koyarlar." Bu incelemenin sözlerini kullanırsak, Rusya'da ilk tabakanın üçüncüdeki değişiklikler sonunda değiştiğini öne sürebiliriz; bu da Marx'ın kuramının kesin olarak yanlışlanmasıdır. (Bundan sonraki nota da bakınız).

14. *(103a)* Çok genel kehanetlerde bulunmak pek kolaydır; örneğin akla yakın bir süre içinde yağmur yağacağını kehanet etmek. Bundan dolayı, onyılların birinde, bir yerlerde bir devrim olacağını kehanet etmek iş değildir. Ama gördüğümüz gibi, Marx bundan ileri çok az şey söylemiştir; ve söylediği tam da sözlerinin olaylar tarafından yanlışlanmasma imkân verecek kadardır. Bu yanlışlamayı yorumlar aracı ile ortadan kaldırmaya çalışanlar Marx'ın sistemindeki son bilimsellik kırıntılarını da ortadan kaldırmaya çalışıyorlar. Bu takdirde, o artık (*Lögik der Forschung*'umda kullandığını anlamda) büsbütün 'metafizik' bir sistem hâline gelir.

Marx'ın, kuramına uygun olarak, herhangi bir devrimin mekanizmasını nasıl tasarladığını burjuvaların toplumsal devrimini –ki buna aynı zamanda 'endüstri devrimi' de denir– betimleyen, *Communist Manifesto*'dan alınan şu satırlar göstermektedir (Bkz. *H.o.M.*, 28; italikler benim; = *GA*, seri I, cilt vi, s. 530-531): "Burjuvaların temellerini dayandırdıkları üretim ve değişim biçimleri feodal toplumda ortaya çıkmışlardı. Üretim ve değiştirim biçimlerinin gelişmesinin belli bir devresinde feodal mülkiyet ilişkileri *hâlen gelişmiş olan üretim güçleri* ile bağdaşamaz hâle geldiler. Bunlar, yalnızca ayakbağı olmak durumuna düştüler. Kırılıp atılmaları gerekti. Ve gerçekten de kırılıp atıldılar." (Karş. aynı zamanda bu bölümün 11. notuna gönderen metin ve 17 bölümün 17 notu).

15. *(103a)* Karş. H. Heine, *Religion and Pbilosophy in Germany.* (İngilizce çevirisi, 1882; buradaki aktarma P. Caros'un hazırladığı *Kant's Proglomena*, (1912) adlı kitabın ekinden alınmıştır; s. 267).

16. *(103b)* Bu dostluğa tanıklık eden bir belge *Kapital*'de, s. 671'in 2. dipnotunda bulunabilir.

İtiraf ederim ki, Marx çoğu zaman hoşgörüsüz olmuştur. Buna rağmen öyle sanıyorum ki, (ama bunda yanılmam pekâlâ mümkün) her türlü dogmacılığın zaafını görecek kadar eleştirici bir aklı vardı ve kuramlarının nasıl birtakım dogmalar hâline getirilmiş olduğunu görseydi, bundan hoşlanmazdı. (Bkz. Bölüm 17' nin 30. notu ve *What is Dialectic*'in 425. sayfası. Karş. aynı zamanda 13. bölümün 4. notu). Yine de Engels'in Marksçıların hoşgörüsüzlüklerine ve katılıklarına katlanmaya hazır olmuş olduğu anlaşılıyor. *Kapital*'in ilk İngilizce çevirisine yazdığı önsözde kitap hakkında şöyle diyor (Karş. *Kapital*, 886): "Bu kitaba, Avrupa'da, çoğu zaman çalışan sınıfın İncil'i adı verilir." Ve 'bilimsel sosyalizm'i bir din gibi gösteren bu betimlemeye itiraz edecek yerde Engels, öne sürdüğü fikirlerle, kitabın bu ada hak kazanmış olduğunu, çünkü "bu yapıtta varılan sonuçların günden güne" bütün dünyadaki "yüce işçi hareketinin temel ilkeleri hâline geldiğini" öne sürüyor. Buradan, bir zamanlar Marx'ı olduğu kadar, Engels'i de esinlendirmiş olan eleştirici, yani bilimsel tutuma bağlı kalanların afaroz edilmelerine ve sözlerinin küfür

sayılmasına ancak bir adım kalmıştır

BÖLÜM 16'NIN NOTLARI

1. *(104a)* Karş. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*; bkz. *H.o.M.*, s. 22 (= *GA*, seri I, cilt VI, 525). Bölüm 4'te işaret edildiği gibi (bkz. 5/6 ve 11/12. notlara gönderen metinler) Platon'da bunlara çok benzeyen düşünceler savunuyordu.

2. *(104c)* Karş. 14. bölümün 15. notuna götüren metin.

3. *(106a)* Karş. Marx, *The Poverty of Philosophy*, *H.o.M.*, 355 (= *GA*, seri I, cilt VI, 179) (Aktarılan satırlar 15. bölümün 13. notunda aktarılan satırların alındığı yerden alınmışlardır).

4. *(106a)* Karş. *A Contribution to the Critique of Political Economy*'nin önsözü; karş. *Kapital*, xvi ve *H.o.M*, 371 vd. (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LIV-LV. Bkz. aynı zamanda 13. bölümün 20. notu, 14. bölümün 1. notu, 15. bölümün 13. notu ve metin). Burada aktarılan satırlara, özellikle 'maddesel üretim güçleri' ve 'üretim ilişkileri' terimlerine, 15. bölümün 13. notunda aktarılan sözler epeyce ışık tutarlar.

5. *(106c)* Karş. *Kapital*, 650 vd. Bkz. aynı zamanda *Kapital*, 138 ve ilerisindeki kapitalist ile pinti hakkındaki sözler, *H.o.M.*, 437; karş. aynı zamanda 17. bölümün 17. notu. *The Poverty of Philosophy*, *H.o.M.*, 367 (= *GA*, seri I, cilt vi, s. 189)'de Marx şöyle diyor: "Her ne kadar modern burjuvazinin bütün üyeleri, başka bir sınıf karşısında aynı sınıfın içinde olmaları hasebiyle, ortak bir çıkar etrafında birleşirlerse de birbirleriyle rekabet ettikleri için çıkarları aynı zamanda çatışır da. Bu çıkar karşıtlığı, yaşadıkları burjuva hayatının ekonomik koşullarının bir sonucudur."

6. *(107a) Kapital*, 651.

7. *(107b)* Bu, ulusun gerçek çıkarının, ulusçuların, özellikle de liderin, öznel akıllarında bilinçleştiğini öne süren Hegel'in ulusçu tarihsiciliğine pek benzemektedir.

8. *(107b)* Karş. 13. bölümün 14. notuna gönderen metin.

9. *(107b)* Karş. *Kapital*, 651.

10. *(109b)* * Ben başlangıçta *'bırakınız yapsınlar kapitalizmi'* terimini kullanmıştım; ama 'bırakınız yapsınlar"ın engellerin –örneğin, gümrük engellerinin– yokluğu anlamına geldiği gerçeğini (ki, bence bu çok istenir bir durumdur) ve On Dokuzuncu Yüzyılın ilk yarısının kimsenin işine karışmamaya dayanan ekonomik politikasını savunulamaz, hatta paradoksal bir tutum saydığım gerçeğini göz önüne alınca terminolojimi değiştirip, bunun yerine 'dizginlenmemiş kapitalizm' terimini kullanmaya karar verdim. *

BÖLÜM 17'NİN NOTLARI

1. *(110b)* Karş. *A Contribution to the Critique of Political Economy*'nin ön sözü; (*H.o.M.*, 372, = *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV). 'Üstyapıların' tabaka ya da katları hakkındaki kuram için 15. bölümün 13. notunda aktarılan satırlara bakınız.

2. *(110c)* Platon'un "gerek ikna etme gücü, gerekse kaba kuvvet kullanılmasını" öğütleyen sözleri için, bkz. örneğin 5. bölümün 35. notuna gönderen metin ve 8. bölümün 5 ve 10. notları.

3. *(110c)* Karş. Lenin, *State and Revolution*, (*H.o.M.*, 733-4 ve 735, = *State and Revolution*, 15 ve 16).

4. *(110c)* Aktarılan iki bölüm Marx ve Engels'in yazdıkları *The Communist Manifesto*'dan alınmışlardır. (*H.o.M.*, 46, = *GA*, seri I, cilt vi, 546).

5. *(110c)* Karş. Lenin, *State and Revolution*, (*H.o.M.*, 725, = *State and Revolution*, 8-9).

6. *(111a)* Tarihsici bir özcülüğün niteleyici sorunları, özellikle de 'Devlet nedir?' ya da 'Hükümet nedir?' türünden sorular için 3. bölümün 26-30. notlarına gönderen metne, 11. bölümün 26. notuna gönderen metne ve ilerisine ve 12. bölümün 26. notuna gönderen metne bakınız.

Bence bu türlü özcülüğün yerine geçmesi gereken *siyasal taleplerin* (daha iyisi, L. J. Russell'in dediği gibi, siyasal 'öneriler'in) dili için karş. 41. 6. bölümün 41. notuna gönderen metinden 42. notuna gönderen metne kadar, ve 5. bölümün 5 (3). notu. Marx'ın özcülüğü için 15. bölümün 11. nota gönderen metni ve 13. notu; bu bölümün 16. notu; ve 20. bölümün 20-24. notları. Karş. özellikle 20. bölümün 20. notunda aktarılan *Kapital*'in üçüncü cildindeki yöntembilim ile ilgili sözler (*Das Kapital*, III/2, s. 352).

7. *(112a)* Bu satırlar, *Communist Manifesto*, (*H.o.M.*, 25, = *GA*, seri I, cilt vi, 528)'dan alınmışlardır. Metin, Engels'in *Kapital*'in ilk İngilizce çevirisine yazdığı önsözden alınmıştır; ben burada bu önsözün son kısmının tümünü aktarıyorum. Engels, Marx'ın, "Hiç değilse Avrupa'da, bu kaçınılmaz devrimin barışçı yollarla gerçekleştirilmesinin mümkün olabileceği ülkenin İngiltere olduğu" yolunda vardığı sonuçtan söz ediyor ve ekliyor: "Ama hiçbir zaman İngiliz yönetici sınıfının bu barışçı ve yasal devrime bir kölelik taraftarı karşı-devrime başvurmaksızın boyun eğeceklerini sanmadığını da eklemeyi unutmazdı." (Karş. *Kapital*, 887, bkz. aynı zamanda 19. bölümün 7. notuna gönderen metin). Bu satırlar açıkça gösterirler ki, Marksçılığa göre devrimin şiddete başvurup vurmaması eski yönetici sınıfın direnme gösterip göstermemesine bağlıdır. Karş. Aynı zamanda 19. bölümün 3. notuna gönderen metin ve ilerisi.

8. *(112b)* Karş. Engels, *Anti-Dühring*, (*H.o.M.*, 269, = *GA*, özel cilt, s. 292); aynı zamanda bu bölümün 5. notunda sözü edilen bölümlere de bakınız.

Rusya'da burjuvaların direnci yıllardan beri kırılmıştır, ama devletin, iç örgütlenmesi açısından bile, 'kuruyup gitmesine' dair hiçbir belirti yoktur.

Devletin kuruyup gideceğini öne süren kuram hiç de gerçekçi değildir ve sanıyorum ki, Marx ve Engels'in onu benimsemiş olmalarının en önemli nedeni, rakiplerinin soluğunu kesmeyi amaçlamalarıdır. Burada rakipler derken, Bakunin ve öteki anarşistleri düşünüyorum; Marx, kimsenin köktenciliğinin kendisininkini aşmasını istemezdi. Onlar da Marx gibi mevcut toplum düzeninin yıkılmasını amaçlıyorlar, ama saldırılarını ekonomik sisteme değil de, hukukal-siyasal sisteme yöneltiyorlardı. Onlarca ortadan kaldırılması gereken düşman, devletti. Anarşist rakipleri olmasaydı, Marx kendi öncüllerine bağlı kalarak, devletin sosyalist düzen içinde de önemli bir görevi olabileceğini, yani büyük demokrasi kuramcılarının ona vermiş oldukları adâleti ve özgürlüğü koruma görevini yüklenmesi gerekeceğini pekâlâ itiraf edebilirdi.

9. *(112c)* Karş. *Kapital*, 799.

10. *(113a)* 'İlk birikim' adlı bölümde, Marx, kendisi de dediği gibi (s. 801), tarımsal devrimin salt ekonomik nedenleri ile ilgilenmiyor. "Burada," diyor, "asıl, ilgilendiğimiz konu, bu değişimi gerçekleştirmek için başvurulmuş olan şiddete dayanan" –yani, siyasal– "güçlerdir"

11. *(113a)* Üstyapılar ve bunlar hakkındaki birçok bölümler için karş. 15. bölümün 13. notu.

12. *(113a)* Karş. bundan önceki notta sözü edilen nota gönderen metin.

13. *(113c)* İnsanların çektikleri acılar üzerine gerçekten ölmez bir belge olan *Kapital*'in en ilginç ve değerli bölümlerinden biri, Marx'ın iş yasaları yasamalarının tarihçesini verdiği birinci cildin *The Working Day* –Çalışma Günü– adlı VIII. bölümüdür. Metindeki aktarmalar bu pek iyi belgelenmiş bölümden alınmışlardır.

Ne var ki, bu bölümdeki verilerin Marx'ın, işçilerin *sömürülmesinin gittikçe artacağı kehanetine dayanan*, 'Bilimsel Sosyalizm'ini çürütmeye yeteceğine de dikkat edilmelidir. Marx'ın bu bölümde yazdıklarını bu kehanetin, şükürler olsun, gerçekleşmediğini anlamaksızın okumak imkânsızdır. Böyle olmakla birlikte, bunun kısmen Marksçıların emekçileri örgütleme yolundaki çabalarının bir sonucu olmuş olması imkânsız değildir; ama bu sonucun ortaya çıkmasına asıl katkıda bulunmuş olan etken, emeğin verimliliğinin artmış olmasıdır ki, bu da, Marx'a göre, kendi payına 'kapitalist birikim'in bir sonucudur.

14. *(113c)* Karş. *Kapital*, 246. (Bu bölümün 1. dipnotuna bakınız).

15. *(114a)* Karş. *Kapital*, 257 vd. Marx'ın bu sayfanın birinci dipnotunda söylediği sözler pek ilginçtir. Bu gibi durumların kölelik taraftarı gerici Tory'ler –tutucu parti yandaşları– tarafından kölelik propagandası olarak kullanıldıklarını gösteriyor. Ve yine gösteriyor ki birçok başkaları gibi kâhin Thomas Carlyle –faşizmin bir habercisi– da bu propaganda etkenliklerine katılmıştır. Carlyle, Marx'ın sözleri ile, çağdaş tarihin tek büyük olayını, Amerikan İç Savaşı'nı, şu düzeyde yorumlamıştır: Kuzeyli Peter, Güneyli Paul'ün kafasını kırmak istemektedir; çünkü "Kuzeyli Peter işçilerini günlük olarak kiraladığı hâlde, Güneyli Paul onları ömür boyunca kiralamaktadır." Marx burada aktardığı sözleri, Carlyle'in (*MacMillan's Magazine*'in Ağustos 1863 sayısında çıkan) *Ilias Americana in Nuce* adlı yazısından aktarmaktadır. Ve Marx şu sonuca varıyor: "Böylece, Tory'lerin şehirde yaşayan işçilere sempati duydukları yolundaki balon, –Tory'ler hiçbir zaman tarım işçisine sempati duymamışlardır– patlamış oluyor. Ve bu balon içinde bulunduğumuz şey, 'kölelik'tir."

Bu satırları aktarmamın nedenlerinden biri, Marx'ın kölelik ile 'ücret-köleliği' arasında pek fark olmadığı inancına kesinlikle katılmadığını ısrarla belirtmektedir. Hiç kimse, köleliğin yasaklanmasının (bunun sonucu olarak da 'ücret-köleliği'nin kurulmasının) baskı altında yaşayan insanların kurtarılmasında pek önemli ve gerekli bir adım olduğunu, Marx kadar ısrarla belirtmemiştir. Bundan dolayı 'ücret-köleliği' terimi tehlikeli ve yanıltıcı bir terimdir; çünkü âdi Marksçılar bunu Marx'ın Carlyle'in fikirlerine katıldığının bir belirtisi olarak yorumlarlar.

16. *(114c)* Marx, bir malın "değeri"ni onun üretilmesi için gerekli ortalama iş saatleri olarak tanımlıyor. Bu tanım, onun "özcülüğü"nün iyi bir örneğidir. (Karş. bu bölümün 8. notu). Çünkü o, 'değer'i bir malın 'fiyatı' görünümünde ortaya çıkan temel gerçekliğe varmak için ortaya atmaktadır. Fiyat anlaşılması güç bir görünümdür. "Bir malın değeri olmadan da fiyatı olabilir," diyor Marx. (*Kapital*, 79); aynı zamanda Cole'un *Kapital*'in önsözünde, özellikle s. xxvii ve ilerisinde öne sürdüğü yetkin düşüncelere de bakınız. Marx'ın değer kuramının kabataslak bir anlatımı 20. bölümde bulunabilir. (Karş. o bölümün 9-27. notlan ve metin).

17. *(114c)* 'Ücret-köleleri' sorunu, için bu bölümün 15. notunun sonunu karşılaştırınız; aynı zamanda karş. *Kapital*, 155 (özellikle 11. dipnotu). Marx'ın burada sonuçları taslak olarak verilen, incelemesi için bkz. özellikle *Kapital*, 153 vd., aynı zamanda s. 153'ün 1. dipnotu; karş. aynı zamanda aşağıdaki bölüm 20.

Benim, Marx'ın incelemesi konusunda söylediklerimi Engels'in *Kapital*'i özetlerken *Anti-Dühring* adlı eserinde söylediklerine başvurarak desteklemek mümkündür. Engels şöyle diyor (*H.o.M.*, 289, = *GA*, özel

sayı, 160-167): "Başka bir deyişle, her türlü hırsızlık, hile ve zorlama imkânlarını bir kenara bıraksak bile; her türlü özel mülkiyetin başlangıçta sahibinin kendi çabası sonucu üretilmiş olduğunu ve ondan sonraki bütün gelişmeler sırasında ancak gerçek değerlerin alış-verişinin yapıldığını kabul etsek bile; o zaman bile üretim ve alış-verişin gittikçe artması bugünkü kapitalist düzenin ortaya çıkmasına yol açardı; üretim araçlarının olduğu kadar tüketim mallarının da sayıca küçük bir sınıfın elinde birikmesine, çok büyük çoğunluğu meydana getiren nüfusun öbür bölümünün sefil hâle gelmesine yol açmasıyla, büyük ekonomik gelişme ve çökme devreleri ile, kısacası bugünkü üretim düzenimizin tüm anarşisi ile kapitalist düzenin, ortaya çıkmasına yol açardı. Bu sürecin tümü ekonomik nedenlere başvurularak açıklanır; herhangi bir yerde hırsızlığın, şiddete başvurulmuş veya siyasal bir araya girmenin gerçekleşmiş olduğunun varsayılması büsbütün gereksizdir."

Belki bu satırlar bir gün âdi Marksçılığın çöküntü devrelerini 'büyük iş çevrelerinin' komploları ile açıklamadığına ikna edebilir. Marx kendisi (*Das Kapital*'de, II, 406 vd., italikler benim) şöyle diyor: "Kapitalist üretim *iyi ya da kötü niyetlerden bağımsız olarak* işçilere, o da ancak bir çöküntünün öncüsü olarak, geçici ve göreli bir refah sağlanmasına imkân veren koşulların ortaya çıkmasına yol açar."

18. *(114c)* "Mal mülk sahibi olmak hırsızlıktır" diyen öğreti için karş. aynı zamanda Marx'ın, *Kapital*, 601, dipnotu I'de, John Watts hakkındaki sözleri.

19. *(115a)* "Salt biçimsel" demokrasi ya da özgürlük ile "gerçek" demokrasi ya da özgürlük arasında yapılan Hegelci nitelik tek ayrım için karş. 12. bölümün 62. notu. Hegel, İngiliz anayasasının, "hakiki" özgürlüğü "gerçekleştiren" Prusya devletininkine karşılık, salt "biçimsel" olan özgürlük anlayışına hücum etmekten hoşlanırdı. Bu paragrafın sonundaki aktarma için Bölüm 17'nin 5. notuna gönderen metinde aktarılan satırları karşılaştırınız. Aynı zamanda 12. bölümün 41. notuna ve 24. bölümün 7. notuna gönderen metne de bakınız.

20. *(115b)* "Özgürlük paradoksu" ve özgürlüğün devlet tarafından korunmasının gerekliliği için karş. 6. bölümün 42. notuna gönderen metinden önceki dört paragrafı ve özellikle 7 bölümün 4 ve 6. notlan ve metni; bkz. aynı zamanda 12. bölümün metni ve 41. notu ve 24. bölümün 7 notu.

21. *(116a)* Bu çözümlemeye karşılık, denebilir ki, üretici, özellikle iş piyasasında alıcı olarak, düzenleyiciler arasında tam bir rekabet olduğunu varsayarsak –ve bundan başka söz konusu piyasaya baskı yapacak bir yerdeki endüstri ordusunun da mevcut olmadığını varsayarsak– o zaman ekonomik açıdan zayıf olanların, yani işçilerin, ekonomik açıdan güçlü olanlar, yani düzenleyiciler tarafından sömürülmesinden söz edilemez. Ama iş piyasasındaki alıcılar arasında rekabet olduğu görüşü gerçekçi bir görüş müdür? Örneğin, birçok yerel iş piyasalarında ancak bir tane önemli alıcı olduğu doğru değil midir? Sonra o tam rekabetin kendiliğinden işsizlik sorununu çözeceğini de varsayamayız; hiç değilse emek gücünün kolayca bir yerden bir yere taşınabilir olmamasından dolayı.

22. *(116b)* Devletin ekonomik açıdan araya girmesi sorunu ve bugünkü ekonomik düzenimizin *araya girmecilik* [müdahale] olarak nitelenmesi hakkında bundan sondaki üç bölüme, özellikle 18. bölümün 9. notuna ve metnine bakınız. Burada *araya girmecilik* sözünü Bölüm 6'nın 24-44. notlarına gönderen metinde adına *siyasal korumacılık* dediğim şeyin ekonomik tümleyicisi olarak kullanıldığına işaret edebilirim. ('Korumacılık' teriminin niçin 'araya girmecilik' terimi yerine kullanılamayacağı açıktır). Bkz. özellikle 18. bölümün 9. notu, 20. bölümün 25-26. notlan ve metni.

23. *(116c)* Bu satırları 13. bölümün 14. notuna gönderen bölümde daha etraflı olarak aktarılmışlardır; uygulamacı etkenlik ile tarihsici belirimcilik arasındaki tutarsızlık için o nota ve 22. bölümün 5. notuna gönderen metnine ve sonrasına balanız.

24. *(117c)* Karş. Bölüm 7'nin II. altbölümü.

25. *(118c)* Bkz. Bertrand Russell, *Power*, (1938); karş. özellikle s. 123 ve ötesi; Walter Lippmarm, *The Good Society*, (1937); karş. özellikle s. 188 ve ilerisi.

26. *(118c)* B. Russell, *Power*, s. 128 ve ötesi.

27. *(119c)* Demokrasiyi korumak üzere hazırlanmış yasalar, hâlen oldukça yetersizdirler. Daha pek çok şey yapılabilir ve yapılmalıdır da. Örneğin, basın özgürlüğü ancak kamuoyuna doğru haber verilmesi amaçlandığından istenmektedir; ama bu açıdan bakıldığında, kendisi bu amacın gerçekleşmesi için yeterli bir kurumsal, güvence olmaktan çok uzaktır. Bugün iyi gazetelerin çoğu kez kendi çabaları sonunda yaptıkları şey, yani kamuoyuna önemli haberlerin hepsinin iletilmesi, ya dikkatle dile getirilmiş yasalar ya da kamuoyunun desteklediği bir ahlâk yasası sayesinde, basının görevi hâline getirilebilir. Örneğin, Vinovyef mektubunun yol açtığı türden olaylar belki hileli yollarla kazanılan seçimlerin iptal edilmesini ve yaydıkları haberlerin doğruluğunu ellerinden geldiğince iyi denetlemek görevlerini ihmâl eden yazı işleri müdürlerini yayınlarının yol açacağı zararı tazmin etmekle cezalandıran, yani örneğin bu durumda yeni seçimlerin masrafını ödetmeye zorlayan yasalar önlenebilir. Burada ayrıntılara giremeyeceğim,

ama kuvvetle inanıyorum ki, seçimlerin geniş çapta duygulara değil de, akla dayanan kampanyalarla kazanılmasına engel olan teknik güçlükler varsa, böyle güçlükler, kolayca ortadan kaldırılabilir. Örneğin, niçin seçim sırasında dağıtılan kitapçıkların boy, cins, vb., özelliklerinin standartlaştırılıp afişlerin yasaklanmasının mümkün olamayacağını anlamıyorum. (Bu tedbirler özgürlüğü sınırlamaz; nasıl ki mahkeme önünde davasını güdenlerin davranışlarının sınırlanması adâleti sınırlamayıp onu korursa bu tedbirler de demokrasiyi korurlar). Bugünkü propaganda yöntemleri, kamuoyu için olduğu kadar aday için de yüzkarasıdır. Sabun satmak için pekâlâ uygun olabilecek propaganda yöntemleri böylesine ciddî işlerde de kullanılmamalıdır.

28. *(121c)* Karş. İngiltere'de 1947'de yayınlanan 'Control of Engagement Order' (Sözleşmelerin Denetlenmesi Emirnamesi). Bu emirnamenin hemen hiç kullanılmamış (ve herhalde suiistimâl edilmemiş) olması gerçeği de gösteriyor ki, en tehlikeli yasama örnekleri bile kaçınılmaz bir gereksinme olmadan gerçekleştirilmektedir –besbelli iki yasama biçimi, yani genel davranış kuralları ortaya koyan yasamalarla hükümetlere seçim hakkı veren yasamalar arasındaki temel farklar yeterince anlaşılmadığı için.

29. *(121c)* Bu ayrım ve 'hukuksal çerçeve' teriminin kullanılması için bkz. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom.* (ben aktardığım satırları 1. İngilizce basımından alıyorum; Londra, 1944). Bkz. örneğin Hayek'in "içinde yaratıcı etkenliklerin kişisel kararlarla yönlendirildiği kalıcı bir yasalar çerçevesinin meydana getirilmesi ile ekonomik etkenliklerin merkezî bir otorite tarafından yürütülmesi arasındaki farktan söz ettiği s. 54. Hayek, *hukuksal çerçevenin öndeyiye elverişli olması* niteliği üzerinde ısrar etmektedir; bkz. örneğin s. 56.

30. *(123c)* St. Petersburg'ta çıkan *European Messenger* dergisinde yayınlanan bu eleştiriyi Marx, *Kapital*'in 2. basımının önsözünde aktarmaktadır (bkz. *Kapital*, 781).

Marx'a hakkını vermek için, kurduğu sistemi her zaman çok ciddîye almadığını ve temel şemasından biraz ayrılmaya her zaman hazır olmuş olduğunu itiraf etmek gerekir; o, sistemini bir dogmalar dizisi olarak değil, bir görüş açısı olarak kabul ediyordu (ve bu gözle bakıldığında da pek önemli bir görüş açışıydı, gerçekten).

Buna göre *Kapital*'in ard arda gelen iki sayfasında –bkz. s. 832 ve ilerisi– alışılmış Marksçı kuramın hukuk düzeninin ikinci derecedeki önemini (ya da bir giysi, bir 'görünüm' olma niteliğini) ısrarla belirten bir ifadeye ve devletin siyasal gücüne pek önemli bir rol veren ve onu açıkça sonuna kadar gelişmiş bir *ekonomik güç* düzeyine çıkaran bir ifadeye rastlıyoruz. "Yazar, devrimlerin yasalar uyarınca yapılmadığını hatırlasaydı iyi ederdi" diyen bu ifadelerin ilki, endüstri devrimine ve bunun hangi yönetmelikler uyarınca yapıldığını soran bir yazara değinmektedir. İkinci ifade, sermaye birikmesinin yolları üzerine söylenmiş (Marksçı görüş açısına göre hiç de Ortodoks olmayan) sözlerdir; bütün bu yöntemler, demektedir Marx, "bir toplumun merkezîleşmiş gücü olan devlet gücünden yararlanmaktadırlar. Kudret, yeni bir topluma gebe olan her eski topluma ebelik eder. *O, kendisi de ekonomik bir güçtür.*" İtaliklerle yazdığım son cümle dışında bu satırların Ortodoks oldukları açıktır. Ne var ki, son cümle bu Ortodoksluğu aşmaktadır.

Engels ise daha bile dogmacıydı. Özellikle, *Anti-Dühring*'in (*H.o.M*, 277) bir bölümü ilgi çekicidir. Burada şöyle diyor: "Ekonomik gelişmelere karşılık siyasal gücün tarihte oynadığı rol artık ortadadır." Ve şu karara varıyor: "Siyasal güç ekonomik gelişmelere aykırı bir yol izlediği zaman kural olarak, ve pek az ayrıca ile yenik düşer; pek seyrek ayrıcalar ise, barbar fatihlerin kullanmasını bilmedikleri üretim güçlerini mahvetmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır." (Buna rağmen karş. 15. bölümün 13-14. notları ve metni).

Birçok Marksçıların dogmacılıkları ve otoritecilikleri gerçekten hayret verici bir olaydır. Bu olsa olsa onların Marksçılığı, akıldışı bir turumla, sanki bir metafizik sistemmiş gibi kullandıklarını gösterir. Bu tutum köktencilerde olduğu kadar, ılımlılarda da görülür. Burns, örneğin, "yanlışlamalarının her zaman Marx'ın kuramlarını yanlış aksettirdiklerini" öne süren şaşılacak kadar safiyâne bir iddia ortaya atmaktadır; –*H.o.M.*, 374– ki, bu da herhalde Marx'ın kuramlarının yanlışlanamaz oldukları, yani bilimsel olmadıkları anlamına gelir; çünkü her bilimsel kuram yanlışlanabilir niteliktedir ve aşılabilir. Diğer taraftan L. Laurat, *Marxism and Democracy* adlı kitabının 226. sayfasında şöyle diyor: "İçinde yaşadığımız dünyaya bakarken, Karl Marx'ın kehanetlerin asıl olan bölümlerinin nasıl âdeta matematik bir kesinlikle gerçekleşmekte olduğunu görmek bizi hayrete düşürür."

Marx'ın kendisinin bu konuda farklı düşünmüş olduğu anlaşılıyor. Bu konuda yanılıyor olabilirim, ama (*Kapital*'in ilk basımının önsözünün sonunda; bkz. 865) söylediği şu sözlerin içten olduğuna inanıyorum: "Bilimsel eleştirinin başımın üstünde yeri var, ne kadar sert olursa olsun. Ne var ki, sözde kamuoyunun önyargıları karşısında 'it ürür, kervan yürür' ilkesine bağlı kalmaya kararlıyım."

BÖLÜM 18'İN NOTLARI

1. *(124c)* Marx'ın özcülüğü, ve kuramında üretim araçlarının özlerin yerini tuttukları olgusu için bkz. özellikle 15. bölümün 13. notu. Aynı zamanda 17 bölümün 6. notuna, 20. bölümün 20-24. notlarına ve metnine de bakınız.

2. *(124c)* Karş. *Kapital*, 864, = *H.o.M.*, 374 ve Bölüm 13'ün 14 ve 16. notları.

3. *(124c) Kapital*'in yanal amacı dediğim dalkavukluk aleyhtarı amacının içinde oldukça akademik bir amaç, yani *siyasal ekonominin bilimsel durumu açısından eleştirmesi* amacı da yer almaktadır. Marx'ın gerek *Kapital*'in yolunu hazırlamış olan yapıtında, yani *A Contribution to the Critique of Political Economy*'de, gerekse *Kapital*'in, sadık çevirisi *Siyasal Ekonominin Eleştirisi* anlamına gelen bir başlığında ele aldığı görev bu sonuncu görevdir. Çünkü bu adların her ikisi de kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* adlı kitabına kinayedirler. Ve bu adın da kendi payına 'salt ya da metafiziksel felsefesin bilimsel durumu açısından eleştirisi' anlamına gelmesinin tasarlandığı anlaşılıyor. (Kant'ın yapıtının, çok 'sadık' bir çeviriyle, *İleride Haklı Olarak Bilimsellik İddiasında Bulunabilecek Her Türlü Metafiziğe Giriş* anlamına gelen alt başlığı da bunun böyle olduğunu açıkça göstermektedir). Kant'ın kitabına kinaye bir ad seçmekle, Marx'ın şöyle demek istediği anlaşılıyor: "Tıpkı Kant'ın metafiziğin iddialarını eleştirip onun bir *bilim olmadığını, geniş çapta dalkavukluk* olduğunu göstermesi gibi ben de burada burjuva ekonomisinin iddialarını eleştiriyorum." Marksçı çevrelerde Kant'ın *Eleştirisi*'nin asıl önemli tarafının, dalkavukça bir tanrıbilime cephe almış sayılması olduğunu gösteren bir belge, Marx'ın dostu H. Heine'nin *Religion and Philosophy in Germany* adlı kitabında onu böyle ele almış olmasıdır (karş. 15. bölümün 15 ve 16. notları). Engels'in denetimine rağmen *Kapital*'i ilk kez İngilizceye çevirenlerin alt başlığını *Kapitalist Üretimin Bir Eleştirisi* olarak çevirdiklerine ye böylece metinde Marx'ın asıl amacı olarak betimlediğim şeyin yerine, ikinci amacını belirtmeyi tercih ettiklerine işaret etmek ilginç olacaktır.

Marx, *Kapital*'de, 343, not l'de Burke'ün sözlerini alıntılamaktadır. Aktarılan sözler Burke'ün *Thoughts and Details on Scarcity* (1800) adlı kitabının s. 31 ve İlerisinden alınmıştır.

4. *(126c)* Bölüm 16'nın I. alt bölümünün sonlarına doğru sınıf bilinci hakkında söylediklerimi de karşılaştırınız.

Sanırım sınıf-birliğinin ortak sınıf düşmanına karşı verilen savaş kazanıldıktan sonra da devam edeceği, sınıf bilincinin biriktirilip saklanabilecek bir şey olduğu, onu meydana getiren güçlerin ortadan kalkmasından sonra da varlığını sürdüreceği varsayımı, Marx'ın varsayımlarıyla, özellikle de diyalektiği ile uyuşmaz. Ne var ki, bu duygunun zorunlu olarak bu güçlerin ortadan kalkmasından sonra da devam etmesi gerektiği ek varsayımı, Marx'ın bilinci katı toplumsal gerçekliklerin aynası ya da ürünü sayan kuramıyla düpedüz çelişir. Ama, Marx ile birlikte tarihin diyalektiğinin sonucunun sosyalizm olması gerektiğini öne süren herkes bu ilâve varsayımı yapmak zorundadır.

Communist Manifesto (*H.o.M.*, 46 vd., = *GA*, seri I, cilt vi, 46)'dan alınan şu satırlar bu bağlamda özellikle ilginçtir; burada işçilerin sınıf bilincinin yalnızca 'koşulların zorlaması'nın, yani sınıf durumunun baskısının bir sonucu olduğu açıkça ifade edilmektedir; ama aynı zamanda metinde eleştirilmiş olan öğreti, yani sınıfsız toplum kehaneti de burada yer almaktadır. Sözünü ettiğim satırlar şunlar: "Her ne kadar proletarya, durumun zorlaması ile, burjuvalara karşı olan mücadelesi sırasında kendini bir sınıf olarak örgütlemek zorunda kalırsa da; her ne kadar, devrim sayesinde, kendini yönetici sınıf hâline getirir ve böylece eski üretim düzeninin koşullarını zorla ortadan kaldırsa da; bütün bunlara rağmen, bu koşullarla birlikte sınıf düşmanlıklarını ve sınıfların var olmasını sağlayan koşulları da ortadan kaldırır, böylece kendi sınıf üstünlüğünü de sona erdirir. Böylece sınıfları ve sınıflararası düşmanlıkları ile burjuva toplumu yerine teker teker herkesin "özgür gelişmesinin topluca herkesin özgür gelişmesinin güvencesini sağladığı bir topluma varırız." (Aynı zamanda bu bölümün 8. notuna gönderen metne de bakınız).

Bu güzel bir inançtır, ama estetik ve romantik bir inançtır; Marx'ın sözleriyle isteklerimize dayanan bir 'Ütopyacılık'tır, 'bilimsel sosyalizm' değil.

Marx, haklı olarak, 'Ütopyacılık' dediği şeye karşı çıkmıştı. (Karş. Bölüm 9). Ama, kendi de romantik olduğu için, Ütopyacılığın en tehlikeli öğesini, romantik histerisini, estetikçi akıldışıcılığını farketmemişti; bunun yerine, onun (o sırada pek az gelişmiş olduklarının itiraf edilmesi gereken) akılcı plânlama çabalarına karşı çıkmış, bunların karşısına kendi tarihsiciliğini koymuştur. (Karş. bu bölümün 21. notu).

Bütün keskin düşüncesine ve bilimsel olma çabalarına rağmen, Marx yer yer, estetik ve akıldışı duyguların düşüncesine tamamen hâkim olmasının önüne geçememiştir. Şimdi biz buna, duyguların düşünceye hâkim olması, diyoruz. Marx'ı işçilerin sınıf bilinçlerinin ve sınıf dayanışmalarının sınıf durumu değiştikten sonra devam edeceğini varsaymaya götüren etken, isteklerin etkisi altında kalmış olan romantik,

akıldışı ve hatta mistik bir düşünceydi. Buna göre, Marx'ı sosyalizmin zorunlu olarak geleceğini kehanet etmeye götüren etken, isteklerin etkisi altında kalmış bir düşünce, mistik bir kolektifçilik, uygarlığın baskısına karşı gösterilen akıldışı bir tepkidir.

Marksçılığın taraftarlarının pek çoğunca en çok beğenilen taraflarından biri, bu türlü romantikliğidir. Bu, örneğin Hecker'in *Moscow Dialogues* adlı kitabının ithaf namesinde pek dokunaklı bir biçimde dile gelmektedir. Hecker burada, sosyalizmi "sınıf ve ırk ayrımlarının artık mevcut olmadığı ve doğruluğu, iyiliği ve güzelliği herkesin paylaştığı" bir düzen olarak betimler. Kim istemez yeryüzünü cennete çevirmeyi! Ama yine de akla dayanan bir siyasanın ilk ilkelerinden birinin *yeryüzünü cennete çeviremeyeceğimizin kabul edilmesi* olması gerekir. Hiç olmazsa gelecek birkaç yüzyıl içinde bedensiz ruhlar ya da melekler hâline geleceğimiz yok. Marx'ın bir keresinde pek bilgecesine öne sürdüğü gibi, metabolizmamız gereği bu dünyaya bağlıyız; ya da Hıristiyanlığın dediği gibi, hem ruhumuz, hem de bedenimiz var. Bundan dolayı daha alçakgönüllü olmamız gerek. Tıpta olduğu gibi, siyasa alanında da, çok şey vaadedenlerin şarlatan olmaları ihtimâli vardır. Durumu düzeltmeye çalışmalıyız, ama bunun yanında şu çürük insan toplumunu saf ve sürekli bir altın madeni hâline getirecek filozof taşını aramaktan da vazgeçmeliyiz.

Bütün bunların gerisinde şeytanı dünyadan atmak isteği vardır. Platon bunu, şeytanı alt sınıflara sürmek ve alt sınıflar üzerinde egemen olmak yoluyla gerçekleştirebileceğini düşünüyordu. Anarşistler bir kez devlet, siyasal düzen ortadan kaldırıldı mı, her şeyin düzeleceğini düşlüyorlardı. Marx da bunun gibi şeytanı günündeki ekonomik düzeni ortadan kaldırmak yoluyla dünyadan atabileceğini düşünüyordu.

Bu sözler, hatta örneğin bir vergi reformu gerçekleştirmek ya da faiz haddini düşürmek gibi nispeten küçük reformlar sayesinde bile, oldukça önemli ilerlemeler gerçekleştirmenin imkânsız olacağı anlamına gelmeleri niyetiyle söylenmemişlerdir. Yalnızca her ortadan kaldırılan kötülüğün, istenmeyen sağdırimleri arasında, daha az önemli olmakla birlikte bambaşka bir ivedilik düzeyinde bulunan sorunlar ortaya çıkarmalarını da beklememiz gerektiğini ısrarla belirtmek niyetiyle söylenmişlerdir. Buna göre akla yakın bir siyasanın ikinci ilkesi, (Viyanalı ozan ve eleştirmen H. Kraus'un dediği gibi), *Her türlü siyasetin şerler arasından en ehvenini seçmek* olmasıdır. Ve, aksi hâlde rekabet hâlindeki, kötülüklerin gerektiği gibi değerlendirilmesi imkânsız hâle geleceğinden, siyasacılar, tutumlarının getirdiği kötülükleri örtmeye çalışacak yerde, onları ortaya çıkarmak için çaba göstermelidirler.

5. *(126c)* Her ne kadar Marx'ın diyalektiğini ele almak niyetinde değilsem de (bkz. 13. bölümün 4. notu), Marx'ın mantık açısından sakat "usavurmasını, adına 'diyalektik usavurma' denen yöntemle 'güçlendirme'nin mümkün olacağını gösterebilirim. Bu usavurmaya göre, kapitalizmin içindeki karşıt akımları, sosyalizmi (örneğin, totaliter bir devlet-sosyalizmini) bunların bir sentezi olarak görünecek şekilde betimlememiz yeter. Kapitalizmin iki karşıt akımını bu tasarıya uygun olarak şöylece betimlemek mümkündür: *Sav*: Sermayenin birkaç elde toplanmasına yol açan eğilim; endüstrileşme ve endüstrinin bürokratik denetim altına alınması eğilimi; istek ve gereksinmelerin standartlaştırılması yoluyla işçilerin ekonomik ve ruhsal açıdan aynı düzeye getirilmeleri. *Karşısav*; Kütlelerin ıstıraplarının artması; a) sınıf kavgası, ve b) işçilerin endüstri toplumu gibi çalışan sınıfın tek üretici sınıf olduğu, buna göre de tek vazgeçilemez sınıf olduğu, bir toplamda ne kadar önemli olduklarını anlamaları, sonunda sınıf bilinçlerinin artması. (Karş. aynı zamanda 19. bölümün 15. notu ve metin).

İstenilen Marksçı sentezin nasıl ortaya çıkacağını göstermek gerekmez bile, ama karşıt eğilimlerin betimlenmesi sırasında biraz farklı bir yön üzerinde ısrar etmenin epeyce farklı bir 'sentez'in ortaya çıkmasına yol açabileceğini ısrarla belirtmek gerek. Örneğin bu zorunlu sentezi kolayca faşizm ya da 'teknokrasi' veya demokratik bir araya-girmecilik olarak da betimlemek mümkündür.

6. *(127a)* * Bryan Magee bu satırlar hakkında şunları söylüyor; "Djilas'ın Yeni Sınıf adlı kitabı da bu olayı konu almaktadır: Pişman olmamış bir komünist tarafından dile getirilen Komünist Devrimin gerçeklerinin sonuna kadar götürülmüş bir kuramı." *

7. *(127c)* İşçi hareketinin tarihi karşıtlıklarla doludur. Bu tarih, işçilerin kendi sınıflarının ve bunun ötesinde insanlığın, özgürlüğe kavuşması için giriştikleri mücadelede en büyük fedakârlığı yapmaya hazır olmuş olduklarını gösterir. Ama bu tarihin bazı bölümleri de pek alelâde bir bencilliğin ve herkesin zararına olmuş olan bir bölgeciliğin öyküsünü anlatırlar.

Dayanışma ve toplu pazarlık yoluyla üyeleri için büyük çıkarlar sağlayan bir sendikanın bu çıkarları, örneğin toplu sözleşme kontratlarına ancak sendika üyelerinin işe alınacakları koşulunu koyarak, sendikaya katılmaya hazır olmayanlara da sağlamaya hazır olmamasını anlayışla karşılamak gerekir. Ama böylece bir iş alanında tekel kurmuş olan bir sendika, üye kayıtlarına son verir ve böylece, yeni üyeler almak için –bir bekleme listesine kesin riayet gibi– âdil bir yöntem bile kabul etmeksizin dışarıda kalan işçilere kapılarını kaparsa, bu bam başka ve savunulamaz bir durum olur. Bu türlü durumların meydana gelebilmesi de gösteriyor ki, bir insanın işçi olması onun baskı altında olanların dayanışması sorununu

büsbütün unutmasına ve elindeki her türlü ekonomik üstünlüğü kendi çıkarma kullanmasına, yani yoldaşı olan işçileri sömürmesine engel olmamaktadır.

8. *(128b)* Karş. *The Communist Manifesto*, (*H.o.M.*, 47, = *GA*, seri I, cilt vi, s. 546). Bu satırlar, Marx'ın romantikliğinin ele alındığı, bu bölümün 4. notunda daha etraflı olarak ele alınmışlardır.

9. *(128b)* 'Kapitalizm' terimi belli bir tarihsel devrenin adı olarak kullanılmaya elverişli olamayacak kadar bulanık anlamlıdır. İlk başlarda 'kapitalizm' terimi küçük düşürücü bir anlamda kullanılıyordu ve halk arasında hâlâ bu anlamda ('çalışmayan insanların büyük kârlar sağlanmasına elverişli olan sistem' anlamında) kullanılmaktadır. Bunun yanında duygu yükünden arınmış bilimsel bir biçimde de kullanılmıştır; ama çok çeşitli anlamlarda. Marx'a göre, her türlü üretim araçları birikimine 'kapital' denilebileceğinden, 'kapitalizm'in hatta bir anlamda 'endüstricilik'le bile eş anlamlı olduğu öne sürülebilir. Bu anlamda bütün kapitalin devlet mülkiyetinde olduğu bir komünist toplumu 'devlet-kapitalizmi' olarak betimlemek pekâlâ doğru olur. Bu nedenle Marx'ın incelediği ve 'kapitalizm' adı verilen devreye 'dizginlenmemiş kapitalizm', kendi devremize de 'araya girmecilik devresi' demeyi öneriyorum. Gerçekten de 'araya girmecilik' terimi, çağımızın üç ana toplumsal mühendislik tipini de anlatacak biçimde kullanılabilir: Rusya'nın kolektif araya girmeciliğini; İsveç'in ve küçük demokrasilerin demokratik araya girmeciliğini ve Amerika'daki New Deal, hatta güdümlü ekonomilerin faşistçe yöntemlerini bile. Marx'ın 'kapitalizm' dediği şey, yani dizginlenmemiş kapitalizm, Yirminci Yüzyılda büsbütün 'kuruyup gitmiştir.'

10. *(128c)* İsveç deneyimini başlatan parti, İsveç 'sosyal demokratları' bir zamanlar Marksçı bir partiydi; ama yönetim yükümlülüklerini üzerine alıp büyük bir reform programına kalkışmaya karar verdikten kısa bir süre sonra Marksçılığından vazgeçti. İsveç deneyiminin Marksçılıktan ayrıldığı önemli noktalardan biri, Marksçılığın dogmacı bir biçimde üretim üzerinde ısrar etmesine karşılık, tüketiciye ve tüketici kooperatiflerine önem vermesidir. İsveçlilerin teknolojik ekonomi kuramlarında Marksçıların 'burjuva ekonomisi' diyecekleri şeyin kuvvetli etkisi olmasına karşılık, Ortodoks Marksçı değer kuramının hiçbir yeri yoktur.

11. *(129b)* Bu program için bkz. *H.o.M.*, 46, (= *GA*, seri I, cilt vi, 545). Birinci konu için 19. bölümün 16. notuna gönderen metne bakınız.

İşaret edilebilir ki, Marx, *Address to the Communist League* (1850) adlı yazısında öne sürdüğü en köktenci iddialardan birinde bile, artan oranlı bir vergileme sistemini pek devrimci bir tedbir sayıyordu. 'Sürekli devrim!' diyen bir savaş narası ile sona eren bu nutkun devrimci taktikleri son kez ele alan bölümünde Marx şöyle diyor: "Demokratlar gelirler için orantılı bir vergileme önerirlerse işçilerin artan orantılı bir vergileme talep etmeleri gerekir. Ve eğer demokratlar kendileri ağır ağır artan bir artan orantılı vergileme önerirlerse, işçiler çok çabuk, artan orantılı bir vergileme talep etmelidirler; o kadar çabuk ki, bu kapital'in kısa zamanda ortadan kalkmasına yol açsın." (Karş. *H.o.M.*, 70, özellikle de 20. bölümün 41. notu).

12. *(130c)* Bölük pörçük toplumsal mühendislik hakkındaki düşüncelerim için karş. özellikle Bölüm 9. Ekonomik sorunlarda siyasal araya girmecilik ve *araya girmecilik* teriminin daha kesin bir açıklaması için bu bölümün 9. notuna ve metne bakınız.

13. *(130c)* Marx'a yöneltilen bu eleştiriyi pek önemli sayıyorum. *Poverty of Historicism* adlı kitabımın 17-18. bölümlerinde bu konuya değinilmektedir; metinde de söylediğim gibi, *tarihsici bir ahlâk kuramı* öne sürmekle bu eleştiriden kurtulmak mümkündür. Ama bana öyle geliyor ki, ancak böyle bir kuramın (karş. Bölüm 22, özellikle not 5 vd. ve metin) kabul edilmesi sayesinde Marksçılık *'siyasal mucizelere inanmayı öğrettiği'* suçlamasından kurtulabilir. (Bu terim, Julius Kraf tarafından kullanılmıştır). Aynı zamanda bu bölümün 4 ve 21. notlarına da bakınız.

14. *(131a)* Taviz verme sorunu hakkında 9. bölümün 3. notunun ilişik olduğu paragrafta söylenen sözleri karşılaştırınız. Metinde geçen, "Çünkü onlar toplumun tümünü düşünerek plân yapmazlar" sözlerinin haklı çıkarılması konusunda 9; bölüme ve özellikle *Poverty of Historicism* adlı kitabımın II. bölümüne (özellikle bütüncüllüğün eleştirilmesi hakkındaki sözlerime) bakınız.

15. *(131a)* F. A. von Hayek (karş. örneğin 1939'da Chicago'da yayınlanan *Freedom and the Economic System* adlı kitabı) merkezîleştirilmiş bir plânlı ekonomi'nin bireysel özgürlüğü ciddî şekilde tehdit edeceği düşüncesini ısrarla belirtiyor. Ama aynı zamanda *özgürlük için plân yapmanın* gerekliliğini de ısrarla belirtiyor. (Mannheim da, 1941'de yayınlanan *Man and Society in an Age of Reconstruction* adlı kitabında, 'özgürlük için plân yapılmasını' savunuyordu. Ama onun 'plânlama' konusundaki görüşü kesinlikle *kolektif ve bütüncül* olduğu için, ben onun düşündüğü plânlamanın özgürlüğe değil, tiranlığa yol açması gerektiğine inanıyorum; gerçekten de Mannheim'ın 'özgürlüğü' Hegel'inkinden türemiştir. Karş. Bölüm 23'ün sonu ve geçen notun sonunda sözü edilen yazım.

16. *(131c)* Marksçılığın tarih kuramı ile Rusya'nın tarihsel gerçekliği arasındaki bu çelişme; Bölüm 15'in metninde ve 13-14. notlarında ele alınmaktadır.

17. *(131c)* Marksçı kuramla tarihsel gerçeklik arasında başka bir çelişme daha vardır; geçen notta sözü edilmiş olanın aksine bu ikinci gelişme birçok tartışmaların ve sorunu araya yardımcı varsayımlar koyarak çözmeye çalışan düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu düşüncelerin en önemlisi, sömürgecilik ve kolonilerin sömürülmesi kuramıdır. Bu kuram, proleterlerin de, kapitalistlerle birlikte, kendilerinin değil de, sömürge yerlilerinin ektiklerini biçtikleri ülkelerde devrimci gelişmelerin geri kaldığını öne sürmektedir. Örneğin, sömürgeci olmayan küçük demokrasilerdeki gelişmelerin kesinlikle yanlışladıkları bu kuram, 20. bölümde (37-40. notlara gönderen metinde) daha etraflı olarak ele alınacaktır.

Birçok sosyal demokrat, Rus devrimini, bu devrimin daha gelişmiş ülkelerdeki 'endüstri devrimine' paralel bir ekonomik gelişme ile ilgili olduğunda ısrar ederek, Marx'ın tasarısına uygun *gecikmiş bir burjava devrimi* olarak yorumladılar. Ne var ki, bu yorum, tabiî, tarihin Marksçı kurama uyması gerektiğini önceden varsaymayı gerektirir. Gerçekten Rus devriminin gecikmiş bir burjuva devrimi mi, yoksa vaktinden önce meydana gelmiş bir 'sosyalist devrimi' mi olduğu gibi özcü bir sorun, salt sözel niteliktedir; eğer bu sorun Marksçılığın yapısında güçlüklerin ortaya çıkmasına yol açıyorsa, bu durum ancak Marksçılığın kurucularının önceden kestiremedikleri olayları betimlemede sözel güçlüklerle karşılaştığını gösterir.

18. *(132a)* Yöneticiler ardıllarının görevlerine, insanları özgürlüğe kavuşturmak görevlerine şevkle bağlanmalarını sağlamayı başarmışlardı. Ama siyasalarının önünde sonunda çökmesinden ve hareketin başarısızlığa uğramasından da yöneticiler sorumluydular. Bu başarısızlığın nedeni de, geniş çapta, düşünsel sorumsuzluktu; Yöneticiler işçileri Marksçılığın bir bilim olduğuna ve hareketin düşünsel yönünün en iyi ellerde olduğuna inandırmışlardı. Ama hiçbir zaman Marksçılığa karşı bilimsel, yani eleştirici bir tavır takınmadılar. Onu uygulayabildikleri (ki bundan kolay ne vardır?) tarihî makale ve söylevlerinde yorumlayabildikleri sürece, düşünsel yönden doyuma varıyorlardı. (Karş. aynı zamanda bu bölümün 13 ve 22. notlarını).

19. *(132a)* Avrupa'da faşizmin ortaya çıkmasından yıllarca önce sosyal demokratik yöneticiler arasında çok belirgin bir yenilginlik havası hâkimdi. Faşizmin toplum gelişmesinin kaçınılmaz evrelerinden biri olduğuna inanmaya başlamışlardı. Yani, Marksçı tasarıya göre bazı tavizler vermeye başladılar, ama hiç bir zaman tarihsici ele alış biçiminin doğruluğundan kuşkulanmadılar; "Faşizm uygarlığın gelişmesinde kaçınılmaz bir evre midir?" sorusunun büsbütün yanıltıcı bir soru olabileceğini hiçbir zaman akıllarına getirmediler.

20. *(132a)* Tarihte pek az gelişme Marksçılığın Orta Avrupa'daki gelişmesine benzer. Bu, dinsiz olduğunu öne sürmesine rağmen, gerçekten dinsel nitelikte olan bir hareketti. (Belki bu Marksçılığı ciddîye almayan bazı düşünürleri etkileyebilir). Tabî birçok yönlerden kavimci ve kolektifçi bir hareketti aynı zamanda. Ama işçilerine kendilerini yüce görevlerine, kendilerini kurtarma, çıkarlarının ve eğlencelerinin düzeyini yükseltme, alkol yerine dağcılık, hafif müzik yerine gerçek müzik, macera kitapları yerine ciddî kitaplar koyma görevlerine hazırlamalarına fırsat veriyordu. Yaygın inanç, "Çalışan sınıfların kurtuluşunun ancak bizzat işçiler tarafından gerçekleştirilebileceği" yolundaydı. (Bu hareketin bazı gözlemciler üzerinde yaptığı derin etki için bkz. örneğin G. E. R. Gedye'nin *Fallen Bastions* adlı, 1939'da basılan kitabı).

21. *(132a)* Aktarılan satırlar, Marx'ın *Kapital*'inin ikinci basımının önsözüne yazdığı Giriş'ten alınmışlardır. (Karş. *Kapital*, 870; karş. bunun yanında 13. bölümün 6. notu). Bu, Marx'ın yapıtları üzerine söz söylemiş olan insanlar açısından ne kadar bahtlı olmuş olduğunu gösterir. (Karş. aynı zamanda 17 bölümün 26. notu ve metni). Marx'ın ütopyacılık düşmanlığını ve tarihçiliğini dile getirdiği başka bir ilginç bölüme *Fransa'da İç Savaş* adlı kitapta rastlanabilir. (Bkz. *H.o.M.*, 150, K. Marx, *Der Buergerkrieg in Frankreich*, A. Willaschek, Hamburg, 1920, 65-66). Burada Marx, 1871 Paris *Komünü* hakkında onaylayıcı bir eda ile şöyle diyor: "İşçi sınıfı Komün'den mucizeler beklemiyordu. Onların elinde, halka kendi iradesi ile kabul ettirilecek hazır Ütopyalar yoktur. Onlar bilmektedirler ki, kendi kurtuluşlarını, bununla birlikte de bugünkü toplumumuzun karşı konulmaz bir eğilimle kendilerine yöneldiği değerleri... gerçekleştirmek için uzun didinmelerden, hem insanları hem de koşulları değiştiren bir dizi tarihsel süreçten geçmeleri gerekmektedir. Onların hâlen çökmekte olan eski burjuva toplumunun gebe olduğu yeni toplumun öğelerini ortaya çıkarmaktan başka gerçekleştirecek bir idealleri yoktur." Marx'ın pek az yazısı onun tarihsici plansızlığını bu kadar çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. "Uzun didinmelerden geçmeleri... gerekmektedir" diyor Marx. Ama gerçekleştirecek bir plânları yoksa, Marx'ın kendi deyişiyle, "gerçekleştirecek bir idealleri yok" ise, niçin didineceklerdir? "Onlar mucize beklemiyorlardı" diyor Marx; ne var ki tarihsel didinmenin karşı konulmaz bir biçimde 'daha yüksek' toplum hayatı biçimlerine yöneldiğini ileri sürerken, bizzat kendisi de mucize bekliyordu. (Karş. bu bölümün 4 ve 13. notları). Marx toplum mühendisliğine

kalkışmamakta bir dereceye kadar haklıydı. Hiç kuşkusuz gününün eylem açısından en önemli sorunu, işçilerin örgütlenmesiydi. Eğer "zaman henüz elverişli değildi" gibi kuşkulu bir mazeret herhangi bir durumda kabul edilebilir olursa, Marx'ın akılcı kurumsal toplum mühendisliği sorunlarına el atmaması durumunda kabul edilmesi gerekir. (Bellamy'e kadar gelen ve onunkileri de içine alan Ütopyacı önerilerin çocukça safiyaneliği de bu yargıyı haklı çıkarmaktadır). Ne var ki, bu yerinde siyasal sezgiyi toplum teknolojisine karşı yönelttiği kuramsal eleştirilerle desteklemesi bahtsız bir düşkü olmuştur. Bu, onun dogmacı ardıllarına durumun değiştiği ve teknolojinin siyasa açısından hatta işçileri örgütlemekten bile daha çok önem kazandığı bir devrede bile aynı yolda yürümeleri için bir mazeret yerine geçti.

22. *(132c)* Marksçı yöneticiler, olayları tarihin diyalektik gelişmesinin iniş çıkışları olarak yorumladılar. Böylece eylemci siyasal yönetici görevi yapacak yerde, tarihin tepelerinde (ve vadilerinde) yol gösterici görevi yaptılar. Ozan K. Kraus, tarihin feci olaylarına karşı koyacak yerde, onları yorumlamakla yetinen bu kuşkulu sanatı şiddette suçlamıştır. (Bu bölümün 4. notunda bu suçlama aktarılmıştır).

BÖLÜM 19'UN NOTLARI

1. *(133c)* Karş, *Kapital*, 846, = *H.o.M.*, 403.

2. *(133e)* Aktarılan satırlar Marx-Engels'in *The Communist Manifesto* adlı yapıtlarından alınmıştır. (Karş. H. o. M., 31, = GA, seri, cilt vi, 533).

3. *(134b)* Korş. *Kapital*, 547, = *H. o. M.*, 560. (Burada Lenin'in sözleri olarak aktarılmaktadır.

Burada (benim metinde 'kapitalin birkaç elde toplanması' olarak çevirdiğim) 'kapitalin yoğunlaşması' terimi üzerine birkaç söz söylenebilir.

Kapital'in üçüncü basımında Marx şu ayrımları yapıyordu: (karş. *Kapital*, 689 ve ötesi) (a) Kapitalin birikmesinden ancak sermaye mallarının (b) *Kapitalin yoğunlaşmasından* ise, türlü kapitalistlerin ellerindeki sermayenin olağan yollardan artmasını, genel olarak birikime götüren eğilimin sonucu olarak artmasını ve onların gittikçe daha çok işçiye hâkim olmalarına yol açan artmayı, anlamaktadır; (karş. *Kapital*, 689-690) (c) *Merkezileşmeden* de sermayenin bazı kapitalistlerin ötekileri iflâsa sürüklemesi yolu ile odaklaşmasını kastediyor. ("Bir kapitalist birçok meslektaşlarını iflâsa sürükler." (Karş. *Kapital*, 691).

Kapital'in ikinci basımında Marx henüz yoğunlaşma ile merkezîleş-me arasında bir ayrım yapmamıştı; 'yoğunlaşma' terimini gerek (b), gerekse (c) anlamında kullanıyordu. Aradaki farkı göstermek üzere üçüncü basımda şu sözlere rastlıyoruz: "Burada birikme ve yoğunlaşmadan farklı olarak, gerçek bir merkezîleşme olayı ile karşılaşıyoruz." (*Kapital*, 691). İkinci basımda ise, aynı yerde şu cümleye rastlıyoruz: "Burada birikmeden farklı olarak, gerçek bir yoğunlaşma ile karşılaşırız." Ne var ki, bu düzeltme kitabın her yerinde değil, ancak birkaç yerinde (özellikle s. 690-593 ve 846) yapılmıştır. Bu nota götüren metinde, sözler ikinci basımda olduğu gibi bırakılmıştır. Bu bölümün 15. notuna gönderen metinde ise Marx 'yoğunlaşma' sözünün yerine 'merkezîleşme' sözünü koymaktadır.

4. *(134b)* Karş. Marx'ın *Onsekizinci Brumaire*'i, (*H.o.M.*, 123; italikler benim. = Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Verlag für Literatür und Politik, Wien-Berlin, 1927, s. 28-29): "Burjuva Cumhuriyeti muzaffer oldu. Zenginler aristokrasisi, endüstri burjuvazisi, *orta sınıf*, küçük burjuvalar, ordu, Seyyar Muhafızlar olarak örgütlenmiş olan *ayak takımı proleterleri*, aydınlar, din adamları ve köylü nüfus hep onları destekliyordu. Paris proleterlerini ise kendilerinden başka hiç kimse desteklemiyordu."

Marx'ın "köylü üreticiler" hakkındaki inanılmayacak kadar safiyane sözleri için, ayrıca karş. 20. bölümün 43 notu.

5. *(134b)* Karş. 18. bölümün 11. notuna gönderen metin.

6. *(134c)* Bu bölümün 4. notunda aktarılan sözleri, özellikle orta sınıftan ve 'aydınlar'dan söz eden bölümü karşılaştırınız.

'Ayak takımı proleterleri' için aynı yeri ve *Kapital*, s. 71 ve ilerisini karşılaştırınız. (Bu terim, *Kapital*'de "tatterdamalion proletariat" olarak çevrilmektedir).

7. *(135a)* Marx'ın anladığı anlamda 'sınıf bilinci'nin ne demek olduğunu görmek için 46, bölümün I. alt bölümünün sonuna bakınız.

Yenilginlik ruh hâlinin ortaya çıkması imkânı bir yana, metinde söz edildiği gibi, işçilerin sınıf bilincine zarar verebilecek ve işçi sınıfı arasında çatlaklar meydana gelmesine yol açabilecek başka olasılıklar da vardır. Örneğin, Lenin, emperyalizmin işçileri onlara kârının bir bölümünü dağıtmak yoluyla bölebileceğinden söz ediyor; (*H.o.M.*, 707, = V. I. Lenin, L. L. L., *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*,

cilt 15, s. 96; aynı zamanda 20. bölümün 40. notuna bakınız); ve şöyle diyordu: " Büyük Britanya'da emperyalizmin işçileri bölmek, aralarındaki fırsatçıları güçlendirmek ve işçi sınıfının hareketini geçici olarak baltalamak yönündeki etkisi On Dokuzuncu Yüzyılın sonları ve Yirminci Yüzyılın başlarından çok daha önceleri ortaya çıkmıştı."

H. B. Parkes, haklı olarak, yetkin yapıtı *Marxism: A Post Mortem*'de (1940, aynı zamanda *Marxism: An Autopsy* adı altında da yayınlanmıştır) işçilerle girişimcilerin birlik olup tüketiciyi birlikte sömürmelerinin pekâlâ mümkün olduğunu belirtiyor; devlet tarafından korunan ya da tekelci bir endüstride yağmayı paylaşabilirler. Bu durumun mümkün olması da Marx'ın girişimcilerle işçilerin çıkarları arasındaki çatışmayı abarttığını gösterir.

Son olarak birçok hükümetlerin en az direnim görülen yönde yürümek eğilimlerinin şu sonuçları vermesinin mümkün olduğuna işaret edilebilir. İşçiler ve girişimciler toplumun en iyi örgütlenmiş ve siyasal açıdan en güçlü grupları olduklarına göre, modern bir hükümet kolayca tüketicilerin zararına her ikisinin de taleplerine boyun eğmek yolunu tutabilir. Ve böyle yaparken de vicdan azabı duymaması mümkündür; çünkü, kendini toplumdaki en birbirine düşman iki partiyi barıştırmakla iyi bir şey yaptığına ikna edebilir.

8. *(136a)* Karş. bu bölümün 17 ve 18. bölümlerine gönderen notlar.

9. *(136a)* Bazı Marksçılar, hatta kaba kuvvete başvuran bir devrimin 'kapitalizm' dedikleri şeyin sürüp giden kötülüklerine oranla, daha az mutsuzluğa mal olacağını öne sürmeye cüret ederler. (Kars. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, çeviren E. Fitzgerald, 1940; s. 38, not 2; Laurat, Sidney Hook'u *Towards an Understanding of Marxism* adlı kitabında bu görüşü savunduğu için eleştirmektedir). Ne var ki, bu Marksçılar öne sürdükleri görüşün, daha doğrusu büsbütün sorumsuzca ortaya atılmış olan bu kehanetin bilimsel dayanaklarını açıklamazlar.

10. *(136c)* "Üzerinde söz etmeye değmeyecek kadar açık olmalıdır ki," diyor Engels, Marx hakkında, onun Hegelciliğini hatırlayarak, "şeyleri ve karşılıklı ilişkilerini sabit sayacak yerde onların değişebilir olduklarını kabul edersek, o zaman onlar hakkındaki fikirlerimizin, onların akılcı imgelerinin de, değişebilir olduklarını kabul etmemiz gerekir, o zaman onları sıkı tanım çerçeveleri içine sokmaya çalışmamamız, onları kendilerini meydana getirmiş olan sürecin tarihsel ya da mantıksal niteliğine göre ele almamız gerektiği açıkça ortaya çıkar." (Karş. Engels'in *Das Kapital*'in III. cildine yazdığı önsöz, s. XVI).

11. *(138c)* Bu ikisi tam olarak uyuşmazlar, çünkü Komünistler, özellikle daha ılımlı savın sosyal demokratlar tarafından savunulmadığı ülkelerde, bu ılımlı savı savunurlar. Karş. bu bölümün 26. notuna gönderen metin.

12. *(139a)* Karş. 17. bölümün 4 ve 5. notları ve metni, aynı zamanda bu bölümün 14. notu. Bu bölümün 17 ve 18. notları ve metni ile de karşılaştırınız.

13. *(139b)* Tabiî bu İki tutum arasında yer alan tutumlar da vardır; sonra daha ılımlı Haracı tutumlar da vardır: Örneğin, A. Bernstein'in sözde 'revizyonizm'i. Aslında bu son sözü edilen tutum, Marksçılıktan büsbütün vazgeçmektedir: Bu kesinlikle demokratik ve şiddete başvurmayan bir işçi hareketinin savunulmasından başka bir şey değildir.

14. *(139b)* Tabiî Marx'ın bu geliştirmesi pek de inandırıcı olmayan bir yorumdan ibarettir: Gerçek şudur ki, Marx pek tutarlı olmamıştır, 'devrim', 'şiddet', 'güç' terimlerini sürekli olarak bulanık olarak kullanmıştır. Onu bu tutumu benimsemeye götüren nedenlerin başlıcası, hayatı süresinde tarihin tasarılarına uygun olarak gelişmemiş olmasıdır. Tarihin akışı Marx'ın 'kapitalizm' dediği şeyden, yani araya girmezcilikten açıkça ayrılma eğilimi göstermesi bakımından, Marx'ın kuramına uymuştu. Marx sık sık bu sonuca memnuniyetle işaret etmiştir, örneğin, *Kapital*'in ilk basımına yazdığı önsözde. (Karş. bu bölümün 16. notunda aktarılan sözler; aynı zamanda metne de bakınız). Diğer taraftan (araya girmeciliğin artması yönünde gelişen) bu aynı eğilim, Marx'ın kuramının aksine işçilerin hayat koşullarının düzelmesine yol açtı, böylece de bir devrimin olasılığını azalttı. Marx'ın kendi kuramı hakkındaki yorumlarının sallantılı ve bulanık anlamlı olması, herhalde bu durumun sonucudur.

Bu noktayı açıklamak üzere, biri Marx'ın erken yazılarından, biri ise geç devresinden olmak üzere iki örnek verilebilir. Erken devreden olanı, *Address to the Communist League* adlı yazısıdır. (1850; karş. *H.o.M.*, s. 60 vd. = *Labour Mothly*, Eylül 1922, s. 136 vd). Bu yazıdan alınan satırlar uygulamaya yönelik olmaları bakımından ilginçtir. Marx, işçilerin, demokrat burjuvalarla birlikte, feodalizme karşı açmış oldukları savaşı kazanıp demokratik bir rejim kurmuş olduklarını varsaymaktadır. Marx bu sonuca varıldıktan sonra, işçilerin savaş sloganlarının, "Kalıcı devrim!" olması gerektiğinde ısrar ediyor. Bunun ne demek olduğu ayrıntılı olarak açıklanmaktadır (s. 66'da): "Onlar, o türlü hareket etmelidirler ki, zaferin kazanılmasından hemen sonra heyecan dinmesin. Tam aksine, bu heyecanı olabildiğince uzun sürdürmeye

çalışmalıdırlar. halkın intikam duygularına uyularak nefreti üzerlerine çekmiş kişilerin, ya da nefret verici anılara konu olmuş olan yapıların feda edilmesi gibi sözde aşırılıklardan kaçınılmak şöyle dursun, bu gibi etkenliklere tahammül edilmekle de kalınmayıp gelişecekleri yönler, ibret olsun diye, ele alınmalıdır." (Karş. aynı zamanda bu bölümün 35 (1). notu ve 20. bölümün 44. notu).

Bu satırların havası ile çelişkiye düşen satırlara ise, Marx'ın *Adress to the First International*'ında rastlanabilir. (Amsterdam, 1872; karş. L. Laurat, *A. E.*, s. 36): "İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi işçilerin amaçlarına barışçı yollardan varmalarının mümkün olacağı ülkelerin de var olduğunu inkâr etmiyoruz. –Sizin koşullarınızı daha yakından tanısaydım belki Hollanda'yı da katardım bu ülkelerin arasına. – Ne yazık ki, her ülkede durum böyle değildir." Bu daha ılımlı görüşler için aynı zamanda bu bölümün 16-18. notlarına gönderen metne de bakınız.

Ne var ki, bütün bu kargaşalığın özetine daha *Manifesto*'nun ilk özetinde bile rastlayabiliriz; orada, ancak bir tek cümle ara ile, şu iki çelişik cümle karşımıza çıkmaktadır: (1) "Kısacası komünistler, mevcut siyasal ve ekonomik düzene karşı girişilen her türlü devirme hareketini desteklerler." (Örneğin, İngiltere için de durumun böyle olması gerekir). (2) "Son olarak, bütün ülkelerdeki demokratik partilerin anlayış ve birlik içinde olmaları için her yerde çaba harcarlar." Kargaşalığı büsbütün arttırmak için bundan sonraki cümleler şöyle devam ediyor: "Komünistler görüşlerini ve amaçlarını gizlemeye tenezzül etmezler. Amaçlarının ancak her türlü mevcut düzenin yıkılmasıyla gerçekleşebileceğini açıkça söylerler." (Demokratik düzen bunun ayrıcası sayılmıyor).

15. *(139c)* Karş. *Kapital*, 846, = *H.o.M.*, s. 403 vd. (İkinci basımda kullanılan 'yoğunlaşma' terimi yerine üçüncü basımda 'merkezîleşme' teriminin kullanılması hakkında, bu bölümün 3. notuna bakınız. "Kapitalist giysi o zaman bir deli gömleği hâline gelir" diye çevirdiğim satırlar hakkında bu satırların sadık bir çevirisinin "onlar kapitalist libasları ile bağdaşamaz hâle gelirler", ya da biraz daha serbest olarak, "kapitalist libasları dayanılmaz hâle gelir" olacağına işaret edilebilir).

Devamının da gösterdiği gibi, bu satırlar iyiden iyiye Hegelci *diyalektiğin* etkisi altındadırlar. (Hegel bazen bir *savın karşı-savına* savın değillenmesi, *senteze* de 'değillenmenin değillemesi' derdi). "Kapitalizmin servet dağıtma yöntemi" diyor Marx, "kişisel çabaya dayanan kişisel özel mülkiyetin ilk değillenmesidir. Ne var ki, bir doğa yasasının karşı konmazlığı ile kapitalizm de kendi değillenmesinin ortaya çıkmasına yol açar. Bu ikinci değilleme toprağın ve üretim araçlarının ortak mülkiyet altında olmalarını sağlar." Sosyalizmin diyalektik bir açıdan türetilmesinin daha ayrıntılı bir geliştirilmesi için 18. bölümün 5. notuna bakınız.

16. *(140b)* Marx'ın *Kapital*'in ilk cildine yazdığı önsözde takındığı tavır buydu. (*Kapital*, 865). Orada şöyle diyor: "Yine de bir ilerleme olduğu inkâr edilemez... İngiliz tahtının yabancı temsilcileri... Avrupa'nın ileri ülkelerinde kapital ile emek arasında ilişkilerin değişmesinin İngiltere'deki kadar gözle görülür ve kaçınılmaz hâle geldiğini söylüyorlar... Birleşmiş Kuzey Amerika Devletleri'nin başkan yardımcısı Mr. Wade'ın kamuya açık toplantılarda dediğine göre, köleliğin yasaklanmasından sonra kapitalin ve toprak mülkiyetinin koşullarında da ciddî değişiklikler yapılmasını tasarlıyormuş." (Bu bölümün 14. notuna da bakınız).

17. *(140b)* Karş. Engels'in *Kapital*'in ilk İngilizce basımına yazdığı önsöz, (*Kapital*, 887). Bu satırlar 17 bölümün 9. notunda daha etraflı olarak aktarılmaktadır.

18. *(140c)* Karş. Marx'ın Hyndman'a yazdığı 8 Aralık 1880 tarihli mektup; bkz. H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life*, (1911), s. 283. Karş. aynı zamanda L. Laurat, *A. E.*, s. 239. Burada sözü geçen satırlar daha etraflı olarak alıntılanabilir: "Eğer İngiltere için partimin görüşlerine katılmadığınızı söylerseniz, cevap olarak ancak partinin İngiltere için bir devrimi gerekli değil, (önceki örneklere bakarak) olsa olsa mümkün saydığını söylemek isterim. Karşı konulmaz oluşum bir devrim hâlini alırsa, bu yalnız yönetici sınıfın değil, aynı zamanda işçi sınıfının da suçu olacaktır." (Takınılan tavrın kesinsizliğine dikkat edilsin).

19. *(140c)* H. B. Parkes, *Marxism, A Post Mortem* adlı kitabının s. 101'inde (bkz. aynı zamanda, s. 106 vd). aynı kanıyı dile getiriyor; Marksçıların "kapitalizmin düzeltilemeyeceği, ancak yıkılabileceği" yolundaki inançlarının Marksçı birikim kuramının niteleyici yanlarından biri olduğunu ısrarla belirtiyor. "Başka bir kuramı kabul edersek," diyor, " kapitalizmin yavaş yavaş düzeltilmesi mümkün olur."

20. *(141a)* Karş. *Manifesto*'nun sonu (*H.o.M.*, 5B = *GA*, seri I, cilt VI, s. 557) "Proleterlerin zincirlerinden başka yitirecek hiçbir şeyleri yoktur; oysa yepyeni bir dünya kazanabilirler."

21. *(141b)* Karş. *Manifesto*; (*H.o.M.*, 45 = *GA*, seri I, cilt VI, s. 454) bu satırlar bu bölümün 35. notuna gönderen metinde daha etraflı olarak aktarılmışlardır. Bu paragraftaki son aktarma *Manifesto*'dan alınmıştır (*H.o.M.*, 35 = *GA*, seri I, cilt VI, s. 536). Aynı zamanda bu bölümün 35. notuna da bakınız.

22. *(142a)* Ne var ki, reformların acı çekenlerin baskısı ile gerçekleşmiş olduğu durumlar pek nadirdir; oysa

dinsel nitelikteki hareketler (bu arada faydacıları da sayıyorum) ve kişiler (örneğin, Dickens) kamuoyunu geniş çapta etkileyebilirler. Ve Henry Ford bütün Marksçıları, kapitalistlerin de çoğunu, hayrete düşüren bir şeyin farkına vardı: İşçi ücretlerinin artması işverenin yararına olabiliyordu.

23. *(142a)* Karş. 18. bölümün 18 ve 21. notları.

24. *(142b)* Karş. *H.o.M.*, 37 (= *GA*, seri I, Cilt VI, s. 538).

25. *(143a)* Karş. *The State and Revolution*, *H.o.M.*, 756 (= *State and Revolution*, 77). Aktarılan satırların tamamı şöyle: "Demokrasi işçi sınıfının kapitalistlere karşı giriştiği mücadelede çoğu zaman işçi sınıfı için büyük bir önem taşır. Ne var ki, demokrasi hiçbir zaman aşılamayacak bir devrede değildir; o, ancak feodalizmin kapitalizme, kapitalizmin de Komünizme dönüştüğü oluşum sürecinin evrelerinden biridir."

Lenin, demokrasinin ancak '*biçimsel* eşitlik' demek olduğu konusunda ısrar eder. Karş. aynı zamanda *H.o.M.*, 834 (= V. I. Lenin, *The Proleterian Revolution and the Renegade Kautsky*, L. L. L., cilt XVIII, s. 34). Burada, Lenin, Kautsky'e karşı 'salt' biçimsel eşitliğe yöneltilen şu Hegelci usavarmayı kullanmaktadır: " o, kapitalist düzende olsa olsa bir riyakârlık ve olduğu gibi bir eşitlik olması bakımından ilk bakışta bir aldatmaca olduğu açıkça ortada olan biçimsel eşitliği kabullenmektedir..."

26. *(143b)* Karş. Parkes, *Marxism-A Post-Mortem*, s. 219.

27. *(143b)* Bu türlü bir taktik hareket komünistlerin "her yerde bütün ülkelerin demokrat partilerinin birliği ve anlaşmaya varmaları için çalıştıklarını" öne süren, ama bunun yanında "amaçlarının ancak mevcut toplumsal koşulların şiddete başvurularak devrilmesi sayesinde gerçekleşebileceğini" ilân eden (ki, bu arada demokratik koşullar da söz konusu olurlar) *Manifesto*'ya uygundur.

Ama bu türlü bir taktik hareket aynı zamanda 1928'deki parti programına da uygundur; çünkü bunda şöyle denmektedir (*H.o.M.*, 1036, italikler benim = *The Programme of the Communist International*, Modern Books Ltd., Londra, 1932, s. 61): "Taktiklerini belirlerken her komünist partisi somut iç ve dış durumu göz önüne almalıdır. Parti kitleleri *mümkün olan en geniş çapta* örgütlemek amacıyla sloganlar hazırlar." Ne var ki, devrim sözcüğünün bulanık anlamlığından yöntemli olarak yararlanmaksızın bunu yapmak mümkün değildir.

28. *(143c)* Karş. *H.o.M.*, 59 ve 1042 (= *GA*, seri I, cilt VI, s. 557 ve *Programme of the Communist International*, 65); ve bu bölümün 14. notunun sonu. (Aynı zamanda 34. nota da bakınız).

29. *(143c)* Bu bir alıntı olmayıp, özetlemedir. Karş. örneğin 17. bölümün 9. notunda aktarılan Engels'in *Kapital*'in ilk İngilizce basımına yazdığı önsözden alman satırlar. *Bkz.* aynı zamanda L. Laurat, *A. E.*, s. 240.

30. *(144a)* Bu aktarılan satırların birinci bölümü Laurat tarafından da sözü edilen yerde aktarılmaktadır; ikinci satırlar grubu için karş. *H.o.M.*, 93 (= Karl Marx, *The Class Struggle in France*, 1848-1850. Önsözü F. Engels, Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the U.S.S.R., Moscov, 1934, 29).

31. *(144b)* Engels, itiraf ettiği gibi (*H.o.M.*, 73 = Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, Vorwaerts, Berlin, 1890, 8), "tarih bizleri ve bizim gibi düşünen herkesi haksız çıkarmış" olduğundan dolayı, tutumunu değiştirmek zorunda kaldığını kısmen farketmişti; ne var ki, farkına vardığı hatası başlıca bir taneydi: Marx ve kendisi oluşumun hızını fazla iyimser olarak hesaplamışlardı. Aslında gelişimin başka yönde olduğunu her ne kadar bundan yakındı ise de, hiçbir zaman itiraf etmedi; karş. 20. bölümün 38-39. Burada, Engels'in "işçi sınıfının gittikçe burjuvalaşmakta olduğu" yolundaki çelişkili yakınmasını aktarıyorum.

32. *(145c)* 7. bölümün 4 ve 6. notlarını karşılaştırınız.

33. *(145c)* Bunlar, başka nedenlerle de sürüp gidebilirler; örneğin, tiranın gücü yönetilen nüfusun belli bir bölümünün desteğine dayandığı için. Ne var ki, bu Marksçıların iddia edeceği gibi, uranlığın bir sınıf yönetimi olmasını gerektirmez. Çünkü tiran, nüfusun belli bir bölümüne rüşvet vermek, onlara ekonomik veya başka türlü yararlar sağlamak zorunda kalsa dahi, bu onun nüfusun o bölümünün baskısı altında olmasını veya nüfusun o bölümünün bu yararlan haklarıymışçasına talep etmelerini ve uygulamaya koymalarını gerektirmez. Eğer nü fusun o bölümünün baskısını kullanmasına imkân veren kurumlar mevcut değilse tiran, nüfusun o bölümünün yararlandığı üstünlükleri geri alıp bir başka bölümün desteğini arayabilir.

34. *(148a)* Karş. *H.o.M.*, 171 (= Karl Marx, *Civil War in France*, önsözü F. Engels yazmıştır. Martin Laıvrence, London, 1933, 19). Bkz. aynı zamanda *H.o.M.*, 833 = *The Proletarian Revolution*, 33-34.

35. *(146c)* Karş. *H.o.M.*, 45 (= *GA*, seri I, cilt 6, s. 545). Aynı zamanda *Manifesto* (*H.o.M.*, 37 = *GA*, seri I, cilt 6, s. 538)'den alınan şu satırları da karşılaştırınız: "Komünistlerin ilk amaçları proleterlerin siyasal gücü ele almalarını sağlamaktır."

(1) Demokrasi savaşının kaybedilmesine yol açacak olan taktikler Marx tarafından *Address to the Communist League*, (*H.o.M.*, 67 = *Labour Monthly*, Eylül 1922, 143; aynı zamanda bu bölümün 14. notu ve 20. bölümün 44. notunu da karşılaştırınız) adlı yazışında ayrıntılı olarak verilmektedir. Marx orada demokrasi sağlandıktan sonra Demokrat Partiye nasıl bir tavır takınılacağını açıklamaktadır; *Manifesto*'ya göre (karş. bu bölümün 14. notu) komünistleri bu parti ile "birlik ve anlaşma" sağlamaları gerekir: Marx şöyle diyor: "Kısacası ilk zafer anından itibaren güvensizliğimizi, yenilmiş olan gerici düşmanlarımıza değil eski müttefiklerimize" (yani, demokratlara) "yöneltmemiz gerekir."

Marx, "Tüm proleter ordusunun tüfek, tabanca ve cephaneyle donatılması"nın hemen gerçekleştirilmesini ve "işçilerin kendi bağımsız muhafız güçlerini, kendi yöneticileri ve elemanları tarafından meydana getirilen kendi muhafız ordularını kurmalarını" talep ediyor. Amaç, "yalnız burjuva demokrat hükümetin derhal işçilerden sağladığı desteği yitirmesi değil, başından itibaren kendini arkalarında tüm işçi sınıfı kitlesinin gücü bulunan otoritelerin denetim ve tehdidi altında bulmasıdır."

Bu tutumun demokrasiyi yıkacağı açıktır. Hükümeti yasaya uymaya razı olmayan, isteklerini tehditlerle yürütmeye çalışan işçilere karşı tedbirler almaya zorlayacağı ortadadır. Marx tutumunu kehanete dayanarak haklı çıkarmaya uğraşır (*H.o.M.*, 68 ve 67 = *Labour Monthly*; Ekim 1922, 143): "Yeni hükümet kurulur kurulmaz işçilere karşı savaş açacaktır" ve devam ediyor: "Bu grubun" –yani, demokratların–, "işçilere ilk zafer anından itibaren sadakatsizlik, etmeye başlayacak bu grubun nefret verici işlerinde başarısızlığa uğramalarını sağlamak çin proleterleri örgütlemek ve silâhlandırmak gerekir." Sanırım öğütlediği taktikler, tam da sözünü ettiği şayanı nefret etkilerin ortaya çıkmasını sağlardı. Bu tutum tarihsel kehanetini doğru çıkarırdı. Gerçekten de işçiler bu şekilde kavranacak olsalar her aklı başında demokrat (baskı altında olanlara yardımcı olmak istese bile, hatta özellikle bu durumda) Marx'ın işçilere sadakatsizlik olarak nitelediği harekete katılmak ve bireyi tiranların ve Büyük Diktatörlerin hayırseverliklerinden koruyan demokratik kurumları yıkmaya çalışanlara karşı koymak zorunda kalırdı.

İlâve edebilirim ki, burada aktarılan satırlar, Marx'ın oldukça erken devresindeki sözleridir, daha olgun devresindeki kanıları herhalde oldukça farklı, en azından daha bulanık anlamlıydı. Ama bu erken devresinde söylediği sözlerin kalıcı bir etkisi olmuş olduğu ve herkesin zararına olarak, bunlara dayanılarak harekete geçilmiş olduğu gerçeğini değiştirmez.

(2) Yukarıdaki metinde (b)'de söylenen sözlerle ilgili olarak burada Lenin'in bazı satırları aktarılabilir (*H.o.M.*, 828 = *The Proletariain Revolution*, 30): "İşçi sınıfı, burjuva parlamentolarının kendilerine yabancı kurumlar olduğunu, bunların burjuvaların proleterleri ezmek için kullandıkları araçlar olduklarını, bunların düşman sınıfın, sömürücü azınlığın kuramları olduğunu pekâlâ bilmektedir." Bu hikâyelerin işçileri parlamenter demokrasiyi Faşistlerin saldırılarına karşı korumak üzere cephe almaya götürmediği ortadadır.

36. *(148c)* Karş. Lenin, *State and Revolution* (H. o. M., 744 = *State and Revolution*, 68): "Demokrasi zenginlerin demokrasisi, yani kapitalist toplumun demokrasisi budur işte... Marx ezilenlerin, birkaç yılda bir, sömüren sınıfın hangi temsilcileri in kendilerini sömüreceğine karar vermek hakkına sahip olduklarını söylerken kapitalist demokrasinin özünü iyice kavramış olduğunu gösteriyordu." Aynı zamanda 17 bölümün 1 ve 2. notlarına da bakınız.

37. *(148c)* Lenin, *Left-Wing Communism* adlı kitabında (*H.o.M.*, 844 vd., italikler benim. = V. I. Lenin, *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*, L. L. L., vol. XVI, 72-73) şöyle der: " Bütün dikkatler gelecek adım üzerinde proleter devrimine götüren *geçişe yaklaşma*nın biçimlerini aramak üzerinde toplanmalıdır. Proleterlerin öncüleri ideoloji açısından kazanılmış sayılırlar. Ne var ki, bu ilk adımdan başarıya oldukça uzak bir yol vardır... Bütün sınıfın bu tutumu benimsemesi için propaganda ve karıştırıcı hareketler yetmez. *Kitleler kendileri siyasal tecrübe edinmelidirler*. Bütün büyük devrimlerin ana yasası budur...: Onların, kendi acı tecrübeleriyle, bir proleter diktatörlüğünden başka mümkün tek hâlin aşırı gericilerin diktatörlüğünün kaçınılmazlığı olduğunu anlamalıdırlar ki kararlı olarak komünizme yönelsinler."

38. *(148c)* Beklenebileceği gibi, Marksçı partilerin her biri başarısızlığın suçunu ötekinin üstüne atar; biri ötekini facialar kehanet etme siyasetinden dolayı suçlarken, öteki de öbürünü işçileri hâlâ demokrasi savaşının kazanılabileceğine inandırmaya çalışmakla suçlar. Bizzat Marx'ın, kişinin başarısızlığını koşullara, özellikle de rakip partiye yüklemekten ibaret olan bu yöntemin bütün ayrıntılarına uyan bir betimleme vermiş olması biraz da şaşırtıcıdır. (Tabiî bu betimlemeyi meydana getiren saldırı, Marx tarafından zamanın rakip, bir solcu partisine yöneltmişti). Marx (*H.o.M.*, 130; son italikler grubu benim. = V. I. Lenin, The Teachings of Karl Marx, L. L. L. Cilt i, 55)'da şöyle diyor: "İşçilerin kendi dayanaklarını çok inceden inceye hesaplamaları gerekmez. Onların işareti vermeleri yeter, o zaman tükenmez kaynaklarıyla halk, *sömürücülerin* üstüne çullanacaktır. Eğer gerçekte güçleri büsbütün yetersiz kalırsa, bunun vebali ya birleşik durumdaki halkı düşman kamplara ayıran inatçı sofistlerin" –öbür partinin herhalde– "boynunadır, ya uygulamadaki bir ayrıntı hatası, işi değiştirmiş veya görünmez bir kaza bir zaman için oyunu bozmuştur. Ne olursa olsun, demokrat" –ya da demokrasi düşmanı daha doğrusu– "en yüz kızartıcı

yenilgiden lekelenmemiş olarak çıkar, tıpkı bir savaşa suçsuz **olduğuna** inanarak yeni elde etmiş olduğu zaferin mukadder olduğu, *ne kendisinin ne de partisinin eski tutumlarını değiştirmek zorunda olmadıkları, tam tersine olayların onların düşündükleri yönde gelişmesi için koşulların olgunlaşması gerektiği, inancı ile girmiş olduğu gibi.*"

39. *(149a)* "Köktenci kanat" diyorum, çünkü Faşizmin önüne geçilmez, zorunlu bir evre olduğu yolundaki tarihsici yorum, komünistlerin saflarından çok ötedeki gruplarca da savunulmuş ve inanç konusu olmuştur. Faşizme karşı, gecikmiş ve kötü örgütlenmiş olmakla beraber, kahramanca bir direniş, göstermiş olan Viyana işçilerinin yöneticileri bile, Faşizmin Sosyalizm yolundaki tarihsel gelişimin gerekli bir adımı olduğuna inanmışlardır. Ondan ne kadar nefret ederlerse etsinler, Faşizmi ileriye doğru, acı çeken halkı son hedefe yaklaştıran bir adım saymak zorunda görmüşlerdir kendilerini.

40. *(149a)* Karş. bu bölümün 37 notunda aktarılan satırlar.

BÖLÜM 20'NİN NOTLARI

1. *(150a) Kapital*'in 3 cildinin hepsinin İngilizceye yapılmış tek çevirisinde hemen hemen 2500 sayfa vardır. Bunlara Almanca olarak *Artıkdeğer Kuramları* adı altında yayınlanan 3 cildi de eklemek gerekir; bunlarda Marx'ın *Kapital*'de kullanmak niyetinde olduğu geniş çapta tarihsel nitelikte, malzeme vardır.

2. *(150a)* Karş. 16-17. bölümlerde sözü edilen dizginlenmemiş kapitalizm ile araya girmecilik arasındaki karşıtlığı. (Bkz. 16. bölümün 10. notu, 17. bölümün 22. notu ve 18. bölümün 9. notu ve metin).

Lenin'in sözleri için karş. *H.o.M.*, 561 (= *The Teachings of Karl Marx*, 29 italikler benim). Gerek Lenin'in gerekse çoğu Marksçıların toplumun Marx'tan bu yana değiştiğini kabul etmez görünmeleri ilginçtir. Lenin, 1914'te 'çağdaş toplum'dan, sanki bu kendisinin olduğu kadar Marx'ın da çağdaş toplumuymuş gibi söz etmektedir. Oysa, *Manifesto* 1848'de yayınlanmıştı.

3. *(151a)* Bu paragraftaki bütün aktarmalar için karş. *Kapital*, 691.

4. *(151c)* Bu terimler hakkında karş. Bölüm 19, not 3.

5. *(152a)* Bu daha iyi olabilir, çünkü (19. bölümün 7. notuna götüren metinde sözü edildiği gibi) sınıf bilincini zayıflatabilecek olan yenilik tutumunun ortaya çıkması bu durumda daha az olasıdır.

6. *(152b)* Karş. *Kapital*, 697 vd.

7. *(132b)* Aktarılan satırlar *Kapital*, 698 ve 706'dan alınmıştır. 'Yarı-zenginlik' olarak çevrilen terim daha sadık bir çeviriyle, 'orta hâlli zenginlik' olarak çevrilebilir. 'Aşırı-üretim' yerine 'fazla üretim' diyorum, çünkü Marx, *şimdi* satılabilecek olandan fazla mal üretildiğini değil, yakın zamanda bir satış tıkanıklığına yol açacak kadar çok mal üretildiğini kastediyor.

8. *(152c)* Parkes'in dediği gibi; karş. 19. bölümün 19. notu.

9. *(154a)* Emeğe dayanan değer kuramı, tabiî, pek eskidir. Hatırlanmalıdır ki, benim değer kuramı hakkındaki sözlerim ancak adına 'nesnel değer kuramı' denen kuram için geçerlidir; (belki de öznel değerlendirme ya da seçme eylemleri kuramı olarak nitelendirilmesi daha doğru olacak olan; karş. 14. bölümün 14. notu) 'öznel değer kuramı'nı eleştirmek niyetinde değilim. J. Viner'in bana hatırlattığı gibi, Marx'ın değer kuramı ile Ricardo'unki arasındaki tek ilişki, Marx'ın Ricardo'nun kuramını yanlış anlamış olmasıdır; Ricardo hiçbir zaman, birim hesabına vuruldukta, emeğin sermayeden daha çok yaratıcı gücü olduğunu öne sürmemiştir.

10. *(154a)* Bana öyle geliyor ki, Marx hiçbir zaman 'değer'lerinin *şu ya da bu* türlü piyasa fiyatlarına karşılık olduğundan kuşku duymamıştır. Onun öğretisine göre iki malın üretilmesi için gerekli iş saatleri eşit ise, o iki malın değeri eşittir. Eğer bu iki maldan biri altın ise bu altının ağırlığı öbür mâliki altın cinsinden dile getirilmiş fiyatı sayılabilir; para da (yasa gereği) altına dayandığından, böylece bir malın para cinsinden fiyatına varırız.

Marx'a göre (özellikle *Kapital*'in 153. sayfasının 1. dipnotuna bakınız) piyasadaki gerçek alış-veriş oranları değer oranları etrafında salınır; buna göre de para cinsinden ifade edilen piyasa fiyatı da söz konusu malın altın cinsinden **değeri oranı** etrafında salınım yapacaktır. "Eğer değer büyüklüğü fiyata çevrilecek olursa," diyor Marx, **biraz kabaca** söyleyerek (*Kapital*, 79; italikler benim), "o zaman bu bağıntı o malın alış-veriş oranı hâline **gelir ki, bu da** para" –yani, altın– "yerine geçer. Ne var ki, bu oranda yalnız malın değerinin büyüklüğü **değil, özel** koşulların sorumlusu olduğu iniş çıkışlar da dile gelir"; başka sözlerle fiyatlar inip çıkabilir. "**Bundan dolayı** değerden fiyata varma imkânı fiyatın niteliğinin bir sonucudur. Bu, bir bozukluk değildir; **aksine** fiyat biçiminin *düzenliliklerin ancak düzensizliklerin ortalamaları*

olarak ortaya çıkabilecekleri bir üretim yönteminde pekâlâ yeterli olduğunu gösterir." Bana öyle geliyor ki, Marx'ın burada söz ettiği 'düzenlilikler' aslında değerlerdir ve onun değerlerin ancak gerçek piyasa fiyatlarının ortalamaları olarak ortaya çıkabileceklerine, bundan dolayı da fiyatların değer etrafında salınım yaptıklarına inandığı açıktır. Bunu ısrarla belirtmemin nedeni, bunun bazen yadsınmış olmasıdır. G. D. H. Cole, örneğin, 'Önsöz'ünde (*Kapital*, xxv, italikler benim) şöyle diyor: "Marx... çoğu zaman mallar, geçici piyasa iniş-çıkışları bir yana, 'değerleri' üzerinden muamele görmek eğilimindeymişler gibi konuşur. Ne var ki, (sayfa 79'da açıkça belirttiği gibi) bunu kasdetmemektedir; ve *Kapital*'in 3. cildinde fiyatlarla 'değerler' arasındaki farkı açıkça belirtmektedir." Ne var ki, her ne kadar Marx'ın bu iniş-çıkışları yalnızca 'geçici' saymadığı doğruysa da, mallarını, piyasa iniş-çıkışlarına bağlı olarak, 'değer'leri üzerinden muamele görmek eğiliminde olduklarını da ileri sürmemektedir; çünkü burada aktarılan ve Cole'un da değindiği satırlarda gördüğümüz gibi, Marx değer ile fiyat arasında herhangi bir ayrılıktan söz etmemekte, iniş-çıkışları ve ortalamaları betimlemektedir. *Kapital*'in 9. bölümünde takındığı tavır epeyce farklıdır, çünkü burada bir malın 'değer'inin yerini yeni bir kategori, o malın üretim maliyeti ile artık-değerin ortalama rayicinin toplamından ibaret olan 'üretim fiyatı' almaktadır. Ne var ki, burada bile Marx'ın düşünce tarzının ana niteliğine uygun olarak bu yeni kategori, üretim fiyatı, serbest piyasa fiyatına ancak bir türlü ortalamalar düzenleyicisi olarak bağlanmaktadır. Bu doğrudan doğruya piyasa fiyatını belirlememekte, (tıpkı ilk ciltte sözü edilen 'değer' gibi) kendini gerçek fiyatların etrafında salınım yaptığı ortalama değer olarak göstermektedir. Bu, (*Das Kapital*, III/2, s. 395 ve ilerisinden) alınan şu satırların yardımıyla gösterilebilir: "Piyasa fiyatları bu düzenleyici üretim fiyatlarının üstünde veya altında olabilirler, ama bu salınımlar birbirlerini karşılarlar... Quételet tarafından genel olarak bütün toplum olayları için saptanmış olan düzenleyici ortalamalar ilkesi burada da geçerlidir." Bunun gibi, Marx orada (s. 399), "düzenleyici fiyat... yani, piyasa fiyatlarının etrafında salınım yaptığı fiyaftan söz ediyor; bir sonraki sayfada ise, rekabetin etkilerinden söz ederken, "*doğal* fiyat, yani rekabet tarafından düzenlenecek yerde rekabeti düzenleyen fiyat" ile ilgilendiğini söylüyor (italikler benim). 'Doğal' fiyattan söz etmesinin Marx'ın salınım yapan piyasa fiyatlarının ancak 'görünüm biçimleri' oldukları bir özü bulmayı umduğunu açıkça göstermesi bir yana (aynı zamanda bu bölümün 23. bölümüne bakınız), Marx'ın tutarlı olarak bu özün, değer olsun üretim fiyatı olsun, kendini piyasa fiyatlarının ortalaması olarak ortaya koyduğu görüşüne bağlı kaldığını görüyoruz. Bkz. aynı zamanda *Das Kapital*, III/1, 171 vd.

11. *(154b)* Cole, sözü geçen eserde, xxxi, Marx'ın artık-değer kuramının çok güzel bir serimi olan ifadesinde, 'bu kavramın onun ekonomi bilimine bir katkısı olduğunu' öne sürüyor. Ne var ki Engels, *Kapital*'in II. basımına yazdığı önsözde bu kuramın Marx'ın olmadığını, Marx'ın onu kendisine mal etmek şöyle dursun, tarihini bile incelemiş olduğunu (*Theories of Surplus Value* adlı kitabında, karş. bu bölümün I. notu) göstermiştir. Engels, Marx'ın Adam Smith'in ve Ricardo'nun bu kurama yaptıkları katkıları incelemiş olduğunu göstermek için, Marx'ın el yazmalarından uzun boylu aktarmalar yapmakta ve öğretinin, Marx'ın yaptığı emek ile işgücü arasındaki ayrım bir yana, ana fikirlerinin orada bulunabileceğini göstermek için *Kapital*, 646'da sözü edilen *The Source and Remedy of the National Difficulties* adlı broşürden uzun uzadıya aktarmalar yapılmaktadır. (Karş. *Das Kapital*, II, xii-xv).

12. *(154c)* Bunun ilk bölümüne Marx (karş. *Kapital*, 213 vd). *gerekli emek süresi*, ikinci bölümüne ise *artık emek süresi* demektedir.

13. *(155a)* Karş. Engels'in *Kapital*'in II. basımına yazdığı önsöz. (*Das Kapital*, II, xxi vd).

14. *(156a)* Marx'ın artık-değer kuramını türetmesi, 'biçimsel' özgürlüğü 'biçimsel' adâleti eleştirmesiyle yakından ilgilidir. Karş. özellikle, 17 bölümün 17 ve 19. notları ve metin. Bkz. aynı zamanda bundan sonraki not.

15. *(156b)* Karş. *Kapital*, 845. Aynı zamanda bir önceki notta sözü edilen parçalara da bakınız.

16. *(157a)* Bu bölümün 18 ve 20. notlarına gönderen metne bakınız.

17. *(157a)* Özellikle *Kapital*'in 3. cildinin 10. bölümü.

18. *(157b)* Bu alıntı için bkz. Kapital, 706: "Buna göre, artık nüfus" sözlerinden itibaren. Bu satırlar, bu bölümün 7. notuna götüren metinde aktarılan sözleri izlemektedirler. ('Artık nüfus' sözlerinden hemen önce gelen 'göreli' sözünü almadım, çünkü bu bağlamda hem gereksizdir, hem de akıl karıştırıcıdır. Everyman basımında belki bir basını hatası olarak 'artık nüfus' yerine, 'fazla üretim' sözü vardır). Bu aktarma arz ve talep sorunu ile ve Marx'ın bunların bir 'dayanağı' (veya 'özü') olması gerektiği yolundaki öğretisi ile ilgili olarak ilginç olmaktadırlar. Karş. bu gölümün 10 ve 20. notlan.

19. *(158c)* Bu bağlamda işaret edilebilir ki, söz konusu oluşum, yani süratle gelişen bir endüstrileşme (veya 'erken kapitalizm') devresinde, (aşağıdaki 36. notu ve metni karşılaştırınız) sefaletin artması süreci savunulabilir ise, Marx'ın sömürme kuramında epeyce bir gerçek payı olduğunu gösterecek olan bir

hipotezle açıklamıştır. Bunu söylerken Walter Euken'in iki saf para sistemi (altın ve kredi sistemleri) öğretisine ve tarihte görülen ekonomi sistemlerini saf sistemlerin 'karışımı' olarak ele alan yöntemine dayanan bir kuramı kastediyorum. Söz konusu yöntemi uygulayarak Leonhard Miksch yakın, zamanda (*Die Geldordnung der Zukunft*, Zeischrift für das Gesamte Kreditwesen, 1949 yapıtında) göstermiştir ki kredi sistemi *mecburî yatırımlara* yol açmakta, yani tüketiciyi tutumlu olmaya, bazı şeylerden vazgeçmeye zorlamaktadır: "Ne var ki, bu mecburî yatırımlar yoluyla kazanılan sermaye" demektedir, Miksch, "tüketimlerini azaltmak zorunda kalmış olanlara değil, girişimcilere ait olmaktadır."

Eğer bu kuramın kabul edilebilir olduğu ortaya çıkarsa, Marx'ın çözümlemesi (ama 'yasaları' ve kehanetleri değil) geniş çapta doğrulanmış olur. Çünkü Marx'ın, aslında işçilerin hakkı olan, fakat 'kapitalistler' tarafından 'kendilerine mal-edilen' veya 'haraç kesilen' 'artık-değeri' ile Miksch'in, tutumlu olmaya zorlanan tüketiciye değil de, 'girişimciye' geçen 'mecburî tasarrufları' arasında pek az fark vardır. Miksch'in kendisi bu sonuçların 19. yüzyıldaki ekonomik gelişmeleri (bu arada sosyalizmin ortaya çıkmasını) geniş çapta açıkladığını ima ediyor.

Dikkat edilmelidir ki, Miksch'in çözümlemesi söz konusu gerçekleri rekabet sistemindeki *hata*lara dayandırmaktadır, –o "müthiş bir gücü olan para üretme tekelinden" söz etmektedir–, oysa Marx aynı gerçekleri bir serbest piyasanın, yani rekabetin geçerli olduğunu varsayarak açıklamaya çalışmıştır. (Bundan başka, 'tüketiciler'le 'endüstri işçileri' tabiî aynılaştırılamaz). Ama gerçekler nasıl açıklanırsa açıklansın, –Miksch'in "son derece anti-sosyal" olarak nitelediği– koşullar değişmezler; ve gerek bu gerçekleri kabullenmemiş olması, gerekse onları açıklamaya çalışmış olması Marx'ın lehinedir.

20. *(158c)* Karş. bu bölümün 10. notu, özellikle 'doğal' fiyat üzerine söylenmiş sözler (aynı zamanda 18. nota ve metne de bakınız); *Kapital*'in 3. cildinde, bu bölümün 10. bölümünde aktarılan satırlardan pek uzak olmayan bir yerde (bkz. *Das Kapital*, III/2, 352; italik benim) ve buna benzer bir bağlamda, Marx'ın yöntembilim konusunda şu sözleri söylemiş olması ilginçtir: "*Şeylerin formlarının görünümleri esleriyle çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz oturdu.*" Bu, tabiî, düpedüz özcülüktür. Bu özcülüğün neredeyse metafiziğe vardığı bu bölümün 24. notunda gösterilmektedir.

Marx'ın, özellikle ilk ciltte fiyat formundan söz ederken bir tür 'görünüm biçimi' düşündüğü ortadadır. Öz 'değer'dir (aynı zamanda metne ve 17 bölümün 6. notuna bakınız).

21. *(159a) Kapital*, s. 43 vd.: "*The Mystery of the Fetishistic Character of Commodities*" ("Malların Fetişist Niteliklerinin Gizi")

22. *(159a) Kapital*, 557'yi (ve 328'i) Marx'ın şu özetiyle karşılaştırınız; "Emeğin verimliliği iki kat artar, gerekli emeğin artık emeğe oranı ise aynı kalırsa bunun tek sonucu, her birinin iki misli kullanım değerini" (yani, malı) "temsil etmesidir. Bu kullanım değerleri artık eskisine göre iki kat ucuz olur... Buna göre emeğin verimliliğinin artması sırasında emeğin fiyatının düşmekte devam etmesi, *ama bunun yanında işçinin geçimini sağlayan değerin gittikçe artması mümkün..olur.*"

23. *(159b)* Verimlilik artarsa altın üreticilerinin de verimliliği artabilir; buda altının, başka her mal gibi, iş saatleri açısından değerlendirildiği zaman, ucuzlayacağı anlamına gelir, bundan dolayı diğer mallar için geçerli olan, altın için de geçerli olur; ve Marx (karş. önceki not) işçinin gerçek gelirinin arttığını söylerken bu, hiç olmazsa kuramca, altın cinsinden, yani para cinsinden geliri için de geçerli olur. (Marx'ın, önceki notta ancak bir özetini aktardığım *Kapital*, 567'de ortaya koyduğu inceleme, bundan dolayı 'fiyat'lardan söz ettiği her yerde yanlıştır; çünkü, 'fiyatlar' altın cinsinden dile getirilen 'değerler'dir, ve eğer verimlilik bütün üretim dallarında, bu arada'altın üretimi alanında da, eşit hız da artarsa bunlar sabit kalabilirler).

24. *(159b)* Marx'ın değer kuramının –J. Viner'e göre, İngiliz klâsik okulundan farklı olarak– garip yanı, insan emeğini doğadaki başka süreçlerden, örneğin, hayvan emeğinden, temelli bir biçimde farklı saymasıdır. Bu da açıkça gösterir ki, kuram önünde sonunda *ahlâksal* bir korama, insan ıstıraplarının ve harcanmış bir insan hayatının her türlü doğal süreçten temelli bir biçimde farklı olduğunu öne süren bir öğretiye dayanmaktadır. Bu öğretiye *insan emeğinin kutsallığı* öğretisi diyebiliriz. Ben, bu kuramın ahlâksal anlamda doğru olduğunu, yani ona uygun olarak davranmamız gerektiğini inkâr etmiyorum. Ne var ki, bir ekonomi incelemesinin onu yürüten kişinin farkında olmadığı ahlâksal, metafizik veya dinsel bir öğretiye dayanmaması gerektiğine de inanıyorum. 22. bölümde göreceğimiz gibi, bilinçli olarak insancıl bir ahlâkı savunmayan veya bu tür inançlarını açığa vurmayan Marx hiç beklemediği bir yerde, soyut değer kuramında bile ahlâksal bir temele dayanıyordu. Tabiî bu da onun özcülügü ile ilgilidir: Bütün ekonomik ve toplumsal ilişkilerin özü, insan emeğidir.

25. *(160b)* Araya girmecilik hakkında karş. 17. bölümün 22. notu ve 18. bölümün 9. notu (bu bölümün 2. notuna da bakınız).

26. *(160b) Özgürlük paradoksu* ve ekonomik özgürlük sorununa uygulanması hakkında daha fazla kaynak verilen 17. bölümün 20. notuna bakınız.

Metinde ancak emek piyasasıyla ilgili olarak sözü edilen serbest piyasa sorunu çok önemlidir. Metinde söylenenlerden genelleme ile çıkarılabileceği gibi, serbest piyasa fikrinin paradokslu olduğu ortadadır. Eğer devlet araya girmezse, tekeller, tröstler, birlikler gibi yan siyasal örgütlerin araya girerek serbest piyasa düşüncesini bir düş hâline getirmeleri mümkündür. Öte yandan, dikkatle korunan bir serbest piyasa olmazsa ekonomik sistemin tek akla yakın amacını, yani *tüketicinin taleplerini karşılamak* amacını karşılayamaz hâle geleceğini kavramak da son derece önemlidir. Eğer tüketici, seçme yapamazsa; üretici ne verirse onu almak zorunda kalırsa; üretici, ister özel bir üretici, ister devlet veya bir pazarlama örgütü olsun, tüketicinin yerine piyasaya hâkim olursa; o zaman tüketicinin önünde sonunda üretici için bir tür para kaynağı ve çöp taşıyıcısı durumuna geleceği bir durum ortaya çıkar, oysa üreticilerin, tüketicilerin gereksinme ve isteklerini karşılamak zorunda olmaları gerekir.

Burada önemli bir toplumsal mühendislik sorunu karşımıza çıkmaktadır: Piyasanın kontrol edilmesi gerekir, ama öyle kontrol edilmesi gerekir ki, bu kontrol, tüketicinin seçme hakkını kısıtlamasın ve üreticilerin tüketici yararına rekabete girişmelerini gereksiz kılmasın. Bu anlamda ekonomik bir özgürlüğü de göz önüne almayan bir ekonomik 'plânlama' tehlikeli derecede totaliterliğe yaklaşacaktır. (Karş. F. A. von Hayek'in *Freedom and the Economic System* adlı kitabı, Public Policy Pamphlets, 1939/40).

27. *(160c)* Karş. bu holümün 2. notu ve metni.

28. *(161a)* Makinelerin başlıca üretimin *genişletilmesi* amacıyla kullanılmasıyla *yoğunlaştırılması* amacıyla kullanılması arasındaki ayrım daha çok usavurmanın serimini açıklığa kavuşturmak amacıyla ortaya atılmıştır. Bunun yanında usavurmayı güçlendirdiğini de umuyorum.

Burada, Marx'ın konjonktürler (k) ve bunların (i) ile ilgili önemli sözlerinin bir listesi verilebilir: *Manifesto*, 29 vd. (k), *Kapital*, 120 (para krizi = genel çöküntü), 624 (k ve para), 694 (i), 698 (k), 699 (k)'ye dayanan (i); konjonktürün otomatikliği), 703-705 (karşılıklı dayanışmalarıyla k ve i), 706 vd. (i). Aynı zamanda *Kapital*'in 3. cildine özellikle *Sermaye Artığı ve Artık Nüfus* başlıklı XV. bölümüne bakınız, (H.o.M., 516-528. (k ve i) ve XXV-XXXII (k ve para; karş. özellikle *Das Kapital, 1X1/2,* 2 vd).. Aynı zamanda 17. bölümün 17. notunda bir cümlesini aktardığım *Kapital*'in II. cildindeki satırlar.

29. *(162c)* Karş. *Minutes of Evidence, taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into tbe causes of Distress*, vb., 1875, *Das Kapital*, III/I ve s. 398 ve ilerisinde aktarılmıştır.

30. *(162c)* Karş. örneğin C. G. F. Simkin'in Avustralya, *Economic Record* dergisine *Budgetary Reform* konusunda 1941-42'de yazdığı iki makale. (Karş. aynı zamanda 9. bölümün 3. notu). Bu makaleler konjonktürlere karşı alınan tedbirleri irdelemekte ve kısaca İsveç'in aldığı tedbirleri nakletmektedirler.

31. *(163c)* Karş. Parkes, *Marxism-A Post Mortem*, özellikle s. 220, not 6.

32. *(164b)* Aktarılan satırlar, *Das Kapital*, III/2, 354 ve ilerisinden alınmıştır. ('Yarayışlı mallar' diyorum, oysa 'kullanım değeri' daha sadık bir çeviri olurdu).

33. *(164c)* Düşündüğüm kuram (ki, J. Viner'in bana bildirdiğine göre, J. S. Mill'de buna çok yakın bir kuramı savunmuştur) buna karşı, maalesef ne dediğini iyice belirtemeden, savaşmış olan Marx tarafından sık sık söz konusu edilmektedir. Bu öğreti kısaca her türlü kapitalin önünde sonunda ücretlere indirgendiğini, çünkü 'gayrimenkul' (veya Marx'ın dediği gibi, 'sabit') kapitalin ücretlerle yaratılmış olduğunu ve bedelinin ücretlerle ödenmiş olduğunu öne süren öğreti olarak özetlenebilir. Marx'ın sözleriyle söylenirse: Sabit sermaye yok, ancak değişebilir sermaye vardır.

Bu kuramı Parkes- (*A. E.*, 97'de) çok açık ve basit olarak dile getirmektedir: "Her türlü sermaye değişebilir sermayedir. Tarladan veya madenden işlenmiş mala varana dek üretimin bütün adımlarını, dışarıdan hiçbir makine ve malzeme almaksızın, kendisi yürüten hipotetik bir endüstri düşünürsek bu açıkça ortaya çıkar. Bu türlü bir endüstrinin bütün masrafları ödediği ücretlerden ibaret olurdu." Ve bir ekonomi sistemi bütünüyle makinelerinin parasının –sabit sermayenin– her zaman, ücret olarak (değişir sermaye olarak) ödendiği bu türlü hipotetik bir endüstri sayılabileceğinden sabit sermayenin tümünün değişir sermayenin toplamının bir bölümü olduğu ortaya çıkar.

Bir zamanlar kendimin de inanmış olduğum bu usavurmanın Marksçı tutumu haksız çıkarabileceğine inanmıyorum. (Belki de Parkes'in çok iyi eleştirisindeki katılmadığım tek ana nokta budur). Bunun da nedeni şu: Eğer sözü edilen hipotetik endüstri (yenilemek ya da gerekli düzeltmeleri yapmak yerine) makinelerini arttırmaya karar verirse, bu süreci Marksçılığın sermayenin *kârın yatırıma çevrilmesi* yoluyla birikmesi sürecinin tipik bir örneği sayabiliriz. Bu yatırımın başarısını ölçebilmek için gelecek yıllardaki kârların bu yatırıma orantılı olarak artıp artmadıklarını düşünmemiz gerekir. Bu yeni kârların bir kısmı tekrar, yatırım hâline getirilebilir. Şimdi bunlar yatırım hâline getirildikleri yılda (ya da kârların değiş-

mez sermaye hâline getirilmek yoluyla biriktirildiği yılda) bedeller değişir sermaye olarak ödenmiştir. Ama bir kez yatırım hâline getirildiler mi, gelecek devrelerde sabit sermayenin bir bölümü sayılmaları gerekir, çünkü nicelikleriyle orantılı olarak yeni kârlara yol açmaları beklenmektedir. Bu yeni kârlara yol açmazlarsa kâr oranı düşer, o zaman kötü bir yatırım yapılmış olduğunu söyleriz. Buna göre kâr oranı bu türlü bir yatırımın başarısının, her ne kadar başta her zaman bedeli değişir sermaye olarak ödense de, sonradan Marksçı anlamında sabit sermaye hâline gelen ve kâr oranında etkisini gösteren yeni ekleşmiş sabit sermayenin üretkenliğinin ölçüsüdür.

34. *(165b)* Karş. *Kapital*'in 3. cildinin XII. bölümü, örneğin H. o. M., 499, "demek ki kâr oranının düşmesine rağmen üretilen kârın toplam değerinin artmasının mümkün olabileceğini görüyoruz. Ve bu artış, artan bir oranda da gerçekleşebilir. Bunun böyle olması yalnızca mümkün değildir; kapitalist üretim düzeninde, geçici iniş-çıkışlar bir yana, bunun böyle olması gereklidir de."

35. *(166a)* Bu paragraftaki aktarmalar *Kapital*, 708 ve ilerisinden alınmıştır.

36. *(166c)* Parkes'in özeti hakkında karş. *Marxism-A Post Mortem*, s. 102.

Burada işaret edilebilir ki, Marksçılığın devrimlerin sefalete bağlı oldukları yolundaki iddiası geçen yüzyılda sefaletin gerçekten de arttığı ülkelerde devrimlerin çıkmış olması ile kısmen doğrulanmıştır. Ne var ki, Marx'ın kehanetlerine aykırı olarak bu ülkeler kapitalizmin geliştiği ülkeler değildir. Bunlar ya tarım ülkeleriydi ya da kapitalizmin az gelişmiş olduğu ülkelerdi. Parkes bu iddiasını haklı çıkartacak bir liste vermiştir. Karş. *A. E.*, 48. Öyle anlaşılıyor ki, endüstrileşmenin gelişmesiyle devrimci eğilimler azalmaktadır. Buna göre Rus devriminin vaktinden önce meydana geldiği (ya da ileri ülkelerin devrim için fazla olgun oldukları) düşünülmemeli, daha ziyade bu devrimin, savaşın getirdiği sefalet ve yenilginin verdiği imkânlar tarafından desteklenen tipik bir erken kapitalizm devresinin ve köylü sefaletinin ürünü olduğu kabul edilmelidir. Bkz. aynı zamanda yukarıdaki 19. not.

37. *(167b)* Karş. *H. o. M.*, 507.

Bu satırlara düştüğü bir dipnotunda (yani, *Das Kapital*, III/I, 219), Marx, Adam Smith'in haklı, Ricardo'nun haksız olduğuna hükmediyor.

Marx'ın sözünü ettiği Adam Smith'ten alınan satırlar paragrafların altında nakledilmektedir; bunlar, *Wealth of Nations* (Everyman basımının cilt 2, s. 95)'ten alınmıştır.

Marx, Ricardo'dan da birkaç satır aktarmaktadır. (*Works*, hazırlayan MacMulloch, s. 73 = Ricardo; Everyman basımı, s. 78). Ne var ki, Ricardo'nun Smith'in betimlediği sürecin "kâr oranını etkileyemeyeceğini" savunduğu daha kendine özgü bir yer de vardır. (*Principles*, 232).

38. *(167c)* Engels hakkında karş. *H. o. M.*, 708, (= *Imperialism*, 96'da aktarılmıştır).

39. *(167c)* Bu tutum değişikliği hakkında bkz. 19. bölümün 31. notu ve metin.

40. *(168a)* Karşı. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (1917; *H. o. M.*, 708 (Imperialism, 97).

41. *(168b)* Bu, Marx'ın, Parkes'in *Marxism-A Post Mortem* (213, vé ilerisi, not 3) adlı kitabında aktardığı, bazı iç karartıcı sözlerinin pek doyurucu olmasa bile bir gerekçe olabilir. Bunların iç karartıcı almasının nedeni, Marx ve Engels'in kişinin inanmak istediği gibi, gerçekten özgürlük aşığı olup olmadıkları sorusunu; insanın, genel öğretilerine bakılarak tahmin edeceğinden daha çok, Hegel'in sorumsuzluğunun ve ulusçuluğunun etkisi altında kalıp kalmamış oldukları sorusunu ortaya çıkarmalarındandır.

42. *(169a) H. o. M.*, 295 (= *GA*, özel cilt, 290): "Nüfusun gittikçe artan bir bölümünü proleter hâle getirmekle kapitalist üretim sistemi bu devrimi gerçekleştirmek zorunda olan gücü yaratır." *Manifesto*'dan alınan satırlar için karş. *H. o. M.*, 35 (= *GA*, seri I. cilt 6, 536) burada aktarılan satırlar için karş. *H. o. M.*, 156 vd. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 84).

43. *(169b)* Bu şaşılacak kadar safdilce parça için karş. *H. o. M.*, 146 vd. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 75 vd)..

44. *(170b)* Bu tutum, için, karş. Marx'in 19. bölümünün 14 ve 35-37 notlarında aktarılan Adress to the Communist League adlı yazısı. (Karş. aynı zamanda o bölümün 26 ve sonraki notları). Bunlardan başka söz konusu yazıdan alınan şu parçaya da bakınız: (*H. o. M.*, 70 vd., italikler benim. = *Labour Monthly*, Eylül 1922, 145): "Buna göre, örneğin küçük burjuvalar demiryolları ve fabrikaları satın almak isterlerse, işçiler bu demiryolları ve fabrikaların devlet tarafından bedeli ödenmeksizin istimlâk edilmesini talep etmelidirler, çünkü bunlar, gericilerin malıdır. Demokratlar, gelirler için orantılı bir vergileme önerirlerse, işçiler artırıcı bir vergileme istemelidirler. Eğer demokratların kendileri ılımlı bir artırıcı vergileme önerirlerse işçiler çok çabuk artan bir orantılı vergileme sistemi istemelidirler. O kadar çabuk artan bir vergileme ki, bu bütün büyük sermayenin çökmesine yol açsın. Eğer demokratlar iç borçlanmanın

düzenlenmesini isterlerse, işçiler devletin iflâsını talep etmelidirler. *İşçilerin talepleri demokratların öneri ve tedbirlerine bağlı olacaktır.*" Marx'ın "savaş naraları: 'Sürekli devrim!' olmalıdır" dediği komünistlerin tutumu budur.

BÖLÜM 21'İN NOTLARI

1. *(171b)* Karş. 17. bölümün 22. ve 18. bölümünün 9. notları ve metin.
2. *(172a)* Engels, *Anti-Dühering* adlı kitabında, Fourier'in çok önceleri kapitalist sisteminin 'çıkmaz döngüsünü' farkettiğini yazıyor. Karş. *H. o. M.*, 287.
3. *(172a)* Karş. *H. o. M.*, 527 (= *Das Kapital*, III/I, 242).
4. *(173c)* Karş. örneğin Parkes, *Marxism-A Post Mortem*, s. 102 ve ilerisi.
5. *(173c)* Bu, kesin bir hükme bağlamak istemediğim bir sorudur.
6. *(174a)* Bu konu, dostum Prof. C. C. F. Simkin tarafından tartışmalar sırasında ısrarla belirtilmiştir.
7. *(174a)* Karş. 14. bölümün 11. notuna gönderen metin ve 17. bölümün 17 notunun sonu.
8. *(175a)* Karş. H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), önsöz, cilt 1, s. vii. Bu satırlar 25. bölümün 27. notunda daha etraflı olarak aktarılmaktadır.

BÖLÜM 22'NİN NOTLARI

1. *(177b)* Kierkegaard'ın 'resmî Hıristiyanlık'a açtığı savaş için, özellikle *Yargıcın Kitabı* adlı kitabına bakınız. (Almanca basım, H. Gottsched, 1905).
2. *(177b)* Kars. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (1718); *Kapital*, 715'te aktarılmıştır.

   711. sayfanın 1. notunda Marx, 'neşeli ve canlı Abbé Galiani'nin de buna benzer görüşlerini aktarıyor. "Buna göre," diyor Galiani, "birinci dereceden yararlı işler tutanlar çok bol ürerler." Bkz. Galiani, Della Moneta, 1803, s. 78.

   Batı ülkelerinde bile Hıristiyanlığın, hâlâ kapalı toplumun baskısına dönmeyi savunma tutumundan kurtulamamış olduğu H. G. Wells'in Dean Inge'nin İspanya iç savaşına karşı takındığı tarafgir ve Faşist taraftarı tutuma yönelttiği pek güzel polemik göstermektedir. Karş. H. G. Wells, *Thel Common Sense of War and Peace* (1940), s. 38-40 (Wells'in kitabına değinirken federasyon, hakkında söylediği yapıcı veya eleştirici herhangi bir şeye katıldığımı imâ etmek istemiyorum; özellikle s. 56 ve ilerisinde öne sürülen tam yetkili dünya komisyonları hakkındaki fikirlerine katılmıyorum. Bana öyle geliyor ki, burada pek büyük bir faşist tehlikesi söz konusudur). Diğer taraftan bunun aksi olan tehlike, komünistlik taraftarı bir kilise tehlikesi de söz konusudur; karş. 9. bölümün 12. notu.
3. *(178a)* Karş. Kierkegaard, *A. E.*, 172.
4. *(178b)* Ne var ki, Kierkegaard, Luther hakkında, Marx hakkında da haklı olabilecek bir şey söylemiştir: "Luther'in düzeltici fikirleri, paganlığın en incelikli biçiminin ortaya çıkmasına yol açmaktadır." (*A. E.*, 147).
5. *(178b)* Karş. *H.* o. *M.*, 231 (= Ludwif Feuerbach, 56); karş. 13. bölümün 11 ve 14. notları.
6. *(178c)* Karş. 13. bölümün 14. notu ve metin.
7. *(179a)* Karş. benim *Poverty of Historicism* adlı kitabım, Bölüm 19.
8. *(179c)* Karş. *H.* o. *M.*, 247 ve ilerisi (= *GA*, özel cilt, 97).
9. *(181a)* Bu aktarmalar için karş. *H.* o. *M.*, 248 ve 279 (son bölüm kısaltılmıştır. = *GA*, özel cilt, 97 ve 227).
10. *(181b)* Karş. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, s. 16.
11. *(183c)* Bu iki aktarma için bkz. *The Churches Survey Their Task* (1937), s. 1. Bu bölümün sonundaki sözlerle Parkes'in Marksizme yönelttiği eleştirinin son sözlerini karşılaştırınız. (Marxism-A Post Morfem, 1940, s. 208).

BÖLÜM 23'ÜN NOTLARI

1. *(188a)* Mannheim hakkında özellikle *Ideology and Utopia* adlı kitabına bakınız. (Burada, Almanca basımından, 1929, aktarılmıştır). 'Toplumsal ortam' ve 'topyekûn ideoloji' terimlerinin ikisi de Mannheim'dan gelmektedir: 'Toplum-bilimsicilik' ve 'tarihsicilik' terimlerinden de son bölümde söz edilmiştir. 'Toplumsal ortam', Platoncu bir fikirdir.

Mannheim'in, tarihsici eğilimleri ve romantik, hatta mistik bir ütopyacılığı bir araya getiren *Man and Society in an Age of Reconstruction* (1941) adlı kitabının eleştirisi için benim *Poverty of Historicsm*, II (*Economca* 1944) adlı kitabıma bakınız.

2. *(188c)* Karş. *What is Dialectic?* adlı yazımdaki yorumum. (*Mind*, 49, özellikle s. 414).

3. *(189a)* Bu, Mannheim'ın terimidir. (Karş. *Ideology and Utopia*, 1929, s. 35). 'Bağımsız bir zekâ' terimi için bkz. bu terimin Alfred Weber hakkında kullandığı A. E., s. 123. Geleneklere gevşek bir biçimde kök salmış bir düşünürler topluluğu kuramı hakkında bkz. *A. E.*, s. 121-34, özellikle 122.

4. *(190a)* Son sözü edilen kuram için, daha doğrusu tutum için, karş. 11. bölümün 51 ve 52. notları.

5. *(190a)* Karş. *What is Dialectic?* (s. 417). Karş. 12. bölümün 33. notu.

6. *(190b)* Wittgenstein'ın yöntemiyle ruhçözümleyiciliğinin yöntemi arasındaki benzerliğe Wisdom da işaret ediyor, *Other Minds* (*Mind*, cilt 49, s. 370, not) adlı yazısında: "Başka bir kimsenin, ne hissettiğini hiçbir zaman bilemem" yolundaki bir şüphe, bu kaynakların birinden veya daha çoğundan ileri gelebilir. Bu şüpheci belirtilerin çok kararlı olmaları, sağıltımlarını güçleştirir. Sağıltım, –Wittgenstein'in benzetmesini genişleterek– sağaltımın teşhise, teşhisin de belirtilerin tam olarak betimlenmesine eşit olması bakımından, ruhçözümleyiciliğinin sağıltım yöntemine benzer." (İşaret edebilirim ki, 'bilmek' sözünü günlük anlamında kullanırsak, başka insanların neler hissettiklerini hiçbir zaman bilemeyiz. Bu hisler hakkında ancak tahminlerde bulunabiliriz. Sorun denen şeyin çözümü de budur. Burada şüpheden söz etmek hata, bu şüpheyi bir semiotik incelemesi ile ortadan kaldırmaya çalışmak daha da büyük hatadır).

7. (190c) Ruhçözümleyiciliği yöntemini savunanlar da, herhalde haklı olarak, bireyci ruhbilimciler hakkında aynı iddiayı ileri sürerler. Karş. Freud'un (Adler'in, aşağılık duygularını çok önemseyen bireysel ruhbilimşemasına iyi uyan) şu sözleri aktardığı History of the Psycho-Analytic Movement (1916) adlı kitabının 42. sayfası: "Sanır mısın ki, bütün ömrün boyunca senin gölgende kalmak hoşuma gidiyor..." Bu da gösteriyor ki Adler, hiç olmazsa o zaman, kuramlarım kendisine başarıyla uygulayamamıştır. Ne var ki, Freud için de aynı şey söylenebilir: Ruhçözümleyiciliği, yöntemin kurucularından hiçbirine uygulanmamıştır. Bu itiraza karşılık çoğu zaman yöntemi kendi kendilerine uyguladıklarını söylerlerdi. Ama, haklı olarak bu mazereti başka hiç kimseden kabul etmezlerdi.

8. *(191c)* Bilimsel nesnelliğin aşağıdaki incelemesi için karş. benim *Logik der Forschung* adlı kitabımın Bölüm 8. sayfası 16 ve ilerisi.

9. *(194a)* Adlarını Hegelcilere aynı nefeste anmak zorunda kaldığım için Kantçılardan özür dilemek isterim.

10. *(195a)* Karş. 8. bölümün 23. notu ve 11. bölümün 38. notamın 2. paragrafı.

11. *(195a)* 11. bölümün 34 ve ileriki notlarına bakınız.

12. (195c) Karş. K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (Almanca basımı, s. 167).

13. *(196b)* Bu aktarmaların ilki için bkz. *A. E.*, 167. İkincisi için *A. E.*, 166.

14. *(196b)* Karş. *H. o. M*, 255 (= *GA*, özel cilt, 117-18: "Özgürlük ile gereklilik arasındaki ilişkiyi doğru -olarak Hegel ortaya koymuştur. Ona göre, özgürlük zorunluluğun anlaşılmasıdır." Hegel'in bu sevgili fikrini kendi diliyle dile getirmesi için karş. *Hegel Selections*, 213 (= *Werke*, 1832-1887, VI, 310): "Demek ki, zorunluluğun doğruluğu özgürlüktür." 361 (= *WW*, XI, 46): " *özgürlük, Hıristiyanlığın bilinçlilik ilkesi*." 362 = *WW*, XI, 47: "Kendi içinde mutlak zorunluluğunu da taşıyan özgürlüğün esas yapısı kendi- bilincine-varması olarak ortaya çıkacaktır, –çünkü o doğası gereği bilinçlilikten ibarettir– ve böylece varlığını gerçekleştirecektir." Ve bu böylece sürüp gider.

BÖLÜM 24'ÜN NOTLARI

1. *(197b)* Burada, 'akılcılık' terimini, 'deneycilik' teriminin karşıtı olarak değil, 'akıldışıcılık' teriminin -karşıtı- olarak kullanıyorum. Camap, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) edlı kitabının 260. sayfasında şöyle

diyor: 'Akılcılık' bugün modern anlamında *akıldışıcılığın karşıtı olarak* kullanılmaktadır."

'Akılcılık' terimini bu anlamında kullanmakla, deneycilik karşıtı olarak kullanılan ikinci anlamının daha az önemli olduğunu imâ etmek istemiyorum. Tam tersine, bu karşıtlığın felsefenin en ilginç sorunlarından birini nitelendirdiğine inanıyorum, ama-burada bu sorunu ele almak niyetinde değilim; bana öyle geliyor ki, Descartesçı anlamında 'akılcılık' terimi yerine 'deneycilik' teriminin karşılığı olarak başka bir terim (belki, 'düşüncecilik' ya da 'düşünsel sezgicilik' terimini) kullanmak daha yerinde olur. Burada işaret edebilirim ki 'akıl' ve 'akılcılık' terimlerini *tanımlamıyorum*; bu sözleri, kullanılan sözcüklere hiçbir şey bağlı olmamasına dikkat ederek yafta olarak kullanıyorum. Karş. Bölüm 11, özellikle not 50, (Kant hakkında söylenen sözler için bkz. 12, bölümün 56. notu ve metin).

2. *(199a)* * *Towards a Rational Theory of Tradition* adlı yazımda bunu yapmaya çalıştım; karş. *The Rationalist Annual*, 1949, s. 36 vd. *

3. *(200a)* Karş. Platon'un *Timaeus* adlı kitabı, 51 e. (aynı zamanda, 11. bölümün 33. notunda verilen çapraz başvurmalara da bakınız).

4. *(201b)* Karş. Bölüm 10, özellikle 38-41. notlar ve metin.

Pythagoras, Herakleitos, Parmenides ve Platon'da mistik ve akılcı öğeler birbirine geçmiş durumdadır. Özellikle Platon, akıl üzerinde o kadar ısrar etmesine rağmen, felsefesine o kadar büyük bir akıldışıcılık yükü de katmıştır ki, bu neredeyse öğretisinde Sokrates'ten aldığı akılcılıktan bile ağır basmıştır. Bu yeni Platoncuların öğretilerini ona dayandırmalarına imkân vermiştir; daha sonra ortaya çıkan mistik öğretilerin çoğu da bu kaynaklara dayanırlar.

Bu belki düşküsel bir durum olabilir, ama Batı Avrupa ile Orta Avrupa ülkeleri arasında hâlâ belli bir kültür farkı vardır, bu farklılaşma hemen hemen Augustus'un egemenliği altına girmiş ve Roma Barışı'nın, yani Roma uygarlığının tadını tatmış ülkelerle tatmamış ülkeler arasındaki farka karşılık gelmektedir. Bu 'barbar' ülkeler, her ne kadar mistikliği kendileri keşfetmemiş iseler de, mistikligin etkisi altına girmeye özellikle yatkındırlar. Clairvaux'lu Bernard en büyük başarısına Almanya'da erişmiştir, sonraları Eckhart ve okulu ile Boehme de burada başarı sağlamışlardır.

Çok sonraları Descartesçi akılcılığı mistik eğilimlerle bağdaştırmaya çalışan Spinoza, sonraları Kant'ın şiddetli muhalefetine rağmen, Kant sonrası 'İdealizm'in, Fichte Schelling ve Hegel'in, ortaya çıkmasına yol açan mistik bir akılcı sezgi kuramını yeniden keşfetmiştir. 12. bölümde kısaca işaret edildiği gibi, bütün modern akıldışıcı sistemler Hegel'e dayanırlar. (Karş. aynı zamanda aşağıdaki 6, 29-32 ve 58, notları, 11. bölümün 32-33. notları ve orada mistiklik konuşanda verilen çapraz göndermeler.

5. *(201c)* 'Mekanik etkenlikler' hakkında karş. bu bölümün 21 ve 22. notları.

6. *(282b)* Şu görüşlerin hepsini kapsasın diye 'vazgeçilmesi gerek' diyorum: (1) Bu türlü bir varsayımının yanlış olacağı, (2) Kazara doğru olsa bile, bilimsel olmayacağı (ya da kabul edilir olmayacağı), (3) Örneğin, Wittgenstein'in *Tractatus*'u anlamında "anlamsız" veya "saçma" olacağı. Karş. 12. bölümün 51. notu ve bu bölümün 8 (2). notu.

'Eleştirici olan' ve 'eleştirici olmayan' akılcılık arasındaki ayrım ile ilgili olarak, Kant'ın olduğu kadar Duns Scotus'un da öğretilerinin 'eleştirici' akılcılığa, yaklaşan öğretiler diye yorumlanmaları mümkündür. (Onların, 'akıldışı bir kararın öncelliği' olarak yorumlanabilecek olarak 'iradenin öncelliği' öğretilerini düşünüyorum).

7. *(282b)* Bu ve bundan sonraki notta paradokslar üzerine, özellikle *yalancı paradoksu* üzerine, birkaç söz söylenecektir. Bu sözlere başlarken, 'mantıksal' ve 'semantik' paradoksların artık yalnızca mantıkçıların oyuncağı durumunda olmadıklarına işaret edilebilir. Bunlar, yalnızca matematiğin gelişmesinde önemli bir rol oynamakla kalmamışlar aynı zamanda başka düşünce alanlarında da önem kazanmaya başlamışlardır. Bu paradokslarla, gördüğümüz gibi (karş. 17 bölümün 20. notu ve 7 bölümün 4 ve 6. notları) siyaset felsefesinden oldukça önemli olan *özgürlük paradoksu* arasında kesin bir ilişki vardır. Bu notun (4)'ünde gösterileceği gibi, türlü *egemenlik paradoksları* (karş. 7 bölümün 6. notu ve metin) yalancı paradoksuna çok benzerler. Bu sorunların çözülmesi (daha doğrusu bu paradoksların, ortaya çıkmasına izin vermeyen dillerin kurulması) yöntemleri üzerine söz etmeyeceğim, çünkü bu bizi kitabın esas konusunun çok ötelerine götürürdü.

(1) *Yalancı paradoksu* türü sekilerde dile getirilebilir. Bunlardan biri şudur: Birisinin bir gün: "Bugün söylediğim her şey yalandır," daha doğrusu, "bugün söylediğim her söz yanlıştır" dediğini ve onun bütün gün, başka hiçbir şey söylemediğini varsayalım. Şimdi bu adamın dediğinin doğru mu, yanlış mı olduğunu sorarsak şu durumla karşılaşırız: Eğer başlangıçta doğru söylediğini varsayarsak, ne söylediğini göz önünde tutarsak, söylediğinin yanlış olduğu sonucuna varırız. Eğer söylediğinin yanlış olduğunu varsayarsak, o zaman, ne söylediğine bakılırsa, söylediğinin doğru olduğuna karar vermemiz gerekir.

(2) Paradokslara bazen, 'çelişki' denir. Ne var ki, bu biraz yanıltıcı olabilir. Alelâde bir çelişki –ya da çelişkili önerme–, 'Platon dün mutluydu ve mutlu değildi' türünden basbayağı mantıkça yanlış bir önermedir. Bu türlü bir önermenin yanlış olduğunu kabul edersek, başka güçlük çıkmaz karşımıza. Ama bir paradoksun doğru olduğunu veya yanlış olduğunu güçlüğe uğramaksızın kabul edemeyiz.

(3) Ne var ki, paradokslarla yakından akraba olmakla birlikte kesin olarak söylendiğinde ancak çelişkili olan önermeler de vardır. Örneğin: 'Bütün önermeler yanlıştır' gibi. Eğer bu önermenin doğru olduğunu varsayarsak, ne dediğine bakılırsa, yanlış olduğu sonucuna varırız. Ama bunun yanlış olduğunu varsayarsak, güçlük kalmaz ortada; çünkü bu varsayım olsa olsa bütün önermelerin yanlış olmadığı, yani en az bir önermenin doğru olduğu, sonucuna götürür bizi. Bu sonuç ise zararsızdır; çünkü baştaki önermemizin de bu doğru önermeler arasında olduğu anlamına gelmez. (Bu, tabiî, 'tüm cümleler yanlıştır' ya da 'tüm cümleler doğrudur' önermelerinin dile getirilebileceği *paradokslardan arınmış* bir dil kurulabileceği anlamına gelmez).

Her ne kadar 'bütün önermeler yanlıştır' cümlesi, gerçek bir paradoks olmasa da, buna ötekine besbelli benzemesinden dolayı, 'yalancı paradoksusun bir biçimi' diyebiliriz; gerçekten de eski Yunanlıların bu paradoksu dile getirme biçimleri (Giritli Epimenides, "Bütün Giritliler her zaman yalan söylerler" diyor), bu terminolojiye göre yalacı paradoksunun bir biçimidir, yani paradokstan; çok bir çelişkidir. (Karş. aynı zamanda bundan sonraki not ve bu bölümün 54. notu ve metin).

(4) Şimdi yalancı paradoksu ile türlü *egemenlik paradoksları*, örneğin en iyinin en bilgenin, ya da çoğunluğun egemen olması gerektiğini öne süren iddiaların benzerliğini göstermeye çalışacağım. (Karş. 7 bölümün 6. notu ve metin). C. H. Langford yalancı paradoksunu dile getirmenin türlü yollarını göstermiştir; bunlar arasında şu da vardır: A ve B kişilerinin şunları söylediklerini farzediniz:

A diyor ki: "B'nin dediği doğrudur."

B diyor ki: "A'nın dediği yanlıştır."

Yukarıda anlatılan yöntemi uygulayarak bu cümlelerin her ikisinin de paradokslu olduklarını kolayca anlayabiliriz. Şimdi, ilki en bilgenin egemen olması gerektiğini öne süren ilke olmak üzere, şu iki cümleyi göz önüne alınız:

(A) ilke diyor ki: En bilge kişinin (B)'de söylediği yasa olarak kabul edilmelidir.

(B) en bilge kişi diyor ki: (A)'da dile gelen ilke yasa olmamalıdır.

8. *(202c)* (1) Her türlü önyargılardan arınmak ilkesinin not 7 (3) anlamında 'yalancı paradoksunun bir biçimi', yani bir çelişki olduğu bu ilkeyi şu şekilde dile getirirsek açıkça ortaya çıkar: Bir felsefeci araştırmalarına tartışmasız olarak şu ilkeyi kabul etmekle başlar: "Tartışması olarak kabul edilen her türlü ilke bir kenara konmalıdır." Açıktır ki, bu ilkenin doğru olduğunu kabul edersek, ne dediğine bakarak, kabul edilemez olduğu sonucuna varmamız gerekir. (Bunun aksini varsaymak herhangi bir güçlüğe yol açmaz). 'Yetkinlik numunesi' sözleri bu ilkenin, örneğin Husserl tarafından ortaya atılan, eleştirisine değinmektedir. J. Laird, (*Recent Philosophy*, 1936, s. 121) bu ilke hakkında şunları yazıyor: "Bu Husserl'in felefesinin ana ilkesidir. Başarısı ise şüphelidir, çünkü varsayımlar şu veya bu şekilde düşünceye sızmaktadırlar." Buraya kadar ben de bu fikre katılıyorum, ama bundan sonraki sözlere katılamıyorum: "Bütün önyargılardan arınma öğüdü, elverişsiz bir dünyada uygulanması mümkün olmayan bir yetkinlik numunesi olabilir." (Aynı zamanda 25. bölümün 5. notuna da bakınız)..

(2) Burada bu bölümün 7 (3). notunun anlamında 'yalancı paradoksunun biçimleri' olan, yani çelişkili birkaç ilkeyi ele alabiliriz.

(a) Toplum felsefesi açısından 'toplum-bilimsicilik' ilkesi (ve onun benzeri olan 'tarihsicilik' ilkesi) ilginçtirler. Bunlar şu tür dile getirilebilirler: "Hiçbir önerme mutlak olarak doğru değildir ve her önerme kaçınılmaz olarak onu öne sürenin toplumsal (veya tarihsel) ortamına bağlıdır." Not 7 (3)'teki düşüncelerin hemen hemen hiçbir değişikliğe uğramaksızın burada da geçerli oldukları açıktır. Çünkü bu türlü bir ilkenin doğru olduğunu varsayarsak, o zaman bunun ancak 'onu ortaya atanın toplumsal veya tarihsel ortamına bağlı olduğu' sonucuna varırız. Bkz. aynı zamanda bu bölümün 53. notu ve metin.

(b) Bu türlü bazı örneklere Wittgenstein'in *Tractatus*'unda rastlanabilir. Bunlardan biri Wittgenstein'in (11. bölümün 46. notunda daha etraflı olarak aktarılan) "doğru önermelerin tümü... doğa bilimlerinin tümüdür" yolundaki önermesidir. Bu önermenin kendi doğa bilimlerinin bir önermesi olmadığına, (bir meta-bilim önermesi, yani bilimler hakkında bir önerme olduğuna) göre, kendi yanlışlığını öne sürer, bundan dolayı da çelişkilidir.

Bundan başka, bu önermenin, Wittgenstein'in kendi koyduğu 'Hiçbir önerme kendisi üzerine söz edemez' ilkesine aykırı olduğu da ortadadır. (Bkz. *Tractatus*, s. 57).

Ne var ki, 'W' diyeceğim bu ilkenin kendisinin de yalancı paradoksunun bir biçimi olduğu, yani kendi

yanlışlığını öne sürdüğü ortaya çıkar. (Bundan dolayı, –Wittgenstein'in sandığı gibi– 'Russell'in 'tipler kuramının', yani bulduğu paradokslardan kaçınmak için ortaya attığı önermeye benzer ifadeleri doğru önermeler, yanlış önermeler ve anlamsız önermeler ya da sahte önermeler olarak üçe ayıran kuramının eşdeğeri olamaz, özdeşi ya da onun yerine geçecek bir yerine koyma örneği olamaz). Çünkü, Wittgenstein'in W ilkesi şu türlü yeniden dile getirilebilir:

(W+) Her (ya kendi adını içine almakla ya da kendisinin de bir öğesi bulunduğu bir sınıfın öğelerini değer alan bir değişkeni içine almakla) kendi üzerine söz eden ifade (özellikle de ifadeye benzer önerme) bir önerme değil, anlamsız bir sahte önermedir.

Şimdi *W+*'nun doğru olduğunu kabul edelim. O zaman kendisi böyle bir ifade olduğu ve her ifadeden söz ettiği için düzgün önerme olamaz, öyleyse haydi haydi doğru olamaz.

Bundan dolayı *W+*'nun doğru olduğu kabul edilemez. Ama bu, onun yanlış olduğunu da gerektirmez, çünkü gerek yanlış, gerekse anlamsız olduğunu varsaymak bizi güçlüklerle karşılaştırmaz.

Wittgenstein belki de (*Tractatus*, s. 189'da; karş. Bölüm 11'in 51 (1). notu), "Benim öne sürdüğüm önermeler bu anlamda açıklayıcıdırlar; onları anlayan herkes sonunda onların anlamsız olduklarını da anlar" diye yazarken, kendisinin de bunun farkında olduğunu öne sürerdi; ne olursa olsun, W+'yı yanlış olarak değil de, anlamsız olarak nitelemek eğiliminde olacağını düşünebiliriz. Ne var ki, ben bu önermenin anlamsız değil, düpedüz yanlış olduğuna inanıyorum. Daha kesin olarak söylenirse, bu önermenin herhangi bir biçimselleştirilmiş dilde, (örneğin, Gödel'in karar verilemez önermelerinin dile getirilebileceği bir dilde), bu dil kendi ifadeleri üzerine söz söylemeyi mümkün kılıyorsa, ve içinde 'önermeler' ve 'önerme olmayan ifadeler' gibi ifade sınıflarının adları geçiyorsa, *W+ gibi, kendi anlamsızlığını öne süren, bir önermenin biçimselleştirilmesinin sonucunun anlamsız ya da gerçekten paradokslu değil, düpedüz çelişkili olacağını* sanıyorum; anlamlı bir önerme olmasının nedeni yalnızca belli bir tür önerme hakkında bunların önerme (yani, düzgün-deyim) olmadıklarını öne sürmesidir; ve bu türlü bir iddia da anlamsız değil, doğru veya yanlış olacaktır, çünkü düzgün-deyim olmak (ya da olmamak), ifadelerin bir niteliğidir. Örneğin, "Bütün önermeler anlamsızdırlar" önermesi gerçekten paradokslu değil, basbayağı çelişkili olacaktır. [Daha kesin söylenirse, kendi anlamsızlığını öne sürecektir. *Çeviren.*]

Bunun gibi "X önermesi anlamsızdır" ifadesi de, X değişkeni yerine sözü edilen önermenin adı konursa, düpedüz çelişkili olur. J. N. Findlay'in bîr düşüncesini biraz değiştirerek şunu yazabiliriz:

Aşağıdaki ifadede geçen 'X' değişkeni yerine bu ifadenin adını yazacak olursak elde edilecek ifade bir önerme değildir: "İçinde 'X' geçen bir önermede bu değişken yerine söz konusu önermenin adını koymakla elde edilecek ifade bir önerme değildir."

Ve bu yazdığımız ifadenin kendisinin çelişkili bir önerme olduğu ortaya çıkıyor. (Eğer 'önerme değildir' sözlerinin her geçişi yerine 'yanlıştır' sözünü koyarsak yalancı paradoksuna varırız; 'önerine değildir' sözleri yerine 'kanıtlanabilir bir önerme değildir' sözlerini yazarsak, J. N. Findlay'in dile getirdiği biçimde Gödel'in karar verilemezlik kanıtının dayandığı önermeye varırız).

Özetlersek: İlk bakışta sanılacağının aksine, kendi anlamsızlığını içeren bir kuramın, 'yanlış' yükleminin, 'anlamsızdır' yükleminden farklı olarak, paradoksa yol açmamasından dolayı, anlamsız değil de, yanlış olduğunu görüyoruz. Bundan dolayı Wittgenstein'in kuramı, sandığı gibi anlamsız değil, düpedüz yanlıştır. (Daha kesin olarak söylenirse, çelişkilidir).

(3) Bazı Pozitivistler bir dilin ifadelerinin (i) doğru önermeler, (ii) yanlış önermeler, (iii) anlamsız ifadeler (daha doğrusu düzgün-deyim olmayan ifadeler) olarak üçe ayrılmasının az çok 'doğal' bir ayırma olduğunu ve bunların anlamsız ifadeler olmalarından ötürü, paradoksların ve metafizik sistemlerinin elenmesine imkân verdiğini öne sürmüşlerdir. Aşağıdaki durum bu ayırmanın yeterli olmadığını gösterir.

Generalin baş karşı-casusluk subayına üzerlerinde (i) Generalin kutusu, (ii) Düşman kutusu –bu kutuya konacak bilgiler düşmana sızdırılacaktır: –, (iii) Çöp kutusu, yazan üç kutu verilmiştir, ve kendisine saat 12'den önce gelecek doğru bilgileri (i), kutuya, yanlış bilgileri (ii). kutuya, saçma bilgileri de (iii). kutuya olmak üzere, kutulara ayırması emredilmiştir.

Bir süre kolayca gerekli kutulara dağıtabileceği bilgiler gelir; (bu arada doğal sayılar kuramından alınan doğru önermeler ve L: "Bir doğru önermeler takımından yanlış bir önerme geçerli olarak türetilemez" gibi doğru mantık önermeleri de vardır). Ne var ki, tam saat 12'ye gelirken eline geçen son posta ile gelen haberler arasında bir tanesi onu biraz rahatsız eder. M diyeceğimiz bu haber şöyle demektedir: " 'Generalin kutusu' denen kutuya konmuş ya da konacak bütün önermelerden 'O=I' önermesi geçerli olarak türetilemez." Önceleri baş karşı-casusluk subayı bu haberi (ii) kutusuna koyup koymamakta tereddüt eder, ama M'nin (ii) kutusuna konması hâlinde düşmana değerli bilgiler sağlayacağını anladığı

için, onu (i) kutusuna koymaya karar verir.

Ne var ki, bunun bir hata olduğu ortaya çıkar. Çünkü, generalin maiyetindeki simgesel mantık uzmanları generalin kutusundaki bilgileri biçimselleştirip 'aritmetikleştirdikten' sonra kendi tutarlılığını da öne süren bir önermeler kümesi elde ettiklerini görürler; bu ise, Gödel'in ikinci karar-verilebilirlik kanıtının sonucuna göre bir çelişkiye yol açar, bundan dolayı da aslında generalin kutusundaki doğru olduğu kabul edilmesi gereken bilgilerden '0=1' sonucunu geçerli olarak türetmek mümkün olacaktır.

Bu güçlüğü çözmek, sözü edilen üçe-ayırmanın, hiç olmazsa doğal diller için yeterli olmadığını kabul etmekle mümkün olur; gerçekten de Tarski'nin doğruluk kuramından da anlayabileceğimiz gibi, hiçbir sınırlı sayıda kutu böyle bir ayırma yapmaya yetmeyecektir. Aynı zamanda görüyoruz ki, 'düzgün-deyimler sınıfının bir öğesi olmama' anlamındaki 'anlamsızlık' hiç de 'çok derin bir anlamları olduklarını iddia etseler bile aslında hiçbir şey demek olmayan sözler' anlamındaki 'saçma sözler'e tekabül etmemektedir; oysa, Pozitivistlerin başlıca iddialarından biri, metafiziğin önermelerinin düzgün-deyim olmaması anlamında, anlamsız olduğunu göstermiş olmaktı.*

9. *(203c)* Öyle anlaşılıyor ki, Whitehead'i *Process and Reality* adlı kitabında usavurmalara gösterdiği saygısızlığa götüren neden bu 'tümevarım sorunu" denen sorunla İlgili olarak ortaya çıkan güçlüktü. Karş. aynı zamanda 35-37 notları.

10. *(203c)* Bu, özel bir sorun olmayıp, başka insanların hayatlarını da ilgilendirdiğinden, 'zevk sorunu' olmayıp, bir ahlâk kararıdır. (Estetik zevk soranları ile ahlâk sorunları arasındaki karşıtlık hakkında karş. 5. bölümün 6. notu ve Bölüm 9, özellikle 10 ve 11. notlara gönderen metin). Karşılaştığımız soran, bu sorunla karşılaşan 'okumuş'ların bununla karşılaşmayanların düşünce yönünden vasileri olmaları açısından, pek önemlidir.

11. *(204c)* Bana öyle geliyor ki, Hıristiyanlığın belki de en kuvvetli yönü, temelde, insanın acılarını çok somut bir şekilde betimlemekle, soyut düşünceye değil, tasanın gücüne hitap etmesidir.

12. *(206a)* Ahlâksal kararlar açısından büyük bir eşitlikçi olan Kant, insanların eşit olmamalarındaki hikmeti ısrarla belirtmiştir. O, insan karakterlerinin ve kanılarının türlülüğünde ve kişiselliğinde ahlâksal olduğu kadar fiziksel gelişmenin de başlıca koşullarından birini görüyordu.

13. *(236a)* Burada, A. Huxley'nin *Brave New World* adlı kitabına işaret edilmektedir.

14. *(206a)* Gerçekler ile karar veya talepler arasındaki ayrım için karş. 4. bölümün 5. ve sonraki notlarına gönderen metin. 'Siyasal talepler dili' (ya da L. J. Russell anlamında 'öneriler' dili) için karş. 6. bölümün 41 ilâ 43. notlarına gönderen metin ve 5. bölümün 5 (3). notuna gönderen metin.

Bana öyle geliyor ki, insanların doğuştan zekâca eşit oldukları kuramı yanlıştır, ama Niels Bohr gibi adamlar, kişisel farkların yalnız çevrenin etkisinin sonucu olduklarını öne sürdüklerine ve bu konuda karar vermeye yetecek kadar deneysel veri elde olmadığına göre, belki de en çok 'herhalde yanlış' demekle yetinmem gerekir.

15. *(207b)* Örneğin, 9. bölümün 12. notuna götüren metinde aktarılan Platon'un *Devlet Adamı* adlı kitabından alınan parçaya bakınız. Buna benzer satırlar *Devlet*, 409e-410a'da bulunabilir. (409b ve c'de) 'ruhundaki iyilikten dolayı iyi olan' yargıçtan söz ettikten sonra, Platon şöyle devam ediyor (409e vd).: "Ve fizikî ve aklî sağlıkları iyi olanlara bakmak üzere hekimler ve yargıçlar sağlamayacak mısın? Fizikî sağlıkları kötü olanları ölüme terkedecekler bunlar. Ve ruhları kötü ve sağıltılamaz olanları da fiilen öldüreceklerdir." "Evet," dedi, "gerek kendileri ve gerekse devlet için en iyisinin bu olduğunu gösterdiğine göre, böyle olması gerek."

16. *(207b)* Karş. 8. bölümün 58. ve 10. bölümünün 28. notları.

17. *(208c)* Bunun iyi bir örneği, *The Common Sense of War and Peace* adlı kitabının ilk bölümüne *Grown Me Do Not Need Leaders* (Ergin Kişilerin Öndere İhtiyacı Yoktur) gibi mükemmel bir başlık atmış olan H. G. Wells'tir. (Karş. Aynı zamanda 22. bölümün, 2. notu).

18. *(209a)* Hoşgörü paradoksu ile ilgili sorun için karş. 7. bölümün 4. notu.

19. *(209b)* 'Evren' akılcı değildir, ama bilimin görevi onu akılcılaştırmaktır. Bunun gibi 'toplum' da akılcı değildir, ama toplum mühendisinin görevi, onu akılcılaştırmaktır. (Tabiî bu, onun toplumu 'yöneltmesi' gerektiği veya merkezî veya kolektif plânlamanın istenir olduğu, anlamına gelmez). Gündelik dilimiz de akılcı değildir, ama görevimiz onu akılcılaştırmak, hiç olmazsa açıklık standartlarını korumaktır. Burada ileri sürülen tutumu *'işlemci akılcılık'* olarak nitelemek mümkündür. Bu işlemci akılcılığın eleştirici olmayan akılcılık ve akıldışıcılıkla olan ilişkisi eleştirici akılcılığın sözü edilen iki tutumla olan ilişkisi gibidir. Çünkü, eleştirici olmayan akılcılık evrenin akılcı olduğunu ve bilimin görevinin bu akılcılığı ortaya çıkarmak olduğunu öne sürebilir; akıldışıcılık ise evrenin, temelde akıldışı olduğundan bilimsel yöntemlerle değil de, duygu ve tutkularımızla (veya akılcı sezgimizle), kavranması gerektiğini ileri sürebilir. Bunlara

karşılık işlemci akılcılık evrenin akılcı olmadığını kabul etmekle birlikte, onu mümkün olduğu kadar aklın etkisi altına veya alanı içine almamız gerektiğini ileri sürebilir. Carnap'ın (*Der Logische Aufbau Der Welt* adlı kitabında, s. vı) da dediği gibi, benim 'işlemci akılcılık' diye betimlediğim tutumu 'her yerde açıklık arayan, ama hayatımızdaki olayların hiçbir zaman büsbütün anlaşılabilir ya da akılcı olmayan bir karmaşıklık içinde olduğunu kabul eden tutum' olarak nitelemek mümkündür.

20. *(209c)* Dilimizin açıklığının standartları sorunu ile ilgili olarak bu bölümün son notunu ve 12. bölümün 30. notunu karşılaştırınız.

21. *(211b)* Endüstrileşmeye ve işbölümüne, örneğin Toynbee, *A Study of History* adlı kitabının 1. cildinde, s. 2 vd. hücum etmektedir. Toynbee, s. 4'te "endüstri sisteminin prestiji kendisini Batı dünyasının 'düşünce işçilerinin' çevresine zorla kabul ettirmiştir...; ve bu hammaddeleri işlenmiş ya da yan işlenmiş mallar hâline getirmeye çalışırken bir kez daha işbölümüne başvurmuşlardır" diye yakınmıştır. Başka bir yerde, –s. 2– Toynbee, fizik bilimlerini konu alan bilimsel süreli yayınlar hakkında şöyle demektedir: "Bu süreli yayınlar işbölümüyle ve hammaddelerden *mekanik yolla* üretilen makalelerin azamî verimini sağlamayı amaç edinmeleriyle 'kitap hâline gelmiş endüstri sistemi'dirler" (İtalikler benim). Teynbee, Hegelci Dilthey ile birlikte, hiç olmazsa manevî bilimlerin bu yöntemlerden ayrı durması gerektiğini ısrarla belirtiyor (s. 3, not 2). (Dilthey'in "manevî bilimlerinin gerçek kategorileri hiçbir zaman doğabilimlerinin kategorilerine benzemez" diyen sözlerini aktarıyor).

Bana öyle geliyor ki, Toynbee'nin bilim alanındaki işbölümü hakkındaki yorumu, Dilthey'in manevî bilimlerle doğa bilimlerinin yöntemleri arasında bir uçurum varmış gibi göstermeye kalkışması kadar hatalıdır. Toynbee'nin "işbölümü" dediği şeye işbirliği ve karşılıklı eleştiri demek daha doğru olur. Karş. 23. bölümün 8. ve sonraki notlarına gönderen metin ve bu bölümün 26. notuna gönderen metinden aktarılan MacMurray'in bilimsel işbirliği hakkındaki sözleri. (Toynbee'nin akıldışıcılığı için karş. aynı zamanda 11. bölümün 61. notu).

22. *(211b)* Karş. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent.* (Beckly Social Service Lecture, 1936). Bu ilginç satırlara ilgimin çekilmiş olmasını Mr. L. Webb'e borçluyum.

23. *(211c)* Ahlâkçı ilericiliğin bir tür ahlâkçı pozitivizm olması hakkında bkz. Bölüm 22, özellikle 9. ve sonraki notlara gönderen metin.

İşaret edebilirim ki, bugünkü modanın aksine, (karş. 11. bölümün 51. ve sonraki notları) ben, pozitivist modanın gerektireceği gibi, onları anlamsız sayacak yerde, Keller'in sözlerini ciddîye alıyor ve doğru olup olmadıklarını tartışıyorum.

24. *(212b)* Karş. 10. bölümün 70. notu ve metin ile 11. bölümün 61. notu.

25. *(213b)* Karş. Matta, 7, 15 vd.: "Size koyun postunda gelen, ama içinde aç kurt olan sahte peygamberlerden sakınınız. Onları ürünlerinden tanıyacaksınız."

26. *(213b)* Aktarılan iki bölüm J. MacMurray'ın *The Clue to History* (1938) adlı kitabının 86 ve 192. sayfalarından alınmıştır. (MacMurray'ın fikirlerine katılmadığım yerler hakkında, karş. 25. bölümün 16. notuna götüren metin).

27. *(214a)* L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicist* adlı kitabına ve benim (*Mind*, cilt 49, s. 420'de çıkan) *What is Dialectic?* adlı yazımda Jeans'in Hegelciliği hakkında söylediğim sözlere bakınız.

28. *(214b)* Karş. örneğin 7 bölümün 7-12. notları ve metin.

29. *(214c)* Karş. Bölüm 10 ve özellikle o bölümün sonu, yani 59-70. notlar ve metin (özellikle 19. bölümde McTaggart hakkında söylenen sözlere bakınız); *Giriş*'e yazdığım not; 11. bölümün 33. ve 12. bölümün 36. notları; bu bölümün 4, 8 vs 58. notları. Bkz. aynı zamanda Wittgenstein'ın (bu bölümün 32. notunda aktarılan) dünyanın *sınırlı bir bütünlük* olarak görülmesinin veya duyulmasının mistik duygu olduğunu öne süren iddiasında ısrar edişi.

Mistikllk ve onun siyasetteki yeri üzerine yazılmış, bugünlerde tartışma konusu olan, bir kitap Aldous Huxley'nin *Grey Eminence* adlı kitabıdır. Bu kitabın ilginç olmasının başlıca nedeni, yazarın mistik ve politikacı Peder Joseph hakkında kendi anlattığı hikâyenin kitabın ana savını çürüttüğünü farketmez gibi görünmesidir. Bu sav, kamu siyasetini etkileyen insanlar için öylesine gerekli olan sağlam ahlâksal ve dinî temeli sağlayabilen eğitimin mistik bir eğitim olduğu savıdır. Ne var ki, kendi anlattığı hikâye de göstermektedir ki, Peder Joseph bile, gördüğü eğitime rağmen ihtirasına –ellerinde kudret olanların olağan olarak kapıldıkları karşı konmaz ihtirasa– kapılmıştır; mutlak kudret onu mutlak olarak yozlaştırmıştır. Yani, yazarın uzun boylu ele aldığı tek tarihsel örnek, savını büsbütün yanlışlamaktadır. Ama öyle anlaşılıyor ki, o, bundan endişe duymuyor.

30. *(214c)* Karş. F. Kafka, *Çin Seddi*, s. 296.

31. *(215a)* Bu bölümün 19. notunu da karşılaştırınız.

32. *(215b)* Karş. Wittgenstein'ın *Tractatus*'u, s. 187: "Mistik olan dünyanın *nasıl* olduğu değil, *var olduğudur*. –Dünyanın bir *alt tür* olarak göz önüne alınması sınırlı bir bütünlük olarak görülmesi demektir.– Dünyanın sınırlı bir bütün olarak duyulması mistik bir duygudur." Görülüyor ki, Wittgenstein'ın mistikligi tipik olarak bütüncül bir mistikliktir. Wittgenstein'ın: "Gerçekten de dile getirilemeyecek olan şeyler vardır. Bunlar, kendilerini gösterirler; mistik olan budur" türünden (ayrı yerde geçen) sözleri için Carnap'ın *Logical Syntax of Language* (1937) adlı kitabının s. 314 ve ilerisindeki eleştirisine bakınız. Karş. aynı zamanda 25. bölümün 25. notu ve metin. Aynı zamanda bu bölümün 29. notuna ve orada verilen karşı başvurmalara da bakınız.

33. *(215c)* Karş. Bölüm 10, örneğin. 40-41. notlar. Bu tür felsefenin kabileci ve esoterik niteliği H. Blueher (karş. Kolnai'ın *The War Against the West* adlı kitabı, s. 74, italikler benim)'den alınan şu satırlarla örneklendirilebilir: "Hıristiyanlık sonuna kadar aristokratik bir inançtır, ahlâktan bağımsızdır, öğretilemez. Hıristiyanlar, birbirlerini bedensel görünüşlerinden tanırlar; onlar insanlar içinde her zaman birbirlerini anlayan ve *kendilerinde başka hiç kimse tarafından anlaşılmayan* bir grup meydana getirirler. Onlar, gizli bir topluluk oluştururlar. Bundan başka, Hıristiyanlık içinde yürürlükte olan sevgi putperest tapınaklarını aydınlatan sevgiye benzer; bunun Yahudi icadı olan sözde insanlık sevgisi veya komşu sevgisiyle hiçbir ilişkisi yoktur." Bir başka örnek E. Von Salomon'un *The Outlaws* adlı kitabından alınabilir: (Bu kitaptan alınan satırlar 12. bölümün 90. notunda da aktarılmıştı; burada aktarılan satırlar 240. sayfadan alınmıştır; italikler benim). "Düzensizlik ve tehlike kokusu alarak Alman İmparatorluğunun türlü yerlerinden gelmiş olduğumuz hâlde, *birbirimizi hemen tanırdık*."

34. *(215c)* Su sözler tarihsici bir anlama gelmeleri niyetiyle söylenmemişlerdir. Bu çatışmanın ileriki gelişmelerde bir rolünün olmayacağını kehanet etmek niyetinde değilim. Ancak artık böyle bir sortin olmadığını veya en azından, totaliterlik ve ırkçılık gibi karşımıza çıkan kötü dinlere oranla önemsiz olduğunu anlamış olmamızın mümkün olduğunu söylemek istiyorum.

35. *(216a)* A. N. Whitehead ve B. Russell tarafından yazılan *Principia Mathematica* adlı kitaptan söz ediyorum. (Whitehead, *Process and Reality*, s. 10, not I'de "girişteki tartışmaların hemen hemen, ikinci basımda ise tamamen Russell'e ait olduklarını" söylüyor).

36. *(216b)* A. N. Whitehead'in *Process and Reality* adlı kitabında, s. 14'te Hegel (ve birçok başkaları, bu arada Platon ve Aristoteles) hakkında söylediği sözlere bakiniz.

37. *(216b)* Karş. Whitehead, *A. E.*, s. 18 ve ilerisi.

38. *(217a)* Karş. Kant'ın Prolegomena'sına yazdığı ek. (*Works*, basıma hazırlayan Cassirer, cilt IV, s. 132 vd.; "yamalı bohça" çevirisi için karş. Carus'un Kant'ın *Prolegomena*'sının İngilizceye çevirisi, 1902 ve 1912, s. iv).

39. *(217c)* Karş. Whitehead, *Process and Reality*, s. 20 vd. Bu paragrafta sözü edilen "ister al, ister alma" tutumu için bkz. 11. bölümün 53. notu.

40. *(218b)* Karş. Whitehead, *A. E.*, 492. Sözü edilen başka karşı savların ikisi şunlardır: "Dünyanın Tanrı'da içkin olduğunu söylemek ne kadar doğru ise, Tanrı'nın Dünyada içkin olduğunu söylemek de o kadar doğrudur... Tanrı'nın Dünyayı yarattığını söylemek ne kadar doğruysa, Dünyanın Tanrı'yı yarattığını söylemek de o kadar doğrudur." Bu, "ben Tanrı kadar büyüğüm, Tanrı benim kadar küçüktür, ben O'nsuz edemem, O da bensiz edemez" diyen Alman mistiği Scheffler'i –Angelus Silesius- yakından hatırlatmaktadır.

Paragrafın daha sonralarında yazarın ne demek istediğini anlamadığım hakkındaki sözlerimle ilgili olarak, bunları istemeye istemeye yazdığımı söyleyebilirim. "Ben anlamıyorum" yolundaki eleştiriler oldukça ucuz ve tehlikeli bir oyundur. Bu sözleri yazmış olmamın nedeni, bütün çabalarıma karşın, doğru kaldıklarıdır.

41. *(219b)* Karş. Kant'ın 8 Nisan 1766 tarihinde, Mendelssohn'a yazdığı mektup (*Works*, basıma hazırlayan Cassirer, cilt IX, s. 56 ve ilerisi).

42. *(219c)* Karş. Toynbee, *A Study of History*, cilt VI, s. 536 ve ilerisi.

43. *(220a)* Toynbee (*A. E.*, 537'de) "geleneksel olarak Ortodoks kafalı olanlar" hakkında, "bunlar araştırmalarımızı İsa Mesih'in Mukaddes Kitap'ta anlatılmış olan öyküsünün tarihsel gerçekliğine yöneltilmiş bir saldırı olarak göreceklerdir" diyor. Ve (s. 538'de) Tanrı'nın kendisini doğruluk aracılığıyla olduğu kadar, şiir aracılığıyla da ortaya çıkarabileceğini söylüyor; bu kurama göre Tanrı, "kendini folklorda da ortaya çıkarmıştır."

44. *(220b)* Toynbee'nin yöntemlerini kendisine uygulama çabasını sürdürerek, 13'ciltten meydana gelece-

ğini söylediği *Study of History*'sinin de en az "halen Cambridge Üniversitesi Basımevince basılmakta olan çeşitli tarih dizileri" kadar bir gövde gösterisi olup olmadığı sorulabilir. O, bu türlü çabaları (cilt 1, S. 4'te) zekice "muazzam tünellere, köprülere, barajlara, büyük gemilere ve gök tırmalayanlara" benzetiyor. Sonra, Toynbee'nin gövde gösterisinin özellikle de "zaman makinesi", yani geçmişe sığınmak dediği şeyin bir örneği olup olmadığını da sorabiliriz. (Karş. özellikle 11. bölümün 61. notunda kısaca ele alman ortaçağcılığı. Karş. aynı zamanda bu bölümün 54. notu).

45. *(221a)* Şimdiye kadar ancak 6 cildini gördüm. Sözü edilen ender bilim adamlarından biri, Einstein'dır.

46. *(221a)* Toynbee, *A. E.*, cilt II, s. 178.

47. (221c) Toynbee, *A. E.*, cilt V, s. 581 ve ilerisi.

Toynbee'nin metinde sözü edilen, Marksçı öğretileri ve özellikle *Communist Manifesto*'sunu ihmâl etmesi hakkında denebilir ki, bu cildin 179. sayfasında (5. notu) Toynbee şöyle demektedir: "Mart 1918'de Rus Sosyal Demokrat Partisi'nin Bolşevik veya Çoğunlukçu kanadı adını değiştirip (1871 Paris Komünü'nü anarak) "Rus Komünist Partisi" adını aldı..." Buna benzer sözlere aynı cilt, s. 582, not l'de rastlanabilir.

Ne var ki, bu doğru değildir. Lenin tarafından Nisan 1917'de toplanan parti konferansına teklif edilen (karş. *H. o. M.*, 783; bkz. aynı zamanda s. 787) isim değişikliği besbelli, Lenin'in dediği gibi, "Marx ve Engels'in kendilerine komünist adını vermiş olmalarından" ve *Communist Manifesto*'dan gelmektedir.

48. *(222b)* Karş. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, (bkz. 13. bölümün 9. notu). Marksçı komünizmin iki tarihsel kökü (Platon'un ve belki Pythagoras'ın arkaizmleri ve bunların etkisi altında kaldığı anlaşılan *Resullerin İşleri*) için bkz. özellikle 5. bölümün 29. notu; bkz. aynı zamanda 4. bölümün 30. notu, 6. bölümün 34-36. notları ve 13. bölümün 3 ve 8. notları ve metin.

49. *(223a)* Karş. Toynbee, *A. E.*, cilt V, S. 587

50. *(223a)* Karş. 22. bölüm, özellikle 1-4. notlara götüren metinler ve bu bölümün sonu.

51. *(223a)* Bu satırların benzerlerine sık sık rastlanabilir: Toynbee sık sık "tarihin yargısı"na olan saygısını açıklar; bu da, "Hıristiyanlığın Tanrı'nın kendisini tarihte açığa çıkardığını iddia ettiğini öne süren öğretisine uygundur. Bu "yeni Protestan öğreti" –K. Barth'in dediği gibi– gelecek bölümde ele alınacaktır. (Bkz. özellikle o bölümün 12. notu).

Toynbee'nin Marx hakkındaki araştırmaları konusunda denebilir ki, bütün tutumu iyiden iyiye Marksçılığın etkisi altındadır. (*A. E.*, cilt 1, s. 41, not 3'te) şöyle diyor: "Bu Marksçı dil pelesenglerinin birkaçı Marksçı dogmaları reddeden çevrelerde de tutunmuştur." Bu sözler özellikle "proleter" sözünü imâ etmektedir. Ama sözlerden ileri şeyler için de geçerlidir.

52. *(223b)* Karş. Toynbee, *A. E.*, cilt III, s. 476. Bu satırlar daha önceki 1. cilt, bölüm 1, A, *The Relativity of Historical Thought* başlıklı bölüme değinmektedirler. (Tarihsel düşüncenin "göreliliği" sorunu gelecek bölümde ele alınacaktır). Tarihsel göreciliğin –ve tarihsiciliğin– yetkin bir eleştirisi içki bkz. II. Sdgwick'in *Philosophy; Its Scope and Relations* (1902) adlı kitabı, ders IX, özellikle s. 180 vd.

53. *(223c)* Çünkü, her türlü düşünce "mutlak olarak" doğru olamayacak kadar –yani, doğru olamayacak kadar– "kaçınılmaz derecede" tarihsel ortamına bağlı ise, bu iddianın sözü edilen önerme için de geçerli olması gerekir. Bundan dolayı bu iddia doğru olamaz ve öyleyse "insan doğasının kaçınılmaz bir yasası" olamaz, Karş. aynı zamanda bu bölümün 8 (2, a) nota. 54. *(224b)*

54. Toynbee'nin geçmişe sığındığı iddiası için bu bölümün 4. notunu ve (Toynbee'nin ortaçağcılığı hakkındaki) 11. bölümün 61. notunu karşılaştırınız. Toynbee, kendisi arkaizme pek yetkin bir eleştiri yöneltmektedir, onun özellikle Filistin'de ulusçu eski dilleri diriltme çabalarına yönelttiği saldırıya (cilt VI, s. 65 vd). tamamen katılıyorum; Ne var ki; –Toynbee'nin endüstrileşmeye yönelttiği saldırı (karş. bu bölümün 21. notu) en az bu kadar arkaiki görünmektedir. Geleceğe sığınma hakkında, Toynbee'nin eserinin XII. bölümünün ilân edilen kehanetçi adından başka dayanak yoktur: *The Prospects of the Western Civilization.*

55. *(224b)* Toynbee, "İslâm dininin kurucusunun üzülünesi dünyasal başarısından *A. E.*, cilt III, s. 472'de söz ediyor. Ignatius Loyola için karş. cilt III, s. 270; 466 vd.

56. *(224c)* Karş. A. E., cilt V, s. 590. Metinde aktarılan bölüm aynı cildin 588. sayfasından alınmıştır.

57. *(225b)* Toynbee, *A. E.*, cilt VI, s. 13.

58. *(225c)* Karş. Toynbee; cilt VI, s. 12 vd. (Sözü edilen kitap Bergson'un *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı kitabıdır).

Toynbee (cilt V, s. 585; italikler benim)'den alınan şu tarihsici parça bu bağlamda ilginç olmaktadır: "Hıristiyanlar inanırlar ki, insanların kardeşliği *insan tarafından ancak* insan dünyasını aşan ve kral olarak Tanrı'yı kabul eden bir Tanrı Devletine üye olmakla gerçekleştirilebilir ve *tarih araştırmaları da hiç*

kuşkusuz bu iddiayı haklı çıkarır." Tarih araştırmaları böyle bir iddiayı nasıl haklı çıkarabilirler? Böyle bir iddianın haklı çıkarılabileceğini öne sürmek bile pek sorumsuz bir iddia değil midir?

Bergson'un *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı kitabına gelince, her yaratıcı düşünmede, akıldışı ya da sezgisel bir öğe olduğunu kabul ederim; ne var ki bu öğe akılcı bilimsel düşüncede de vardır. Akılcı düşünce sezgiden büsbütün yoksun değildir; daha çok –kendi başına bırakılmış sezginin aksine– *sınama ve denemelere* başvurularak denetlenmiş olan sezgidir. Bu sorunu açık toplumun yaratılması sorununa uygularsak, Sokrates gibi adamların sezgiden esinlendiklerini itiraf ederim; ama bunu teslim etmekle beraber, açık toplumun kurucularını toplumun gelişmesini önlemek isteyen ve Platon gibi, kendileri de sezgiden, ama (bu terimin bu bölümde kullanıldığı anlamda) akılla denetlenmeyen bir sezgi tarafından esinlenen kişilerden ayıran niteliğin *akılcılık* olduğuna inanıyorum. Aynı zamanda *Giriş*'in notuna da bakınız.

59. *(225c)* Karş. 18. bölümün 4. notu.

BÖLÜM 25'İN NOTLARI

1. *(226c)* Kendilerine Uylaşımcılar denilenler (H. Poincaré, P. Duhem ve bu yakınlarda Eddington); karş. 5. bölümün 17. notu.

2. *(226c)* Karş. *Logik der Forschung* adlı kitabım.

3. *(227b)* "Kova-akıl" kuramı 23. bölümde de söz konusu edilmişti.

(* Işıldak bilim kuramı hakkında bkz. *Towards a Rational Theory of Tradition* adlı yazım, *The Rationalist Annual*, 1949'da çıkmıştır, özellikle s. 45 *) Belki de "ışıldak bilim kuramının" Kantçılığın kabul edilebilir öğelerini ısrarla belirttiği iddia edilebilir. Benzetmeye sadık kalarak Kant'ın hatasının ışıldağın kendisinin düzeltilebileceğini kabul etmemiş olması ve bazı ışıldakların –kuramların– başka ışıldakların iyice aydınlattıkları konuları yeteri kadar aydınlatamadıklarını kabul etmemiş olması olduğunu ileri sürebiliriz. Ama bazı ışıldakları terkedip ilerlememize yol açan budur.

4. *(227c)* Karş. 8. bölümün 23. notu.

5. *(228a)* Her türlü önyargıdan kurtulma çabası için. karş. 24. bölümün 8 (2): notundaki –Husserl'e yöneltilmiş olan– eleştiri ve metin. H. Pomperz de her türlü önyargıdan (ya da görüş açısından) kurtulmanın mümkün olacağını öna süren safiyâne görüşü başka bir açıdan eleştirmiştir. (Karş, *Weltanschaungslehre*, I, 1905, s. 33 ve 35; çevirim belki biraz serbest). Gomperz'in eleştirisi köktenci deneycilere yöneltilmiştir, Husserl'e değil. "Gerçekler karşısında felsefesel ya da bilimsel bir tavır takınmak," diyor Gomperz, "her zaman düşünceye başvuran bir tavır takınmak demektir, hiçbir zaman koyun gibi olaylara bakakalmak ya da bir ressam gibi gerçekleri gözlemek veya bir kâhin gibi olayların etkisi altında ezilip kalmak değildir. Bundan dolayı felsefecinin hiçbir zaman olaylara bakmakla yetinmediğini, onlar hakkında düşünmek istediğini kabul etmemiz gerekir. Bundan dolayı bana öyle geliyor ki, anlık gerçeklere ya da verilere geri gitmek iddiasında olan köktenci felsefe sistemlerinin gerisinde, her zaman geleneksel öğretileri eleştirisiz olarak kabul etmekten gelen bir tutum vardır. Çünkü bu köktenciler bile gerçekler hakkında bazı şeyler düşünmelidirler; ama yalnızca gerçeklere yer verdiklerini öne sürecek kadar bunların farkında olmadıklarına göre, ister istemez düşüncelerinin eleştiriden yoksun olduğunu kabul etmek zorunda kalırız." (Karş. aynı zamanda aynı yazarın *Erkenntnis*'de –cilt 7, s. 225 vd.– çıkan *Interpretation* adlı yazısı).

6. *(223a)* Karş. Schopenhauer'in tarih konusundaki sözleri. (*Parerga*, vb., cilt II, bölüm XIX, § 238; *Works*, Almanca ikinci basımı, cilt VI, s. 490).

7. *(228c)* (1) Benim bildiğim kadarı, burada metinde ana hatları çizilen nedensellik kuramı ilk önce benim *Logik der Forseaung* (1935) adlı kitabımda ortaya atılmıştır. Burada aktarılan metin, o kitabın s. 26'sından alınmıştır. Burada çevrilen hâlinde orijinalindeki parantezler alınmamış ve parantez içinde dört küçük not ile parantez içinde sayılar eklenmiştir, kısmen oldukça yoğun olan bir metni daha rahat anlaşılabilir bir hâle getirmek için, kısmen de –son iki parantez söz konusu oldukta– bu metni yazdığım sırada tam olarak farketmemiş olduğum bir görüş açısına yer verebilmek için; yani, A. Tarski'nin 'semantik' dediği görüş sçısına. (Bkz. örneğin, Tarski'nin *Actes du Congrés International Philosophique*, Paris, 1937, cilt III'te çıkan *Grundlagen der Wissenchaftlichen Semantik* adlı yazısı, s. 1 vd. ve R. Camap, *Introduction to Semantics* 1941). Tarski'nin semantiğin temellerini geliştirmiş olmasından ötürü artık (kitabı yazarken olduğu gibi) 'neden' ve 'etki' sözlerini kullanmakta tereddüt etmiyorum. Çünkü bu terimler, Tarski'nin doğruluk tanımına başvurularak, şöyle bir semantik tanımla tanımlanabilirler: A olayı B olayının nedenidir ve B olayı A olayının etkisidir, ancak ve ancak öyle bir dil varsa, ki, bu dilde *u*, *a* ve *b* gibi üç önerme dile getirilebilir, *u* bir genel yasayı anlatır, *a* ve *b* önermeleri A ve B olaylarını dile getirirler, ve

b a ile *u*'nun birlikte-evetlenmesinln mantıksal bir sonucudur. (Burada, 'olay' ya da 'gerçek' sözü *Logik der Forschung*'umda verdiğim tanımın semantik türü ile tanımlanabilir, –karş. s. 47 ve ötesi– örneğin şu tanımla: Bir O olayı her biri ötekinin yerine kullanılabilen bir sınıf tekil önermenin ortak anlatımıdır).

(2) Burada "eden ve etki sorunu ile ilgili birkaç tarihsel açıklama verilebilir. Aristoteles'in neden anlayışı (yani, formel ve maddesel nedenleri, her ne kadar söyleyeceklerim onun için de geçerli ise de, burada erek neden bizi ilgilendirmeyecek) tipik olarak özcüdür; eldeki sorun değişmeyi veya hareketi açıklamaktır; ve bu sorun, nesnelerin gizli yapısına başvurularak çözülmektedir. Bu özcülüğe Bacon'un, Descartes'ın, Locke'un ve hatta Newton'un bu konudaki görüşlerinde bile rastlanabilir; ama Descartes'ın kuramı yeni bir görüşün yolunu açar. O, bütün fizik cisimlerin özlerinin uzamsal yayılmalarından, yani geometrik biçimlerinden ibaret olduğunu düşünüyordu ve bundan da bir cismin ötekisini etkilemesinin ancak onu itmesiyle mümkün olacağı sonucuna varıyordu; hareket eden bir cisim, *zorunlu olarak* bir ötekini iter, çünkü iki cisim aynı yeri kaplayamazlar. Ve her cismin zorunlu, özsel yüklemi yayılımlılık olduğundan, her yayılım bir cisimdir, yani uzayın her noktasında bir cisim vardır, boş uzay anlamsızdır; bundan dolayı da hareket eden her cisim bir başka cismin yerini değiştirir. (*Çevirmenin notu: Bundan dolayı etki, nedeni zorunlu olarak izler ve her gerçek nedensel açıklama –fiziksel olayların nedensel açıklamaları– itme olayına başvurularak anlatılmak gerekir).* Bu görüşü Newton da benimsemişti; buna göre, –tabiî aslında itme fikrine değil de, çekme fikrine dayanan– kendi yerçekimi kuramı için felsefe bilen hiç kimsenin bunu yeterli bir açıklama sayamayacağını söylüyordu; bu fikir hâlâ da her türlü 'uzaktan etki' fikrine karşı duyulan bir güvensizlik biçiminde etkisini gösterir. Gizli özlere başvuran açıklamaları ilk kez Berkeley eleştirmişti, bunlar, ister Newtoncu bir çekimi 'açıklamak' için kullanılsınlar, ister Descartesçı bir itme kuramına götürsünler; o bilimin özsel ya da zorunlu ilişkilere başvurarak *açıklama* yapacak yerde olayları *betimlemesi*ni talep ediyordu. Pozitivizmin ana niteliklerinden biri hâline gelmiş olan bu öğreti benim öne sürdüğüm nedensel açıklama kuramı kabul edilirse önemini yitirir, çünkü o zaman açıklama bir tür betimleme hâline gelir; bu evrensel hipotezlerden, önkoşullardan ve mantıksal çıkarımdan yararlanan bir betimlemedir. Nedensellik kuramına en önemli katkı sayılabilecek (kısmen Sextus Empiricus ve Gazali tarafından öngörülmüş) olan düşünce Hume'dan gelmiştir; o (Descartesçı görüşün aksine) bizim O olayı ile başka bir B olayı arasındaki zorunlu ilişki hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne sürüyordu.

Bilebileceğimiz tek şey, A türünden –ya da A'ya benzeyen– olaylardan sonra, şimdiye kadar B türünden –ya da B'ye benzeyen– olayların gelmiş olduğudur. Gerçekte bu türlü olayların birbirleriyle ilişkili olduklarını bilebiliriz; ama bunların zorunlu olarak birbirlerine bağlı olduklarını bilemeyeceğimizden, ancak bu ilişkinin şimdiye kadar geçerli olmuş olduğunu öne sürebiliriz. Benim öne sürdüğüm kuram, bu Humecu eleştiriyi tamamen göz önüne almaktadır. Ancak, Hume'un kuramından (a) A türünden olayların her yerde ve her zaman B türünden olaylar tarafından izlendiğini öne süren *evrensel hipotezi* açıkça dile getirmesi ile, (b) Evrensel hipotezin doğru olması koşuluyla A olayının B olayının nedeni olduğunu öne sürmenin doğru olacağını kabul etmesiyle ayrılmaktadır. Başka bir deyişle, Hume, ancak A ve B olaylarının kendilerini göz önüne almıştı ve bu iki olay arasında nedensel bir ilişkinin izini bile göremiyordu. Ama ben, araya üçüncü bir şey, bir evrensel yasa katıyorum ve bu yasaya göre nedensel, hatta zorunlu bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Örneğin, şöyle bir tanım yapabiliriz: B olayı A olayına *nedensel olarak* bağlıdır –ya da *zorunlu olarak ilgilidir*– ancak ve ancak A olayı B olayının nedeni ise. (Yukarıda verilen semantik tanımımız anlamında). Evrensel bir yasanın doğruluğu sorunuyla ilgili olarak denebilir ki, günlük hayatta hiç kuşkusuz kabul ettiğimiz sayısız evrensel yasalar vardır, buna göre de 'zorunlu nedensel ilişki'yi sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz sayısız nedensel ilişkililik durumları vardır. Ama bilim yöntembilimi açısından durum başkadır; çünkü, bilim yasalarının doğruluklarını hiçbir zaman akılcı olarak temellendiremeyiz; yapabileceğimiz, onları sıkı sıkıya denetlemek ve yanlış olanlarını elemektir. (Belki de *Logik der Forschung* adlı kitabımın–ana konusu budur). Bundan dolayı bütün, bilim yasaları her zaman hipotez olma niteliklerini muhafaza ederler; bunlar varsayımlardır. Bunun sonucu olarak da tekil nedensel ilişkiler hakkındaki önermeler de aynı hipotetik nitelikte olurlar –Bilimsel anlamda– hiçbir zaman A olayının B olayının nedeni olduğunu bilemeyiz, çünkü söz konusu olan evrensel hipotezin doğru olduğunu bilemeyiz, bu hipotez ne kadar çok denetlenmiş olursa olsun. Buna rağmen görürüz ki, karşılık gelen, evrensel hipotez ne kadar çok denetlenmiş ve desteklenmiş olursa A olayının B olayının nedeni olduğuna inanmaya o kadar yatkın oluruz. (*Destekleme* kuramım konusunda bkz. *Logik der Forschung*'un VII. bölümü, özellikle destekleme önermelerinin zaman katsayılarının veya indislerinin söz konusu edildiği s. 204).

(3) Burada, metinde, geliştirilen tarihsel açıklama kuramımla ilgili olarak Morton G. White tarafından yazılmış olan ve *Mind*'da (cilt 52, 1943, s. 212 vd). yayınlanan *Historical Explanation* adlı makaleye bazı eleştirici notlar eklemek; istiyorum. Yazar, önce *Logik der Forschung*'umda ortaya atılmış olan, nedensel

açıklama konusundaki incelememe katılıyor. (O, yanlış olarak, bu kuramı G. O. Hempel'in 1942'nin *Journal of Philosophy*'sinde çıkan bir makalesine atfediyor. hâlbuki, bkz. Hempel'in *Deutsche Literaturzeitung* (1937)'de yayınlanan benim kitabım hakkındaki makalesi, (8) s. 310-314). Genel olarak açıklamanın doyurucu bir betimine vardıktan sonra, yazar daha ileri giderek *tarihsel* açıklamanın ne olduğunu soruyor. Bu soruya cevap ararken bir biyoloji açıklamasının –örneğin bir fizik açıklamasından farklı olarak– özelliğinin açıklayıcı evrensel yasalarında *özellikle biyolojik olan* terimlerin geçmesi olduğuna işaret ederek, tarihsel bir açıklamanın da açıklayıcı yasalarında *özellikle tarihsel olan* terimlerin geçtiği açıklama olacağı sonucuna varıyor. Ondan sonra giderek içinde özellikle tarihsel olan terimlere benzetilebilecek terimlerin geçtiği bütün yasaların tarih yasaları olmaktan çok, toplum-bilim yasaları olarak nitelendirilebileceklerini görüyor ve önünde sonunda 'tarih açıklamaları'nı 'toplum-bilim açıklamaları' ile aynılaştırmak zorunda kalıyor.

Bana öyle geliyor ki, bu görüşün burada metinde *tarih bilimleriyle genelleyici bilimlerin farkı* olarak betimlenmiş olan sorunu ihmâl ettiği açıktır; ve diyebilirim ki, tarihin yöntem konusundaki tartışmalar çok önceleri tarihin genel yasalarla değil de, belli olaylarla ilgilendiği gerçeğini ortaya koymuşlardır, örneğin, Lord Acton'un Buckle'a karşı 1858'de yazmış olduğu denemeleri –bunlar Acton'un *Historical Essays and Studies* (1808) adlı kitabında bulunabilir– ve Max Weber ile E. Meyer'in tartışmalarını düşünüyorum. (Bkz. Weber'in *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* adlı kitabı, 1922, s. 215 ve ötesi). Meyer gibi Weber de tarihin evrensel yasalarla değil, tekil olaylarla ilgilendiğini, *ama aynı zamanda nedensel açıklamalara da önem verdiğini*, ısrarla belirtmiştir. Ne yazık ki, bu haklı görüşleri onun tekrar tekrar nedenselliğin evrensel yasalara bağlı olduğu görüşüne karşı çıkmasına yol açmıştır. (Karş. örneğin, *A. E*, s. 8). Bana öyle geliyor ki, metinde öne sürdüğüm tarihsel açıklama kuramı hem bu güçlüğü ortadan kaldırmakta, hem de nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamaktadır.

8. *(232b)* Fizikte karar verdirici deneyimler yapılabileceği öğretisine uylaşımcılar, özellikle Duhem (karş. bu bölümün 1. notu) karşı çıkmışlardır. Ne var ki, Duhem, yapıtını Einstein'dan ve Eddington'un karar verdirici güneş tutulması deneyiminden önce yazmıştı; o, hatta Lummer ve Pringsheim'ın, Rayleigh ve Jeans'in formüllerini yanlışlayarak Quantum mekaniğinin ortaya çıkmasına yol açmış olan deneyiminden bile önce yazıyordu.

9. *(233b)* Gerek E. Meyer, gerekse onu eleştirmiş olan M. Weber tarafından tarihin ilgilerimize bağlı olduğu itiraf edilmiştir. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902 adlı kitabında, s. 37, şöyle diyor: "Gerçeklerin seçilmesi bugün yaşayanların ilgisine bağlıdır..." Weber ise (*Geschichte Aufsaetze*, 1922, s. 229'da): "İlgimiz tarihi belirleyen kültür değerlerimizin alanını belirleyecektir." Weber, Rickert'i izleyerek, tekrar tekrar ilgilerimizin değerlerle ilgili yargılarımıza bağlı olduğunu belirtir; bunda şüphesiz haksız değildir, ama bu ısrar yöntem-bilimsel incelemeye yeni bir şey katmamaktadır. Ne var ki, yazarların hiçbiri insanların gelişmesinin 'olduğu gibi' bir hikâyesi anlamında bir *'tarih'in hiç var olamayacağı, ancak türlü türlü tarihler olabileceği* gibi devrimci bir sonuca varmamaktadırlar. Birbirinin zıddı olan iki tarih.yorumu için karş. 11. bölümün 61. notu.

10. *(234c)* "Anlamın anlamı" (Ogden ve Richards) daha doğrusu, "anlamın anlamları" (H. Gomperz) sorununu ele almayı reddedişim hakkında karş. Bölüm 11, özellikle 26, 47, 50 ve 51. notlar. Bkz. aynı zamanda bu bölümün 25. notu.

11. *(236c)* Ahlâksal fütürizm hakkında karş. 22. bölüm.

12. *(237b)* Karş. K. Barth, *Credo* (1936), s. 12. Barth'ın, "Tanrı'nın tarihte açığa çıktığını" ileri süren Yeni-Protestan öğreti hakkındaki sözleri için karş. *A. E.*, s. 142. Aynı zamanda 12. bölümün 49. notuna götüren metinde aktarılan bu öğretinin Hegelci kökleri hakkındaki sözler. Karş. aynı zamanda 24. bölümün 51. notu. Bundan sonraki alıntı için karş, Barth, *A. E.*, s. 79.

İsa'nın hikâyesinin, "başarısız bir ulusal devrimin hikâyesi" *olmadığı* yolundaki sözlerimle ilgili olarak diyebilirim ki, şimdi bunun böyle olduğuna inanmak eğilimindeyim; bkz. R. Eisler'in *Jesus Basileus* adlı kitabı. Ama ne olursa olsun, bu bir dünyasal başarı hikâyesi değildir. *

13. *(237c)* Karş. Barth, *A. E.*, s. 76.

14. *(237c)* Karş. Kierkegaard'ın 1854 yılı *Journal*'i; *Book of the Judge* adlı kitabının ikinci Almanca basımına (1905) da bakınız, s. 135.

15. *(238b)* Karş. 11. bölümün 57. notu ve metin.

16. *(238c)* MacMurray'in *The Clue to History* adlı kitabının son bölümlerine de bakınız (1938, s. 237).

17. *(239b)* Karş. özellikle 24. bölümü 55. notu ve metin.

18. *(239c)* Kierkegaard eğitimini Kopenhagen Üniversitesi'nde, oldukça yoğun ve hatta saldırgan bir Hegel-

ciliğin hüküm sürdüğü bir devrede yapmıştı. Teolog Martensen, özellikle etkiliydi. (Bu saldırgan tutum hakkında karş. Kopenhagen Akademisi'nin Schopenhauer'in 1840'ta yazdığı *Foundations of Morals* adlı ödül kazanmış yazısı hakkındaki yargısı, Kierkegaard'ın Schopenhauer'le Schopenhauer'in Almanya'da henüz tanımadığı sırada tanışmasına yol açan olay herhalde bu olmuştur).

19. *(239c)* Karş. Kierkegaard'ın 1853 yılı *Journal*'ı, aynı zamanda *Book of the Judge* adlı kitabının Almanca basımı, s. 129; bu satırlar saradan serbest bir üslupla çevrilmiştir.

Hegel'in tarihsiciliğine karşı çıkmış olan tek Hıristiyan düşünür Kierkegaard değildir; Barth'ın da ona karşı çıktığını gördük. (Bkz. bu bölümün 12. notu). Doğrudan doğruya Hegelci olmasa bile, bir Hegel hayranı olan M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel* adlı kitabının sonunda Hegel'in erekçi tarih yorumuna karşı pek ilginç bir eleştiri öne sürmektedir. Kendisini doğru anlıyorsam, eleştirisinin ana fikri şudur: Tarihi erekçi açıdan yorumlamakla, Hegel tarihin türlü evrelerinde belli amaçlar görecek yerde, onları yalnızca son amaca hizmet eden araçlar olarak görmektedir. Ama, Hegel tarih evrelerinin veya olaylarının, bir amacın *o* amacı gerçekleştirmek için yapılan bir eylemden, ya da – oyunun tek amacının bu kıssayı anlatmak olduğunu, yanlış olarak kabul edersek– oyunun kıssadan ayrılabileceği anlamda, tarihten ayrılabileceğini sanmakla hataya düşmektedir. "Çünkü," diyor Foster, "bu varsayım bir *yaratıcı* ile bir âlet parçası, bir teknisyen, bir Demiurgos arasındaki farkın anlaşılmadığını gösterir." "Bir dizi yaratım işlemi," diyor Foster, "belli bir amaca yöneldikleri anlaşılmadan da bir gelişme olarak tasarlanabilir." (*A. E.*, s. 201-203). " örneğin bir çağın resim sanatının öncekine göre geliştiğini söylemek, bunun belli bir amaca veya bir yetkinliğe yaklaşmak olarak anlaşılmaması hâlinde de, mümkündür... Bunun gibi siyasal tarihin de teleolojik bir süreç olarak yorumlanmaksızın, bir gelişine gösterdiğini söylemek mümkündür. Ama başka yerlerde olduğu gibi, burada da Hegel, yaratış sürecinin önemini kavramamış olduğunu gösteriyor." Ve daha ileride Foster (*A. E.*, s. 204, italiklerin bir kısımı benim) şunları yazıyor: "Hegel dindaşların kaderin bir plânı olduğunu, ama bu plânın bilinemez olduğunu öne sürmelerinin, onların tasarım gücünün yetersizliğinin bir belirtisi sayıyor... Kaderin plânının bilinemez olduğunu söylemek hiç şüphesiz yetersiz bir söyleyiştir, ama bu yetersiz söyleyişin dile getirdiği doğruluk Tanrı'nın plânının bilinemez olduğu değil, Tanrının, *Demiurgos olarak değil, yaratıcı olarak, hiç de plâna göre iş yapmadığı gerçeğidir.*" Ben, her ne kadar bir sanat eseri pek başka bir anlamda bir plâna göre yaratılabilirse de (her ne kadar amaca göre olmasa bile) bu eleştirinin pek güzel bir eleştiri olduğuna inanıyorum. Çünkü sanat eseri, ressamın veya müzikçinin dile getirmeye çalıştığı yapıtın Platoncu İdeasını –sanatkârın aklındaki yetkin modeli– gerçekleştirmeye çalışabilir. Karş. 9. bölümün 9. notu ve 8. bölümün 25-26. notları.

20. *(239c)* Kierkegaard'ın sözünü ettiği Schopenhauer'in Hegel'e yönelttiği saldırılar için karş. Bölüm 12, örneğin 13. nota gönderen metin ve son satırlar. Kierkegaard'ın bir kısmı aktarılan satırlarının devamı için bkz. *A. E.*, s. 130. (Kierkegaard sonraları 'çürümüşlük' sözünden önce 'Panteist' sözünü koymuştur).

21. *(240b)* Karş. Bölüm 6, özellikle 26. aota götüren metin.

22. *(240b)* Hegelci egemen olma ve baş eğme ahlâkı hakkında karş. 11. bölümün 25. notu. Kahramanlara tapma ahlâkı için karş. Bölüm 12, özellikle 75. ve sonraki notlara götüren metin.

23. *(242b)* Karş. Bölüm 5, özellikle 5. nota gönderen metin.

24. *(242b)* Hiçbir şey söylemeksizin de muradımızı türlü yollardan anlatabiliriz. Dili akılcı haberleşme amacıyla kullanmak görevimiz ve dilin açıklık standartlarını korumak gereği hakkında, karş. 24. bölümün 19 ve 20. notlan ve 12. bölümün 30. notu.

25. *(242c)* 'Hayatın anlamı' hakkındaki soruna bu açıdan bakmanın karşısına Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ortaya koyduğu 'hayatın anlamı' sorununu ele alış biçimi konabilir; o (s. 187'de) şöyle diyor: "Hayatın anlamı sorunun çözülmesi bu sorunun ortadan kalkmasından ibarettir. –Uran zaman hayatın anlamı konusunda kuşku içinde kalmış insanların, bu kuşkuları ortadan kalktıktan sonra, bu duyguyu anlatamamalarının nedeni de bu değil midir?" Wittgenstein'in mistikliği hakkında bkz. aynı zamanda 24. bölümün 32. notu. Burada önerilen tarih yorumu için karş. 11. bölümün 61 (1). notu ve bu bölümün 27. notu.

26. *(242c)* Karş. örneğin 5. bölümün 5. notu ve 24. bölümün 19. notu.

İşaret edilebilir ki, gerçekler evreni kendi içinde bir bütündür, çünkü her karar bir gerçek olarak yorumlanabilir. Bundan dolayı ancak gerçeklerin var olduğunu öne süren bir bircilik hiçbir zaman kesin olarak yadsınamaz. Ne var ki, yadsınamazlık bir erdem değildir. Örneğin, İdealizm de kesinlikle yanlışlanamaz.

27. *(243a)* Öyle anlaşılıyor ki, tarihsiciliği harekete getiren etkenlerden biri, tarihsicinin koyduğu iki imkândan başka bir üçüncü imkân olduğunu görememesidir; ya dünya üstü *güçlerin*, bir 'özsel kader'in etkisi altındadır, (ya da Hegelci bir akta) veya akıldışı, salt düşküsel olan bir düzen vardır, bir kumar söz konusudur olsa olsa. Ne var ki, üçüncü bir imkân *vardır*: Tarihe *biz* akılcılık katabiliriz; (karş. 24. bölümün

19. notu) dünya ilerlemese bile *biz* ilerleyebiliriz, gerek kişisel, gerekse toplum olarak.

H. A. L. Pisher, *History of Europe* adlı kitabında şöyle diyor (cilt I, s. vii, italik benim; bu satırlar kısmen 21. bölümün 8. notunda da aktarılmışlardır): "Ben bir tek akılcı deneyimden mahrum kaldım. Benden daha bilge olan kişiler tarihte bir düzen, bir vurgu, önceden tasarlanmış bir plân görmüşlerdir. Bu duygular bana gizli kalmıştır. Ben ancak birbirlerini izleyen dalgalar gibi birbirleri ardına gelen önemli olaylar görebiliyorum, ancak, *biricik olduğu için hakkında hiçbir genelleme yapılamayacak* olan bir tek tarih olgusu seçebiliyorum ve tarihçinin güvenebileceği bir tek kural tanıyorum; tarihçi her zaman öngörülemez olayların etkisini göz önüne almalıdır." Ve tarihsiciliğe yöneltilen bu mükemmel eleştiriden hemen sonra (ki, bu italiklerle yazılan bölümde dile gelmiştir, karş. 13. bölümün 13. notu). Fisher şöyle devam ediyor: "Bu bir şüphecilik ve umutsuzluk öğretisi değildir. *İlerleme gerçeği tarih sayfalarına açık ve kesin olarak yazılmıştır; ne var ki, ilerleme bir doğa yasası değildir.* Bir kuşağın kazandığını ondan sonraki kuşak kaybedebilir."

Bu son üç cümle, "üçüncü imkân" dediğim şeyi, sorumluluğumuza, her şeyin bize bağlı olduğuna, inanmayı açıkça dile getirmektedirler. Ve Toynbee'nin Fisher'in sözlerini "çağdaş Batı'da geçerli olan düşkünün her şeye kadir olduğuna dair inancı dile getiriyor" olarak yorumlaması da ilginçtir. Hiçbir şey tarihsicinin tavrını, üçüncü imkânı, görememezliğini, bundan iyi ortaya koyamaz. Ve bu belki niçin kendisinin "düşkünün her şeye kâdirliği" dediği şeyden kaçmak için tarihin arkasındaki güçlerin her şeye kâdirliği inancına, yani tarihsiciliğe sığındığını açıklayabilir. (Karş. aynı zamanda 11. bölümün 61. notu).

Belki Toynbee'nin Fisher'in sözleri (ki o, bunları "öngörülemez" sözlerine kadar aktarıyor) hakkında söylediklerini daha etraflı olarak aktarmak iyi olacaktır. "Bu zekice yazılmış satırlar," diyor Toynbee, "bir okumuşun kendini beğenmişliği sayılarak bir kenara konamaz; çünkü, yazan liberalizmin kuramdan etkenliğe dönüştürdüğü bir inancı dile getirmekte olan bir liberaldir... Bu, çağdaş Batı'da geçerli olan düşkünün her şeye kadir olduğu inancı, Batı insanı için her şeyin hâlâ iyi gitmekte olduğu 19. yüzyılda *bırakınız yapsınlar!* siyasetinin ortaya çıkmasına yol açtı." Toynbee, kendimizin sorumlusu olduğumuz bir ilerlemeye inanmanın niçin "düşkünün her şeye kâdirliğine" veya *bırakınız yapsınlar!* siyasetine inanmayı gerektireceğini açıklamıyor.

28. *(243c)* Amaçlarımızın seçilmesindeki 'gerçekçilik'ten söz ederken, ancak akla yakın bir süre içinde gerçekleştirilebilecek amaçlar seçmemiz gerektiğini ve bunlar kendi paylarına değerli olan daha kısa vadeli kesin amaçları belirlemiyorlarsa, uzak ve bulanık Ütopyacı amaçlardan kaçınmamız gerektiğini söylemek istiyorum. Karş. özellikle 9. bölümde tartışılan bölük pörçük toplum mühendisliği ilkeleri.

(Bu kitabın ilk cildinin sonul elyazması 1942 Ekim'inde, ikinci cildi ise 1943 Şubat'ında tamamlanmıştır).

EKLER

GERÇEKLER, STANDARTLAR VE DOĞRULUK: GÖRECELİĞİN ELEŞTİRİSİNİN DEVAMI

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

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

1. DOĞRULUK

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İtalik harflerle yazılmış olan bu üçüncü paragrafı ikincisiyle karşılaştırırsak,

ikincisinin Smith ve onun yaptıkları hakkında bir önermenin doğruluğu için gerekli koşulları belirlediği hâlde, üçüncüsünün tanık ve tanığın yaptıkları (gördükleri) hakkında bir önermenin doğruluk koşullarını dile getirdiğini görürüz. Ama ikisi arasındaki tek fark budur: Her ikisi de içlerinde söz konusu edilen önermelerin yeterli ve gerekli doğruluk koşullarını belirlemektedirler.

Görgü tanığının ifadesinde, *ancak gerçekten gördüğü kadarını anlatması* tanıklık etmenin kurallarından biridir. Bu kurala uyulması bazen yargıcın doğru ifaderiyle yanlış ifadeler arasında bir *ayrım* yapmasını kolaylaştırabilir. Buna göre, doğruluğu *aramak* ve doğruluğu *bulmak* açısından, üçüncü italik harflerle yazılmış paragrafın ikincisinden üstün olduğu öne sürülebilir.

Ne var ki, burada güttüğümüz amaç açısından, doğruluğu aramak ve bulmak sorunlarıyla (yani, bilgi öğretisi ya da yöntembilim sorunlarıyla) doğruluktan ya da gerçeklere uygunluktan söz ederken ne demek istediğimiz sorununu (yani, mantıksal veya varlıkbilimsel sorunu) karıştırmamak son derece gereklidir. Bu ikinci açıdan italik harflerle yazılmış olan üçüncü paragrafın ikincisinden hiçbir üstünlüğü yoktur.

Demek ki, bunların her biri "doğruluk nedir?" sorusuna tıpatıp aynı şekilde cevap vermektedirler; her ne kadar her biri bunu ancak *dolaylı olarak, belli bir önermenin*, ve her seferinde başka bir önermenin *doğruluğunun koşullarını belirleyerek gerçekleştirse bile.*

2. ÖLÇÜTLER (KRİTERLER)

Doğruluğun ne demek olduğunu bilmenin, veya bir önermeye hangi koşullar altında doğru denebileceğini bilmenin, belli bir önermenin doğru veya yanlış olduğuna karar verebilmeyi sağlayacak bir araca (bir karar verme ölçütüne) sahip olmaktan çok farklı olduğunu ve bu iki kavramın kesinlikle birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini kavramak pek önemlidir.

Sözünü ettiğim ayrım pek genel bir ayrımdır ve göreceğimiz gibi, göreciliğin değerlendirilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Örneğin, 'taze et' derken ne demek istediğimizi, 'bozulmuş et' derken ne demek istediğimizi biliriz, ama çoğu kez bunları birbirinden ayırmasını bilmeyiz; etin tazeliği veya bayatlığı hakkında elimizde bir *ölçüt* olmadığını söylediğimiz zaman, kasdettiğimiz de budur. Bunun gibi her hekim 'tüberküloz' derken neyi kasdettiğini az çok bilir, ama onu her zaman teşhis edemeyebilir. Ve bugün artık neredeyse bir karar verme yöntemi kadar güç kazanmış birçok teşhis yöntemleri ortaya çıkmış olsa bile, altmış yıl önce hekimlerin elinde böyle birçok teşhis yöntemleri yoktu, bir ölçütleri yoktu. Ama o zaman da ne demek istediklerini pekâlâ biliyorlardı; belli bir mikrobun yol açtığı bir tür akciğer hastalığını kastediyorlardı.

İtiraf edilmelidir ki, bir ölçüt, kesin bir karar verme yöntemi bulunabilseydi, her şeyin daha kesin ve belirli hâle gelmesine yol açabilirdi. Bundan dolayı, kesinlik arayan bazı kişilerin ölçütler talep etmelerini anlayışla karşılamak gerekir. Ve eğer bunların bulunabilir olduğu durumlarda, bu talebin akla yakın olduğu kabul edilebilir.

Ne var ki, elimizde birisinin tüberkülozdan muzdarip olduğuna kesin olarak karar vermemizi mümkün kılacak ölçütler olmayınca, "tüberkülozdan muzdariptir" cümlesini anlamsız saymak yanlıştır; bunun gibi, elimizde etin taze mi bayat mı olduğuna karar vermemizi sağlayacak bir yöntem olduğunu öne sürmek de yanlıştır; ya da elimizde güvenilir bir yalan-ayırıcısı olmadan X'in bile bile yalan söylediğini öne sürerken ne demek istediğimizi bilmediğimizi ve bu 'imkân'ı bile düşünmememiz gerektiğini, çünkü burada bir imkân söz konusu olmadığını, iddianın anlamsız olduğunu öne sürmek de yanlıştır; bütün bunlar gibi, elimizde güvenilir bir doğruluk ölçütü olmadan bir önermenin doğru olduğunu söylerken ne demek istediğimizi bilmediğimizi öne sürmek de yanlıştır.

Tüberküloz için, etin tazeliği için, yalan söylemek konusunda veya doğruluk konusunda, elde bir ölçüt (güvenilir bir denetleme yöntemi) olmadığı sürece bu sözlerden ne kasdettiğimizi bilemeyeceğimizi öne sürenler, buna göre yanılmaktadırlar. Gerçekten de, tüberkülozun veya yalan söylemenin, kesinlikle teşhis edilmesini mümkün kılan yöntemlerin hazırlanması, ancak tüberkülozun, veya yalan söylemenin, kabaca da olsa, ne demek olduğunun anlaşılmasından *sonra* mümkün olmuştur.

Tüberkülozun teşhisini mümkün kılacak bir yöntem hazırlarken bu hastalık hakkında pek çok yeni şey öğrenebileceğimiz ortadadır; hatta belki o kadar çok şey öğrenebiliriz ki, "tüberküloz" sözünün anlamının yeni bilginin ışığı altında değişmiş olduğunu ve ölçütün ortaya konmasından sonra bu sözün anlamının eskisi gibi olmadığını öne sürebiliriz; hatta bazıları artık, 'tüberküloz'un bu ölçüte başvurularak tanımlanabileceğini bile öne sürebilirler. Ama bütün bunlar ölçütün ortaya konmasından önce de, anılan bu sözün ne demek olduğunu bildiğimiz gerçeğini değiştirmez, her ne kadar o zaman sözün anlattığı konu hakkındaki bilgimizin daha az olmuş olması mümkünse de. Sonra pek az hastalığın kesin bir ölçütü ya da tanımı bulunduğu (eğer varsa, böyle hastalıklar) ve pek az ölçütün güvenilir olduğu gerçeklerini de değiştirmez. (Ne var ki, güvenilir değillerse bunlara ölçüt demesek daha iyi olur).

Buna göre, elimizde bir İngiliz lirası banknotunun sahte olup olmadığına karar vermemize yarayacak bir yöntem olmayabilir. Ama üzerinde aynı seri numarası bulunan iki banknota rastlarsak, haklı olarak bunların en az birinin sahte olduğunu öne sürebiliriz, elimizde bir ölçüt olmasa bile; ve bu türlü bir iddianın elde bir sahtelik ölçütü olmaması hâlinde anlamsız hâle gelmeyeceği ortadadır.

Özetlenirse: Bir sözün ne anlama geldiğini belirleyebilmek için, onun doğru olarak

kullanılmasının ya da uygulanmasının bir ölçütünü bulmamız gerektiğini öne süren kuram yanlıştır: Uygulamada hemen hiçbir zaman böyle bir ölçüt bulunmaz elimizde.

3. ÖLÇÜTÇÜ FELSEFELER

Yukarıda eleştirilen (bu tüberküloz olsun, yalan söylemek olsun, varlık, anlam ya da doğruluk olsun) söz ettiğimiz konunun ne olduğunu bilmemiz için elimizde ölçütler olması gerektiğini öne süren görüş, birçok felsefenin açık ya da örtük temelidir. Bu türlü bir felsefeye, '*ölçütçü felsefe*' denebilir.

Ölçütçü felsefenin talepleri genel olarak karşılanamayacağına göre, ölçütçü bir felsefenin benimsenmesinin, birçok durumlarda, hayal kırıklığına ve göreciliğe ya da şüpheciliğe yol açacağı açıktır.

Bana öyle geliyor ki, birçok kişinin "doğruluk nedir?" sorusunun cevaplanamaz bir soru olduğunu sanmasına yol açan şey, böyle bir doğruluk ölçütü talep etmeleridir. *Ne var ki, nasıl elimizde sağlıklılığın bir ölçütünün olmaması sağlıklılığın önemsiz hâle gelmesine yol açmazsa, doğruluğun bir ölçütünün olmaması da doğruluk kavramının önemsiz hâle gelmesine yol açmaz.* Hasta bir adam, elinde bunun ölçütü olmasa da sağlığı arayabilir. *Hata yapan bir adam da, elinde doğruluğun bir ölçütü olmadan da doğruluğu arayabilir.*

Ve her ikisi de kendilerinin (ve başkalarının) pekâlâ anladıkları bu terimlerin anlamı konusunda pek kaygılanmaksızın düpedüz sağlığı (ya da doğruluğu) ayırabilirler.

Tarski'nin doğruluk konusundaki çalışmalarının aracısız bir sonucu şu mantık kanıtı mıdır: Genel bir *doğruluk ölçütü olamaz.* (Bazı epey fakirleştirilmiş yapay diller bir yana).

Bu sonuç doğrudan doğruya temellendirilebilir; temellendirilmesi de doğruluğun gerçeklere uyma olduğu düşüncesini kullanır.

Bu ilginç ve felsefe açısından pek önemli (özellikle otoriter bir bilgi kuramı açısından* ilginç) bir sonuçtur. Ama bu sonuç ölçütü olmayan bir kavrama (doğruluk kavramına) başvurularak ortaya konmuştur. Demek ki, ölçütçü felsefelerin bir kavramı ölçütü ortaya çıkarılıncaya kadar ciddîye almamamız gerektiği yolundaki akla yakın olmayan talebine uyulması, bizi ebediyen felsefe açısından pek ilginç sonuçları olan mantıksal bir sonuca varmaktan alıkoyacaktı.

Bu arada işaret edilebilir ki, genel bir doğruluk ölçütü olamayacağı yolundaki sonuç, (Tarski'nin kendi doğruluk kuramını Gödel'in karar verilemezlik kanıtımı ile birleştirerek elde ettiği) nispeten dar bir alan olan sayılar kuramı veya aritme-

* Otoriteci olan (veya yanılabilirlikçi olmayan) bilgi kuramlarının bir betimlemesi için özellikle *Conjectutes and Refutations* adlı kitabımın Giriş'inin *V, VI, X.* bölümlerine ve ilerisine bakınız.

tiğin bütün imkânlarından yararlanan herhangi bir bilim için bile, genel bir doğruluk ölçütü olamayacağı yolundaki daha da önemli bir sonucunun dolaysız bir sonucudur. Bu sonuç aritmetikten sınırlama yapılmaksızın yararlanılan herhangi bir alanda haydi haydi geçerlidir.

4. YANILABİLİRLİKÇİLİK

Bütün bunlar gösteriyor ki, hâlâ moda olan bazı şüphecilik ve görecilik biçimleri yalnız hatalı değil, aynı zamanda devri geçmiş düşüncelerdir; bunlar bir terimin anlamıyla doğru olarak kullanılmasının ölçütünü birbirine karıştırmaya dayanan bir mantıksal karışıklığa dayanmaktadırlar, her ne kadar otuz yıldan beri bu karışıklığa son vermenin yolları elde bulunuyorsa da.

Ne var ki, gerek şüphecilikte, gerekse görecilikte bir nebze doğruluk payı olduğu da itiraf edilmelidir. Bu bir nebze doğruluk, genel bir doğruluk ölçütünün olmamasından ileri gelmektedir. Fakat, bu rekabet hâlinde olan kuramlardan birinin seçilmesinin isteğe bağlı olduğu sonucuna varılmasını haklı çıkarmaz. Bu olsa olsa, her zaman yanılabileceğimiz, her zaman doğruluğa varmayı başaramayabileceğimiz, doğruluğu ararken yan yolda kalabileceğimiz anlamına gelir, kesinliğe, varmanın, (hatta olasılığı yüksek bir bilgi elde etmenin, türlü yerlerde, örneğin *Conjectures and Refutations*'ın 10. bölümünde, söylediğim gibi, bizim harcımız olmadığını gösterir, hepimizin yanılabilir olduğumuzu gösterir.

Bildiğimiz kadarıyla, yalın doğruluk budur. İnsan yanılabilirliğinden arınmış olan herhangi insan çabası alanları şayet varsa, pek enderdir bu alanlar. Bir zamanlar doğru, hatta kesin saydığımız bilgilerin bir zaman sonra pek de o kadar doğru olmadıkları (ama bu da yanlış demektir), düzeltilmeleri gerektiği ortaya çıkabilir.

Bunun özellikle etkileyici bir örneği, ağır suyun ve ağır hidrojenin (deutreium'un, ilk kez 1931'de Harold C. Urey tarafından ayrıştırılmıştır) bulunmasıdır. Bu buluştan önce kimya alanında su (H_2O) ve onu meydana getiren kimyasal öğeler hakkındaki bilgimizden daha kesin bir bilgi düşünülemezdi. Hatta su, gramın, 'mutlak' metrik-sistemin yoğunluk biriminin, 'işlemsel' tanımı için bile kullanılıyordu; buna göre deneysel fizik ölçülerinin temel birimlerinden biriydi. Bu da gösteriyor ki, su hakkındaki bilgimizin bütün öbür fizik ölçmelerine temel olabilecek kadar sağlam olduğuna inanılıyordu. Ama ağır suyun bulunmasından sonra anlaşıldı ki, kimya açısından saf bir bileşim olduğuna inanılmış olan şey, aslında kimya açısından birbirlerinden ayrılması mümkün olmamakla birlikte, fizik açısından pek farklı olan iki bireşimin bir karışımıdır ve bu farklı bireşimlerin yoğunlukları, kaynama ve donma ısıları çok farklıdır. Oysa suyun bütün bu nitelikleri türlü ölçü sistemlerine temel olarak alınmışlardı.

Bu tarihsel olay tipiktir; bundan da bilimsel bilgilerimizin hangi bölümlerinin birgün yüzümüzü kara çıkartacağını bilemeyeceğimizi öğrenebiliriz. Bundan do-

layı da, bilimsel kesinliğe ve bilimin otoritesine inanmak olsa olsa düşüncelerimizin isteklerimizin etkisi altında kalmalarının bir sonucu olabilir: *Bilim yanılabilir, çünkü bilim, bir insan ürünüdür.*

Ne var ki, bütün bilgilerimizin yanılabilirliği (ya da her türlü bilginin tahminlere dayandığı, ancak bazı bilgilerin daha iyi denetlenmiş tahminlerden ibaret olduğu savı) şüpheciliği ya da göreciliği savunmak üzere öne sürülmemelidir. Hata yapabileceğimiz ve bizim hata yapmamızı önleyebilecek bir doğruluk ayracının bulunmayışı gerçeklerinden kuramlar arasında yapılacak bir seçmenin isteğe bağlı ya da akıldışı bir seçme olacağı sonucu çıkmaz; öğrenemeyeceğimiz, doğruluğa daha yakınlaşamayacağımız, bilgimizin artamayacağı sonuçları çıkmaz.

5. YANILABİLİRLİKÇİLİK VE BİLGİNİN ARTMASI

Burada, 'yanılabilirlikçilik' derken, yanılabileceğimizi, kesinliğe (hatta yüksek bir olasılığa) varma çabasını yanlış bir çaba olduğu gerçeğini kabul eden görüşü anlıyorum. Ne var ki, bu doğruluğu arama çabasının yanlış bir çaba olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, yanılabilme düşüncesi doğruluğun varmayı başaramayabileceğimiz bir standart olarak var olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Her ne kadar doğruluğu arayabilirsek ve hatta çoğu kez ona varabilirsek de (ki, ben çoğu zaman vardığımıza inanıyorum) hiçbir zaman ona vardığımızdan emin olamayacağımız anlamına gelir. Her zaman bir yanılma imkânı vardır, ama matematik ve mantık kanıtlarında bu imkânın pek az olduğu kabul edilebilir.

Ne var ki, yanılabilirlikçiliğin hiçbir şekilde şüpheci ya da göreci sonuçlara yol açması gerekmez. İnsan yanılabilirliğinin bütün *bilinen* örneklerinin (bu arada bütün adlî yanılma örneklerinin) *bilgimizin ilerlemesinin örnekleri olduğunu düşünürsek* bu açıkça ortaya çıkar. Her hatanın ortaya çıkarılışı, bilgimizde gerçek bir ilerlemedir. Roger Martin du Gard'ın *Jean Barois* adlı kitabında dediği gibi: "Doğruluğun nerede aranamayacağını bilmek de bir şeydir."

Örneğin, her ne kadar ağır suyun bulunması ciddî bir hata yapmış olduğumuzu gösterdiyse de, bu bilgimizde bir ilerleme olmakla kalmadı, aynı zamanda kendi payına başka ilerlemelere yol açtı, böylece birçok başka ilerlemeler ortaya çıkardı. Bundan da anlaşıldığı gibi, hatalarımızdan yararlanabiliriz.

Gerçekten bu temel kavrayış her türlü bilgi öğretisinin ve yöntembilimin temelidir; çünkü bize daha yöntemli olarak öğrenmek, daha çabuk ilerleme yapmak için nasıl davranmamız konusunda bir ipucu verir. Söz konusu ilerlemenin teknoloji alanında olması gerekmez, doğruluğu arayan her birey için ilerlememizin nasıl çabuklaştırılabileceği sorunu pek âcil bir sorundur. Bu ipucu düpedüz *hatalarımızı aramamız* ya da *kuramlarımızı eleştirmemiz gerektiğini* gösterir.

Öyle anlaşılıyor ki, hatalarımızın farkına varmamızı ve onlardan düzenli olarak bir şeyler öğrenmemizi sağlayan tek yol, eleştiridir.

6. DOĞRULUĞA YAKLAŞIŞ

Bütün bu söylenenlerde bilginin artması (doğruluğa yaklaşılması) sorunu merkezî bir yer tutar. Sezgisel olarak, bu fikir de doğruluk fikrinin kendisi kadar açıktır. Bir cümle ancak gerçeklere uygunsa doğrudur. Bir cümle ancak gerçeklere başka bir cümleden daha yakınsa, doğruluğa öteki cümleden daha yakındır.

Ama her ne kadar bu fikir sezgisel açıdan yeterince açıksa ve alelâde insanlar tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilirse de, bazı felsefeciler, doğruluk fikrine olduğu gibi, bu fikre de saldırarak onun kabul edilemez olduğunu öne sürmüşlerdir. (Örneğin, yakın zamanda W. V. O. Quine.*) Onun için burada işaret edebilirim ki, kısa bir süre önce doğruluğa yaklaşma kavramını doğrudan doğruya Tarski'nin kuramında kullandığı mantıksal düşüncelere dayanarak tanımlamayı başardım. (Düpedüz doğruluk ve içerik kavramlarını birleştirerek bir önermenin doğruluk içeriği kavramına, yani o önermeden türetilebilen doğru önermeler sınıfı kavramına ve kabaca o önermenin içeriği eksi doğruluk içeriği olarak tanımlanabilecek olan yanlışlık içeriği kavramına vardım. O zaman bir *a* önermesinin doğruluğa bir *b* önermesinden çok yaklaşmasını, *a* ve *b* önermelerinin içeriklerinin aynı olması ve *a* önermesinin doğruluk içeriğinin *b* önermesinin doğruluk içeriğinden çok olması olarak tanımlayabiliriz; *Conjectures and Refutations* adlı kitabımın 10. bölümüne bakınız). Bundan dolayı doğruluğa yaklaşma veya bilginin artması kavramına karşı şüpheci bir tutum takınmanın hiçbir nedeni yoktur. Ve her ne kadar her zaman hata yapmamız mümkünse de, birçok durumlarda (özellikle iki kuram arasında bir tercih yapmamıza yol açan karar verdirici deneyimler söz konusu olduğu zaman) gerçekten de doğruluğa daha çok yaklaşmış olup olmadığımız hakkında iyi bir fikir edinebiliriz.

İyice anlaşılması gerekir ki, bir *a* önermesinin doğruluğa bir *b* önermesinden çok yaklaşması kavramı, hiçbir şekilde bir önermenin ya doğru ya da yanlış olabileceği, başka bir imkân olmadığı düşüncesine karşı çıkmaz. Bu, ancak yanlış bir önermede de, büyük bir doğruluk payı bulunabileceği gerçeğini kabul etmektir. Eğer "Saat 3.30, artık 3.35 trenine yetişemeyiz" dersem, vaktin 3.35 trenine yetişmek için çok geç olmamasından ötürü (örneğin, 3.35 treninin 4 dakika rötarlı olmasından ötürü) cümlem yanlış olabilir. Ama cümlemde yine de büyük bir doğruluk payı (epeyce doğru bilgi) vardır; her ne kadar "eğer 3.35 treni rötarlı değilse –ki nadiren rötarlıdır" diyerek önermemin doğruluk içeriğini arttırmış olmam mümkünse de, bunun pekâlâ söylenmeden anlaşılması da mümkündür. (Önermemin yanlış olmasının bir başka mümkün nedeni, onu öne sürdüğüm sırada saatin 3.30 değil de, 3.28 olmuş olması da olabilir. Ama bu durumda bile önermemde büyük bir doğruluk payı varmış sayılır).

Her ne kadar onun öngördüğü yörüngelerden ayrılmalar olduğu için doğru bir kuram sayılamasa bile, Kepler'inki gibi, gezegenlerin yörüngelerini hayret verici bir

* Bkz. W. V. O. Quine, *Word and Object*; (1959), s. 23

kesinlikle betimleyen bir kuramda epeyce doğru bilgi olduğu söylenebilir. Newton'un kuramı da (burada yanlış olduğunu kabul etsek bile) bildiğimiz kadarıyla, muazzam bir doğruluk payı taşır içinde, Kepler'in kuramından çok daha fazla. Buna göre Newton'un kuramı Kepler'inkinden daha başarılı bir yaklaştırmadır, doğruluğa daha çok yaklaşır. Ama bu, onun doğru olmasını gerektirmez; onun hem doğruluğa başka bir kuramdan daha yakın olması ve aynı zamanda yanlış olması mümkündür.

7. MUTLAKÇILIK

Genel olarak otoriter bir doğruluğu, ya da doğruluğun ölçütünü bulmuş olma iddiası ile birlikte yürüdüğü için, felsefî bir mutlakçılık düşüncesi haklı olarak birçok kişi tarafından nefretle karşılanır.

Ne var ki, bunları kabul etmeyen başka bir mutlakçılık türü de vardır; yanılabilirlikçi bir mutlakçılık. O, yalnız hiç olmazsa hatalarımızın mutlak hatalar olduklarını öne sürer, şu anlamda ki, eğer bir kuram doğruluktan saparsa düpedüz yanlıştır, yaptığı hatalar bir başka kuramınki kadar göze batar cinsten olmasalar bile. Buna göre mutlak yanılabilirlikçiler için doğruluk ve doğruluğa varamama kavramları mutlak kavramlar olabilirler. Bu türlü bir mutlakçılık her türlü otoriterlik etkisinden arınmıştır. Ve ciddî eleştiri tartışmalarında pek yararlı olur. Tabiî bu öğreti de kendi payına, "hiçbir öğretimin eleştiriden uzak kalamayacağı" ilkesine göre, eleştirilebilir. Ne var ki, ben, hiç olmazsa şu anda, –mantıksal– doğruluk kuramına ve doğruluğa yaklaşma kuramına yöneltilebilecek herhangi bir eleştirinin başarıya ulaşabileceğine inanmıyorum.

8. BİLGİNİN KAYNAKLARI

Her öğretinin eleştiriye açık olduğu ilkesi (ki bu ilkenin kendisi de bunun ayrıcası değildir), başka bir yerde (bkz. *Conjectures and Refutations* adlı kitabımın Giriş'i) göstermeye çalıştığım gibi, bilginin kaynakları sorununun basit bir çözümüne yol açmaktadır. Bu çözüm şudur: Her 'kaynak' (gelenek, akıl, tasarım gücü) kabul edilebilir ve kullanılabilir, *ancak bunların hiçbiri otorite sahibi olamaz.*

Bilginin kaynaklarına otoriteci olmak hakkını vermeyen bu kuram, onlara geçmiş ve hâlihazır bilgi öğretilerinin verdiği rolden çok farklı bir rol vermektedir. Ama bu da yanılabilirci tutumumuzun bir bölümüdür; her önermenin başımızın üstünde yeri vardır, ama hiçbir önerme eleştiriden uzak kalamaz, 'kaynağı' ne olursa olsun. Özellikle gerek akılcıların (Descartes), gerekse deneycilerin (Bacon) reddetmek eğiliminde oldukları gelenekleri, biz en önemli 'kaynaklar'dan biri olarak kabul edebiliriz, çünkü öğrendiklerimizin hemen hepsi (okulda olsun, ebeveynimizden olsun, kitaplardan olsun) kaynağını geleneklerden alır. Bundan dolayı, ben gelenek düşmanlığının uygulanamaz olduğunu ve reddedilmesi gerektiğini öne sürüyorum. Ne var ki, geleneklerin otoritesini ısrarla belirten gelenekçilik de, reddedilmelidir, uygu-

lanamaz olduğu için değil, hatalı olduğu için, başka herhangi bir kaynağın (örneğin, akılcı sezginin ya da duyusal sezginin) otoriteci olduğunu, doğruluğun bir ölçütü ya da güvencesi olduğunu kabul eden herhangi bir öğreti kadar hatalı olduğu için.

9. ELEŞTİRİCİ BİR YÖNTEM MÜMKÜN MÜDÜR?

Ama eğer gerçekten her belli bilgi kaynağının otorite olmak iddiasını reddediyorsak, herhangi bir kuramı nasıl eleştirebiliriz? Her türlü eleştiri kaynağını birtakım varsayımlardan almaz mı? *Ve buna göre, her eleştirinin geçerliliği bu varsayımların doğru olmasına bağlı değil midir?* Ve eğer eleştirinin geçersiz olduğu ortaya çıkacaksa, bir kuramı eleştirmenin ne faydası vardır? Ama eleştirinin geçerliliğini ortaya koymak için dayandığı varsayımların doğruluğunu ortaya koymamız, bunları haklı çıkarmamız gerekmez mi? Ve herhangi bir varsayımın doğruluğunun ortaya konması tam da herkesin (çoğu zaman boş yere) yapmaya çalıştığı ve benim burada imkânsız olduğunu öne sürdüğüm şey değil midir? Ama eğer bu mümkün değilse geçerli eleştirmeler yapmak da imkânsız olmayacak mıdır?

Bana öyle geliyor ki, burada savunulan görüşün (ihtiyatla) kabul edilmesini engelleyen şeyler bu sorular ya da itirazlar listesidir: Bu soruların da gösterdiği gibi, eleştirici yöntemin de, mantık açısından ele alındığında, bütün öteki yöntemlerle aynı kapıya çıktığına inanmak kolaydır: O da varsayımsız iş göremediğine göre, bu varsayımlarının doğruluğunu ortaya koyması ya da onları haklı çıkarması gerekir; oysa öne sürdüğümüz usavurmanın bütün ağırlığı, hiçbir iddianın kesin, hatta çok olası olduğunu ortaya koyamayacağımız, ancak eleştiriler karşısında yıkılmayan kuramlarla yetinmemiz gerektiği iddiasıydı.

Açıkça görüldüğü gibi, bunlar pek ciddî eleştirilerdir. Bunlar hiçbir şeyin, hatta bu ilkenin kendisinin bile, eleştiriden uzak olmayacağını, eleştiriden uzak tutulmaması gerektiğini öne süren ilkemizin ne kadar önemli olduğunu gösterirler. Buna göre, bu itirazlar benim tutumumun ilginç ve önemli bir eleştirisidir. Ne var ki, bu eleştiri kendi payına eleştirilebilir ve yanlışlanabilir de.

Bir kez her türlü eleştirinin birtakım varsayımlara dayandığını kabul etsek bile, bu, eleştirinin geçerli olabilmesi için, mutlaka bu varsayımların doğruluklarının ortaya konulması, haklı çıkarılması gerektiği anlamına gelmez. Çünkü bu varsayımlar, örneğin, eleştirilmekte olan kuramın varsayımlarından bazıları olabilirler. (Bu durumda 'içten eleştiri'den söz ederiz). Veya bunlar söz konusu kuramın dayandığı varsayımlar değil de, genel olarak kabul edilen varsayımlar olabilirler. O zaman eleştiri söz konusu kuramın (kuramı ortaya atanların farkında olmadıkları) birtakım genel olarak kabul edilen görüşlere karşı çıktığına işaret etmekten ibarettir. Bu türlü eleştiriler başarılı olmadıkları zamanlar bile, çok değerli olabilirler; çünkü, söz konusu kuramı savunanları o genel olarak kabul edilen görüşleri incelemeye götürebilirler, bu da önemli sonuçların ortaya çıkmasına yol açabilir. (Bunun ilginç bir örneği Dirac'ın anti-parçacıklar kuramıdır).

Veya eleştirinin dayandığı varsayımlar söz konusu kurama karşı çıkan rakip bir kuram niteliğinde olabilirler. (Ki bu hâlde eleştiriye, içten eleştiriden farklı olarak, 'dıştan eleştiri' denir). Bu varsayımlar bağımsız olarak denetlenebilecek ve eleştirilebilecek hipotezler veya tahminler olabilirler. Bu durumda öne sürülen eleştiri, iki rakip kuramdan biri üzerine karar verilmesine yol açacak karar verdirici deneyimlerin yapılması talebinden ibaret olur.

Bu örnekler benim eleştiri kuramıma yöneltilen eleştirilerin, eleştirinin 'geçerli' olması için, doğruluğu ortaya konulmuş ya da haklı çıkarılmış varsayımlardan hareket etmesi gerektiğini öne süren savunulmaz bir dogmaya dayandığını gösterirler.

Kaldı ki, bir eleştiri geçerli olmadan da, önemli, aydınlatıcı ve verimli olabilir: Geçerli olmayan bir eleştiriyi çürütmek için öne sürülen usavurmalar bir kurama epeyce ışık tutabilirler ve bu usavurmalar (ihtiyatla) onu destekleyen belgeler sayılabilirler ve böylece kendini eleştiriler karşısında savunmuş olan bir kuram kendisini destekleyen eleştirisel usavurmalar olduğunu öne sürebilir.

Genel olarak diyebiliriz ki, bir kuramın geçerli, eleştirisi, kuramın çözmeye çalıştığı *sorunları* çözemediğini göstermekten ibarettir; eğer eleştirilere bu açıdan bakacak olursak kolayca diyebiliriz ki: Bunların hiç de belli bir varsayımlar takımına dayanmaları gerekmez (yani, 'içten' bir eleştiri olabilir), her ne kadar ortaya çıkmasına, kuramın dışında olan bazı düşünceler (yani, bazı 'dışarıdan' varsayımlar) yol açmış olabilirse de.

10. KARARLAR

Burada geliştirilen görüş açısına göre, kuramların, genel olarak, doğru olduklarının ortaya konması veya haklı çıkarılmaları mümkün değildir; her ne kadar onları eleştirel usavurmalarla desteklemek mümkün olsa bile, bu destekleme hiçbir zaman sonul olamaz. Bundan dolayı, çoğu zaman bu eleştirisel usavurmaların söz konusu kuramın *ihtiyatla* kabul edilmesi için yeterli olup olmayacakları konusunda karar vermemiz gerekir; ya da, başka sözlerle söylendiğinde, söz konusu kuramın eleştirel usavurmaların ışığı altında rakip kuramlardan daha akla yakın görünüp görünmediğine karar vermemiz gerekir.

Bu anlamda *kararlar* da eleştirel yöntemin içinde yer alırlar. Ama bunlar, her zaman ihtiyatla alınmış ve eleştiriye açık olan kararlardır.

Bundan dolayı da, bazı akıldışıcı, akıl düşmanı veya varoluşçu felsefeciler tarafından 'karar verme' veya 'karanlığa atılış' olarak nitelendirilmiş olan şeyden ayrılması gerekir. Bu felsefeciler, herhalde (geçen bölümde reddettiğimiz) eleştirinin birtakım varsayımlara dayanılmazsa imkânsız olacağı iddiasının etkisi altında, bütün bağlandığımız düşüncelerin bir temel karara, karanlıkta bir atılışa dayanması gerektiği kuramını öne sürmüşlerdir. Bunun gözlerimiz kapalı aldığımız bir karar,

bir atılma olması gerektiğini, çünkü birtakım varsayımlara dayanmadan, daha önce bir temel tavır takınmadan, bir şey bilemeyeceğimize göre, ilk temel tavır takınmanın bir bilgiye dayanamayacağını öne sürerler. Bu daha çok bir seçmedir, ama bir tür kader belirleyen bir seçmedir, geri dönülmesi hemen hemen imkânsız bir seçme, gözümüz kapalı olarak yaptığımız, içgüdülerimize, düşkülere ya da Tanrı'nın inayetine dayanarak yaptığımız bir seçmedir.

Geçen bölümde öne sürülen itirazları reddederken öne sürdüğümüz düşünceler, kararlar hakkındaki bu görüşün akıldışıcı bir abartma ve aşırı bir dramatikleştirme olduğunu gösterir. Kararlar vermemiz gerektiğini itiraf etmek gerekir. Ama eğer verdiğimiz karar, akla ve usavurmalara kulak vermemek, yaptığımız hatalardan bir şeyler öğrenmemek ve bizim görüşlerimize itiraz edebilecek olanların sözlerini dinlememek yolunda olmazsa, verdiğimiz kararların sonul kararlar olmaları gerekmez, hatta eleştirileri önemsemek kararının bile. (Akılcılığın, ancak bu akıldışıcılığın karanlığına geri dönülmez bir atılım *yapmamak* kararı açısından Bölüm 24 anlamında kendi içine kapanık olmadığını öne sürebiliriz).

Burada anahatları çizilen eleştirici bilgi kuramının bütün bilgi kuramlarının nasıl olup da hem bu kadar az, hem de bu kadar çok şey bildiğimiz ve nasıl olup da kendimizi cehalet batağından kurtarabileceğimiz gibi, önemli sorunlarına ışık tuttuğunu sanıyorum. Bunu tahminler yaparak ve tahminlerimizi, eleştiriler sayesinde, geliştirerek yaparız.

11. TOPLUMSAL VE SİYASAL SORUNLAR

Bu *Ek*'in önceki bölümlerinde anahatları çizilen bilgi kuramının çağımızın toplum durumunun, otoriteci dinin etkisini yitirmesinin derinden etkilediği bir durumun değerlendirilmesi açısından önemli sonuçları olduğunu sanıyorum. Otoriteci dinin etkisini yitirmesi göreciliğin ve hiççiliğin (nihilizmin) geniş çapta yayılmasına yol açmıştır; her türlü inancın, bu arada insan aklına ve giderek kendimize inancımızın etkisinin azalmasına yol açmıştır.

Ne var ki, burada öne sürülen usavurma hiç de bu türlü umutsuz sonuçlara varılmasının gerekli olmadığını gösterir. Göreci ve hiççi (hatta varoluşçu) usavurmalar, hatalı düşüncelere dayanmaktadır. Bununla da, bu felsefeler aslında aklı kabul ettiklerini, ama onu gereği gibi kullanamadıklarını gösterirler; kendi terminolojilerini kullanırsak 'beşer durumu', özellikle de insanın, düşünce ve ahlâk yönünden gelişebildiği gerçeğini kavramadıklarını gösterirler.

Bu yanlış anlamanın (bilgiöğretisel durumun yeterince anla-şılmamasından umutsuz sonuçlara varmanın) çarpıcı bir örneği olarak, Nietzsche'nin *Zamane Aleyhine Yazılar*'ından birinden (Schopenhauer hakkında denemesinin üçüncü bölümünden) bir-kaç satır aktaracağım:

"Schopeahauer'in gölgesinde yetiştiği ilk tehlike buydu: Kimsesizlik. İkincisi de şuydu: Doğruluğu bulmaktan umut kesmek. Bu ikinci tehlike, Kant'ın felsefesinden hareket eden hiçbir düşünürün yakasını bir an bile bırakmaz; tabiî, o yalnız bir düşünce ve hesap makinesi, her tarafından ses veren bir otomat değil de, özlem duyabilen, ıstırap çekebilen gerçek bir insan ise. Her yerde (Kant'ın sayesinde) düşüncenin her alanında bir devrim meydana gelmiş olduğunu okuyorsam da, henüz bunun böyle olduğuna inanamıyorum. Ama, eğer birgün Kant'ın etkisi daha yaygın hâle gelirse, bunun sinsi ve yıkıcı bir şüphecilik ve görecilik biçiminde ortaya çıktığını göreceğiz; ve ancak en faal ve soylu zekâlar, bunun yerine örneğin Heinrich von Kleist'ın duyduğu o derin duygusal sarsıntıyı, doğruluğu bulmaktan umut kesmenin getirdiği sarsıntıyı duyacaklardır. Kleist, her zamanki etkileyici üslubuyla şöyle diyor: 'Kısa bir zaman önce Kant'ın felsefesi ile tanıştım; size, sizi beni sarstığı kadar derinden ve acı acı sarsmayacağını umduğum bir düşüncemi söylemek zorundayım:

Doğruluk diye başvurduğumuz şeyin, aslında gerçekten doğruluk mu olduğu, yoksa yalnız bize mi öyle göründüğü konusunda bir karar veremeyiz. Eğer ikinci durum geçerliyse, burada varabileceğimiz bütün doğruluklar ölümümüzden sonra hiçbir şey durumuna ineceklerdir, bundan dolayı da ölümümüzden sonra da kalacak bir şey üretmek çabalarımızın boşa çıkması gerekir. Eğer bu düşüncenin keskin ucu sizi yaralamıyorsa, onun tarafından ruhunun en derin yerinden yaralanan birine gülümsemeyiniz. En yüce, tek emelim boşa çıkmış ve geride hiçbir şey kalmamıştır bana."

Kieist'ın sözlerinin içlendirici olduğu konusunda Nietzsche'ye katılıyorum! Kleist'ın Kant'ın öğretisinin kendinden şeylerin bilgisini elde etmenin imkânsız olduğunu ortaya koyduğu yolundaki yorumuna da katılıyorum, her ne kadar bu Kant'ın kendi niyetlerine karşı gelse de; çünkü Kant, bilimin ve doğruluğu bulmanın mümkün olduğuna inanıyordu. (Onu Kleist'ın haklı olarak sarsıcı bulduğu öznelciliği benimsemeye götüren şey *a-priori* bir doğa biliminin mümkün olması paradoksunu açıklama çabasıydı). Bundan başka, Kleist'ın umutsuzluğa düşmesinin en azından bir nedeni de, hayal kırıklığına uğraması, basit bir doğruluk ölçütünün, –örneğin apaçıklık ölçütünün– mümkün olacağı gibi, aşırı iyimser bir inancın yıkılışını görmesidir. Ne var ki, bu felsefî umutsuzluk, tarihçesi ne olursa olsun, gereksizdir. Her ne kadar doğruluk, (Descartesçıların ve Baconcıların sandıkları gibi) kendi kendini ayan etmezse de, kesinliğe varmak imkânsız olsa bile, bilgi karşısında insanın durumu hiç de umutsuz değildir. Tam aksine iç açıcı bir durumdur; önümüzde içinde yaşadığımız evreni ve kendimizi anlamak gibi son derece zor bir görev vardır; ve her ne kadar yanılabilir olsak da anlama yeteneğimizin, hayret verici bir biçimde, neredeyse bu görevin üstesinden gelecek kadar güçlü olduğunu görüyoruz; en iyimser düşlerimizde görebileceğimizden daha yeterli olduğunu görüyoruz. Gerçekten de hatalarımızdan yararlanıyor, sınama ve yanılma yoluyla bir şeyler öğreniyoruz. Aynı zamanda ne kadar az şey bildiğimizi de öğreniyoruz; tıpkı bir dağa tırmanırken atılan her adımın yeni ufuklar açması, tırmanmaya başlarken varlığından habersiz olduğumuz yeni dünyaları gözlerimizin önüne sermesi gibi.

Buna göre öğrenmemiz mümkündür, bilgimizin artması mümkündür, hiçbir zaman bilmemiz, yani kesinlikle bilmemiz mümkün olmasa bile. Öğrenmemiz mümkün olduğuna göre, akıldan umut kesmek gerekmez; kesinlikle bilmediğimize göre de, kendini beğenmişliğe ya da bilgimizin ilerlemesinden dolayı kasılmamıza yer yoktur.

Bu yeni bilme türünün otoriteci dinin yıkılmasının etkilerini ortadan kaldıramayacak kadar soyut ve yüksek düzeyden olduğu öne sürülebilir. Ve bu doğru olabilir. Ne var ki, düşüncenin ve düşünürlerin gücünü de küçümsememiz gerekir. Hiççiliği ve düşünsel umut kırgınlığını yayan düşünürler (F. A. von Hayek'in sözleriyle), 'aracı düşünce tüccarları'ydı. Bazı düşünürlerin –daha aydın bazı düşünürlerin– hiççilerin boş yere tozu dumana kattıkları yolundaki iyi haberi yaymayı başaramamaları için hiçbir neden yoktur ortada.

12. GERÇEKLERLE STANDARTLARIN İKİLİĞİ

Bu kitabın ana metninde, gerçeklerle kararların ikiliğinden söz ettim ve L. J. Russell'ı izleyerek (bkz. cilt I, bölüm 5, not 5 (3)), ikiliğin önermelerle önerilerin ikiliği olarak betimlenebileceğine işaret ettim. Bu ikinci terminolojinin bize hem gerçekleri dile getiren önermelerin, hem de belli siyasetler, bu arada siyaset ilkeleri veya standartları öneren ilkelerin akılcı tartışmaya açık olduklarını hatırlatmak gibi bir üstünlüğü vardır. Bundan başka, bir önerinin tartışılmasından sonra verilen bir karar (örneğin, belli bir davranış ilkesinin kabul edilmesi yolundaki bir karar) pekâlâ ihtiyat kaydıyla verilmiş bir karar olabilir ve birçok yönlerden bir gerçeği dile getiren bir önermeyi (gene ihtiyat kaydıyla) kabul etmek yolanda verilmiş bir karara benzeyebilir.

Ne var ki, burada önemli bir fark söz konusudur. Çünkü, belli bir siyaseti ya da standardı kabul ettirmek için öne sürülen bir önerinin, bu önerinin tartışılmasının ve kabul edilmesine karar verilmesinin o siyaseti ya da standardı yarattığı öne sürülebilir. Öte yandan bir hipotezin öne sürülmesinin, tartışılmasının ve kabul edilmesine karar verilmesinin, aynı anlamda, bir gerçeği yarattığı öne sürülemez. Herhalde, 'karar' sözünün siyasetlerin veya standartların kabul edilmeleriyle gerçeklerin kabul edilmeleri arasındaki ayrılığı ortaya çıkaracağını düşünmem bundandı. Ama gerçeklerle kararların ikiliğinden söz edecek yerde, *gerçeklerle siyasetlerin*, veya *gerçeklerle standartların* ikiliğinden söz etseydim, durum hiç kuşkusuz daha açık olurdu.

Terminoloji bir yana, önemli olan bu ikiliğin kendisidir; gerçekler ne olursa olsun, standartlar ne olursa olsun (örneğin, kendi siyasetimiz) yapılması gereken ilk şey, bunları birbirinden ayırmak ve standartların niçin gerçeklere indirgenemeyeceklerini iyice anlamaktır.

13. ÖNERİLER VE ÖNERMELER

Demek ki, gerçeklerle standartlar arasında kesin bir simetri vardır; belli bir öneriyi kabul etmeye karar vermekle (hiç olmazsa ihtiyat kaydıyla) ona karşılık olan standardı ortaya koymuş oluruz (hiç olmazsa ihtiyat kaydıyla); ama bir önermeyi kabul etmeye karar vermekle, ona karşılık olan gerçeği yaratmış olmayız.

Bir başka simetri de, standartların her zaman gerçeklere *uygun* olmaları ve gerçeklerin standartlara göre *değerlendirildikleridir*; bunlar tersine çevrilemez olan ilişkilerdir.

Ne zaman birtakım gerçeklerle karşılaşırsak (özellikle değiştirebileceğimiz gerçeklerle karşılaşırsak) bu gerçeklerin birtakım standartlara uyup uymadıklarını sorabiliriz. Bunun gerçekleri beğenip beğenmediğimizi sormaktan çok başka bir şey olduğunu anlamak çok önemlidir; çünkü her ne kadar çoğu zaman beğenilerimize uygun standartlar seçersek ve çoğu zaman önerilen standartları kabul veya reddetmemizde beğenilerimiz önemli bir rol oynayabilirse de, genel olarak bizim seçmediğimiz başka standartlar da mevcut olacaktır; ve gerçekleri bunların herhangi birine göre değerlendirmek mümkün olacaktır. Bu da gösterir ki, bir gerçeğin (kabul edilmiş veya reddedilmiş bir standarda göre) değerlendirilmesi mantık açısından bir bireyin söz konusu gerçeğe ya da standarda duyduğu beğenme ya da beğenmemeden (ki, bu da bir standart değil, bir gerçektir) çok farklıdır. Bundan başka, beğenilerimiz de bütün başka gerçekler gibi değerlendirilebilecek olan şeylerdir.

Bunun gibi bir standardın bir birey ya da toplum tarafından kabul edilmiş veya reddedilmiş olması gerçeğini de, bir gerçek olduğundan, herhangi bir standarttan, bu arada kabul veya reddedilmiş olan standarttan ayırmamız gerekir. Ve bu bir gerçek olduğundan (değiştirilebilir bir gerçek, bir gerçek olduğundan) bir durumun kendisinin (başka) standartlara göre değerlendirilmesi mümkündür.

Bunlar gerçeklerle standartların ve öyle ise önermelerle önerilerin, niçin kesinlikle birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini gösteren nedenlerden birkaçıdır. Ne var ki, bir kez bu ayırma yapıldı mı, gerçeklerle standartların farklı taraflarını olduğu kadar, benzer taraflarını da ele alabiliriz.

Bir kez öneriler ve önermeler her ikisini de tartışabileceğimiz, eleştirebileceğimiz ve haklarında bir karara varabileceğimiz konular olmak açısından birbirlerine benzerler. Sonra, her ikisi için de, bir tür düzenleyici fikir söz konusudur. Gerçekler alanında bu fikir bir cümle ya da önermeyle bir gerçek arasındaki karşılık olma ilişkisi fikridir, yani doğruluk fikridir. Standartlar alanında bu düzenleyici fikir türlü şekillerde betimlenebilir ve buna türlü adlar verilebilir, örneğin 'âdil' ya da 'iyi' adları. Bir önermenin doğru (ya da yanlış) olduğunu, ya da belki iyi (ya da kötü) olduğunu öne sürebiliriz ve bununla, belki de kabul etmeye karar verdiğimiz birtakım standartlara uyduğunu (ya da uymadığını) anlatmak isteriz. Ama aynı zamanda bir standardın da doğru ya da yanlış olduğunu, iyi ya da kötü olduğunu,

geçerli olduğunu veya olmadığını öne sürebiliriz; ve bunu söylerken belki de söz konusu standarda karşılık olan önerinin reddedilmesi gerektiğini söylemek isteriz. Bundan dolayı standartlar alanındaki düzenleyici fikirlerin, örneğin 'iyi' ya da 'âdil' fikirlerinin, mantıksal durumlarının gerçeklere karşılık olma fikrine oranla çok daha karanlık olduklarını itiraf etmek gerekir.

Kitapta da işaret edildiği gibi, bu mantıksal bir güçlüktür ve dinsel bir standartlar sisteminin kabul edilmesiyle aşılamaz. Tanrı'nın ya da başka herhangi bir otoritenin, bana belli bir şeyi yapmamı buyurması bu buyruğun doğru olmasının bir güvencesi değildir. Belli bir otoritenin buyruklarının (ahlâk açısından) iyi olup olmadıklarına karar vermek bizim yükümlülüğümüzdür. Tanrı ancak buyrukları iyi ise iyidir, O'nun buyruklarının yalnızca O'nun buyrukları olduklarından dolayı iyi olduklarını öne sürmek, daha onca (kendimize güvenerek) bizden ancak iyi şeyler isteyebileceğine, ancak iyi şeyler buyurabileceğine karar vermemişsek, büyük bir hata olur, otoriteciliğin ahlâka uygun olmayan bir kabulü olur.

Bu, Kant'ın, elerklik –heteronomi– karşıtı olarak, özerklik –otonomi– anlayışıdır.

Buna göre herhangi bir otoriteye, hatta dinî otoriteye başvuruş mutlak 'adâlet' veya 'iyilik' düzenleyici fikrinin mantıksal durumunun mutlak doğruluk fikrinin mantıksal durumundan farklı olması güçlüğünden kurtaramaz bizi; ve aradaki farkı itiraf etmek zorunda kalırız. Bu farkın nedeni, yukarıda da işaret edildiği gibi, standartlarımızı onları öne sürmek, tartışmak ve kabul etmekle bir anlamda *yarattığımızdır.*

Bütün bunlar itiraf edilmelidir; buna rağmen mutlak doğruluk fikrini (gerçeklere uygunluk fikrini) standartlar alanında da kendimize bir örnek olarak alabiliriz, nasıl gerçekler alanında doğruluğu, hiç olmazsa doğruluğa yaklaşan önermeleri *arayabiliyorsak*, öylece standartlar alanında da mutlak olarak âdil veya geçerli öneriler, hiç olmazsa daha iyi, daha geçerli öneriler, *arayabileceğimizi* kendimize hatırlatmak için.

Ne var ki, benim kanımca, bu tutumu *aramanın ötesine, bulmaya* kadar vardırmak hatalı olur. Çünkü, her ne kadar mutlak olarak doğru ya da geçerli öneriler aramamız gerekirse de, hiçbir zaman kendimize onları kesin olarak bulmuş olduğumuzu da telkin etmemeliyiz; çünkü *mutlak bir haklılık ölçütünün* bulunamayacağı, hatta bir doğruluk ölçütünün bulunabileceği kadar bile bulunamayacağı ortadadır. Mutluluğun en çoğa vardırılması savının bir ölçüt olması niyetiyle ortaya atılmış olması mümkündür. Diğer taraftan ben ıstırabın azaltılması isteğinin de bir ölçüt olarak kabul edilmesini kesinlikle öğütlemedim, her ne kadar bu faydacıların isteklerinden epeyce daha iyi bir istek olsa bile. Aynı zamanda önüne geçilmesi mümkün olan sefaletin azaltılmasının kamu siyaseti alanına, buna karşılık kişinin mutluluğunun en çoğa vardırılması sorununun kişinin kendi çabalarına bırakılması gerektiğini öne sürdüm. (Ama bu da her türlü kamu siyaseti sorununun sefaletin azaltılmasını amaç edinen bir hesaba göre karara bağlanması gerektiğini öne sür-

mek demek değildir). (Bir ölçüt olarak kullanılması hâlinde asgarî sefalet ilkesinin pek gülünç sonuçlar vereceğine işaret eden eleştirmenlerimin fikirlerine katılıyorum; sanırım başka herhangi bir ahlâk ölçütü konusunda da aynı şey söylenebilir).

Ama her ne kadar elimizde mutlak bir haklılık ölçütü olmasa bile, bu alanda ilerlemeler yapabileceğimiz de kesindir. Gerçekler alanında olduğu gibi, bu alanda da buluşlar yapabiliriz. Gaddarlığın her zaman "kötü" olduğu, mümkün olan her yerde ondan kaçınılması gerektiği, orta yolu izleme ilkesinin her zaman iyi bir ilke olduğu ve bunu başkalarına onların kendilerine davranılmasını istedikleri gibi davranmakla belki daha da düzeltilebileceği önerileri standartlar alanında yapılabilecek buluşların basit, fakat son derece önemli örnekleridir.

Diyebiliriz ki, bu buluşlar hiç yoktan standartlar yaratmamızı sağlarlar; gerçekler alanında olduğu gibi burada da ancak kendimizden medet umabiliriz. İnanılması güç olan gerçek, öğrenebildiğimiz; hatalarımızdan, eleştirilerden bir şeyler öğrenebildiğimiz ve gerçekler alanında olduğu kadar standartlar alanında da bir şeyler öğrenebildiğimizdir.

14. İKİ YANLIŞ İKİ DOĞRU ETMEZ

Bir kez mutlakçı doğruluk kuramını kabul ettik mi, göreciliğin gerek düşünceci, gerekse değerlendirici türünün lehine öne sürülen eski ve ciddî olmakla birlikte aldatıcı olan bir usavurmaya, doğru gerçeklerle geçerli standartlar arasındaki benzerliğe dayanarak cevap vermek mümkün olur. Kasdettiğim yanıltıcı usavurma, başka insanların düşünce ve inançlarının bizimkilerden farklı olabileceği buluşuna dayanır. Böyle olunca, kendi düşünce ve inançlarımızın doğruları olduklarını öne sürmeye nasıl cesaret edebiliriz? Daha 2500 yıl önce Ksenophanes şöyle diyordu: –Diels-Kranz, B, 16, 15– (Türkçe metin için bkz. Kranz; *Antik Felsefe*, çeviren S. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, sayı 317, Pulhan Matbaası, 1948, s. 68).

Habeşler kendi tanrılarını basık burunla ve kara

Trakhiahiar da gökgözlü ve kızıl saçlı olduğunu sanmakta (B 16)

> Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
> Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle, insan gibi
> Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
> Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
> Her biri kendi şekli nasıl ise ona göre (B 15)

Demek ki, her birimiz tanrılarımızı ve evrenimizi, geleneklerimize ve yetişme tarzımıza bağlı olarak, kendi açımızdan görürüz; ve hiçbirimiz bu öznel eğilimlerin etkisinden arınmış olamayız.

Bu usavurma türlü biçimlerde geliştirilmiştir ve ırkımızın, ulusumuzun, tarihî

mirasımızın, içinde yaşadığımız çağın, sınıf çıkarlarımızın, toplumsal çevremizin, 'dilimizin' veya kişisel tarihçemizin nesnelliğe varmamızı kesinlikle engelleyen ya da çok güçleştiren etkenler oldukları öne sürülmüştür.

Bu usavurmanın dayandığı öncüllerin doğru oldukları itiraf edilmelidir; gerçekten de hiçbir zaman büsbütün tarafsız olamayız. Ne var ki, usavurmanın kendisini veya vardığı göreci sonucu kabul etmemiz, hiç de gerekmez. Çünkü, bir kez, bu taraf tutuculuğun hiç değilse bir kısmından, eleştirici bir düşünce sayesinde ve özellikle eleştirilere kulak vermek sayesinde aşama aşama kurtulabiliriz. Örneğin, Ksenophanes hiç kuşkusuz, bulgusu sayesinde, olayları daha nesnel bir açıdan görebilmiştir. Sonra en farklı kültürlerden gelen insanların bile, eğer doğruluğa yaklaşmayı isterler, birbirlerini dinlemeyi ve birbirlerinden bir şeyler öğrenmeyi kabul ederlerse, pek verimli tartışmalar yapabilecekleri de bir gerçektir. Bu da gösterir ki, her ne kadar dil ve kültür engelleri var olsa bile, bunların aşılması imkânsız değildir.

Bundan dolayı Ksenophanes'in bulgusundan her alanda yararlanmak, 'dediğim dedik' tavrını bir kenara koyarak eleştiriye açık duruma gelmek son derece önemlidir. Ama yanılıp da bu bulguyu, eleştirici bir tutum yönünde atılmış bu adımı, görecilik yönünde atılmış bir adım olarak yorumlamamak da son derece önemlidir. Eğer iki taraf bir konu hakkında anlaşamıyorlarsa, bu taraflardan birinin ya da ötekinin, veya her ikisinin birden yanıldıkları anlamına gelebilir; eleştirici tutumun görüşü budur. Görecilerin öne sürdükleri gibi her iki tarafın da eşit derecede haklı olabilecekleri anlamına gelmez. Tabiî iki taraf da eşit derecede haksız olabilirler, ama bunun böyle olması gerekmez. Ama her kim ki eşit derecede haksız olmanın eşit derecede haklı olmak demek olduğunu öne sürerse, sözcüklerle ya da benzetmelerle oynuyor sayılır.

Kendi kendini eleştirebilmesini öğrenmek, karşımızdakinin de haklı olabileceğini, kendimizden daha haklı olabileceğini düşünebilmeyi öğrenmek önemli bir ilerlemedir. Ama burada büyük bir tehlike de söz konusu olmaktadır: Her ikimizin de, gerek karşımızdakinin, gerekse kendimizin haklı olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, bu tutum, alçakgönüllü ve eleştirici bir tutum gibi görünse bile, ne sanabileceğimiz kadar alçakgönüllü, ne de eleştirici bir tutumdur, çünkü her ikimizin de, gerek kendimizin, gerekse karşımızdakinin, yanılıyor olması daha olasıdır. Buna göre, kendini eleştirebilme yeteneği tembelliğin veya göreciliğin mazereti olmamalıdır. Ve iki yanlışın bir doğru etmemesi gibi bir tartışmada iki tarafın da yanılması, her iki tarafın da haklı çıkmasına yol açamaz.

15. BİLGİ KAYNAKLARI OLARAK 'SEZGİ' VE 'DENEYİM'

Gerçekler alanında olduğu kadar, standartlar alanında da yaptığımız hatalardan ve eleştirilerden bir şeyler öğrenebildiğimiz pek önemli bir gerçektir. Ama yalnızca eleştiriye başvurmak yeter mi? Deneyimlerin ve (özellikle standartlar alanında) sezginin otoritesine de başvurmamız gerekmez mi?

Gerçekler alanında kuramlarımızı düpedüz eleştirmeyiz, onları deneysel ve gözlemsel *deneyimlere* başvurarak eleştiririz. Ne var ki, her ne kadar felsefeciler, özellikle deneyimci felsefeciler, duyu verilerinin, özellikle de görme duyusunun, deneyimlerimizi meydana getiren kesin 'veriler'i sağladıklarını öne sürmüşlerse de, deneyimlerin *otoritesi* gibi bir şeye başvurabileceğimizi sanmak ciddî bir hatadır. Ben bu görüşün baştan aşağı yanlış olduğuna inanıyorum. Çünkü, deneysel ve gözlemsel bilgilerimiz bile 'veriler'den meydana gelmezler. Daha çok kabul edilmiş ve geleneksel, bilimsel olan, veya olmayan efsane ve önyargılarla birlikte dokunmuş bir tahminler, bekleyişler ve hipotezler ağından meydana gelirler. *Salt* deneyimsel ve gözlemsel veri diye bir şey, kuramların ve bekleyişlerin rengi karışmamış deney, yoktur. Eleştirilerimizde başvurabileceğimiz salt 'veriler', deney yoluyla verilmiş 'bilgi kaynakları' yoktur. 'Deneyim', gerek gündelik, gerekse bilimsel deneyim, daha çok Oscar Wilde'ın Lady Windermere's Fan adlı oyununun üçüncü sahnesinde şu diyalogla kastettiği şeye benzer:

Bumby: Deneyim herkesin hatalarına taktıkları addır.

Cecil Graham: Hata yapılmaması gerekir.

Dumby: Onlarsız hayat pek tatsız olurdu.

Dr. Johnson'un "umudun deneyimlerden üstün çıkması" hakkındaki ünlü şakasında, ya da C. C. King'in –*The Story of the British Army* adlı kitabının (1897), s. 112'sinde geçen– "İngiliz yöneticileri, ahmakların öğrenebilecekleri tek okulda, deneyim okulunda öğreneceklerdi" sözlerinde geçen 'deneyim' sözleri de hatalarımızdan (onlarsız hayatın gerçekten de tatsız olacağı hatalarımızdan) öğrendiğimiz şeyler anlamında kullanılmışlardır.

Bunlardan da anlaşılıyor ki, 'deneyim' sözünün günlük kullanım biçimlerinden hiç olmazsa bazıları, deneyci okul felsefecilerinin incelemelerinin sonuçlarından çıkan anlamdan çok, benim gerek 'bilimsel deneyim', gerekse 'gündelik deneyim' derken anladığım şeye yakındır. Ve bütün bunlar aynı zamanda '*empeiria*' sözünün (ki, 'denemek', 'sınamak', 'incelemek' anlamına gelen '*peirao*' kökünden gelir) ve bundan türeyen '*experientia*', '*experimentum*' (aynı kavramın Latince karşılıkları) sözlerinin başlangıçtaki anlamlarıyla da uyuşur görünürler. Ne var ki, gerek günlük kullanımdan, gerekse etimolojiden getirilen bu örneklerin bir usavurma meydana getirmedikleri de kabul edilmelidir. Bunlara, ancak deneyimin mantıksal yapısı hakkındaki incelememe örnekler getirmek amacıyla başvurdum. Bu incelemeye göre, deneyim, özellikle de bilimsel deneyim, çoğu kez hatalı olan tahminlerin, bunları denetlemenin ve hatalarımızdan bir şeyler öğrenme sürecinin sonucudur. Deneyim (bu anlamda) bir bilgi kaynağı, değildir ve bir otoritesi de yoktur.

Buna göre, deneyimlere başvuran eleştiri, otoriteci değildir. Bu süreç şüpheli sonuçları kesin sonuçlarla ya da 'duyu verilerimizin tanıklığıyla' karşılaştırmaktan

ibaret değildir. Daha çok birtakım şüpheli sonuçları, belki de aynı derecede şüpheli olmakla birlikte, o an için çözülmüş sayılan, ama yeni kuşkular ortaya çıktıkça veya yeni tahminler yapıldıkça her zaman haklarında soru sorulabilecek olan, başka sonuçlarla karşılaştırmaktır; örneğin belli bir deneyin yeni bir bulguya yol açabileceği hakkındaki bir tahminle karşılaştırılmasıdır.

Şimdi bana öyle geliyor ki, standartlar hakkında bilgi edinmemiz süreci de büsbütün buna benzer.

Bu alanda da felsefeciler bu türlü bilginin *otoriter kaynaklarını* aramışlar ve başlıca iki kaynak öne sürmüşlerdir; ya acı ve zevk duyguları veya iyiyi kötüden ayırdetmeye yarayan bir ahlâksal duygu veya sezgi, (ki bu gerçeksel bilgiyi konu alan bilgi kuramındaki duyu verilerine karşı gelir) veya ikinci kaynak olarak 'uygulamacı akıl' adı verilen kaynak (ki, bu da gerçeksel bilgi konusundaki bilgi kuramında 'salt akıl'a, ya da 'akılcı sezgi' yeteneğine karşılıktır). Ve bu otoriteci ahlâksal bilgi kaynaklarının hepsinin mi, ancak bazılarının mı var oldukları konusunda sürekli tartışmalar yapılır.

Bence bu bir sahte sorundur. Asıl konu, bu yetilerin herhangi birinin 'var olması' değil (ki, bu da çok kaypak ve kuşkulu bir ruhbilim sorunu olurdu), bunların bize kurgularımızda kullanabileceğimiz 'veriler' veya başka kesin başlangıç noktaları ya da hiç olmazsa eleştirilerimizde başvurabileceğimiz kesin bir başvurma çerçevesi sağlayan otoriteci 'bilgi kaynakları' olup olamayacağıdır. Ben, gerek gerçeksel bilgileri konu alan bilgi kuramında, gerekse standartların bilgisini konu alan bilgi kuramı alanında elimizde bu türlü otoriteci bilgi kaynakları olduğunu inkâr ediyorum. Ve eleştirilerimizi yürütebilmek için bu türlü kesin bir başvurma çerçevesine ihtiyacımız olduğunu da yadsıyorum.

Standartlar hakkında nasıl bilgi ediniriz? Bu alanda hatalarımızdan bir şeyler öğrenmemiz nasıl mümkün olur? Önce başkalarını taklit etmeyi öğreniriz (bunu da sınama ve yanılma yoluyla öğreniriz) ve böylece davranış standartlarını sabit, 'verilmiş' kurallardan ibaretlermiş gibi kabul etmeyi öğreniriz. Daha sonra (yine sınama ve yanılma yoluyla) hatalar yaptığımızı, örneğin başkalarının kalbini kırabileceğimizi, öğreniriz. Böylece, "herkese kendine davranılmasını istediğin gibi davran" diyen kuralı bulabiliriz; ama az zaman sonra karşımızdakinin tavrı, hazırlık bilgileri, amaçları ve kabul ettiği standartlar hakkında yanlış yargılara varebileceğimizi de öğrenir, buna göre sözü edilen kuralın ötesinde de birtakım tedbirler alırız.

İtiraf edilmelidir ki, bu gelişmede ortak duygu ve tasarım gücü gibi etkenler önemli bir rol oynayabilirler; ama bunlar, otoriteci bilgi kaynakları değildir, tıpkı gerçeksel bilgi alanındaki kaynaklarımızdan hiçbirisinin otoriteci olmaması gibi. Ve her ne kadar neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki bir sezgi de bu gelişmede önemli bir yardımcı olabilirse de, bu da otoriteci bir bilgi kaynağı olamaz. Çünkü, bugün çok açık olarak haklı olduğumuzu görmemiz, ama yarın yanıldığımızı anlamamız pekâlâ mümkündür.

'Sezgicilik' bizde, 'doğruluğu görmemizi' sağlayan bir yetenek, ya da yeti olduğunu, onun için doğru olduğunu gördüğümüz her şeyin gerçekten de doğru olması gerektiğini öne süren bir felsefe okulunun adıdır. Buna göre, otoriteci bir bilgi kaynağının var olduğunu öne süren bir okuldur. Sezgiciliğe karşı çıkanlar bu kaynağın varlığını inkâr etmiş, buna karşılık genel olarak başka bir otoriteci kaynağın, örneğin duyu verilerinin varlığını öne sürmüşlerdir. Benim görüşüm, her iki tarafın da, iki nedenden ötürü, yanıldıkları yolundadır. Ben bir kez, bize doğruluğu gördüğümüze dair çok inandırıcı bir duygu veren düşünsel sezgi gibi bir şeyin mevcut olduğunu kabul ediyorum. (Bu sezgiciliğe karşı çıkanların inkâr ettikleri bir noktadır). Bunun yanında bu düşünsel sezginin, birçok bakımlardan vazgeçilmez bir nitelikte olsa bile, bizi en tehlikeli bir şekilde yanılmalara götürebildiğini de öne sürüyorum. Buna göre, doğruluğu gördüğümüze en çok inandığımız zaman onu görmemiş olmamız mümkündür; ve yaptığımız hatalar sayesinde, bu sezgilere güvenmemeyi öğrenmemiz gerekir.

Öyleyse neye güvenebiliriz? Neyi kabul edebiliriz? Verilecek cevap şudur: Her neyi kabul edersek edelim, buna ancak bir ihtiyat payı bırakarak güvenmeliyiz ve her zaman hatırlamalıyız ki, bir kez elimizde ancak kısmî bir doğruluk (ya da haklılık) vardır ve bir yerde bir hata yapmamız ya da yanlış bir yargıya varmamız mukadderdir, yalnız gerçekler alanında değil, kabul ettiğimiz standartlar söz konusu olunca da; sonra sezgimize de ancak bizi vardırdığı sonucun bir çok tasarım gücümüzü kullanma çabaları sonunda varılmış bir sonuç olması, birçok yanılmalara, kuşkuların ve derine inen eleştirilerin sonunda varılmış bir sonuç olması hâlinde ve o zaman bile ancak bir ihtiyat payı bırakarak, güvenmeliyiz.

Görülecektir ki, bu türlü sezgicilik-düşmanlığı (bazıları belki buna, sezgicilik diyeceklerdir) eski sezgicilik-düşmanı okulların öğretilerinden farklıdır. Ve görülecektir ki, bu kuramda bir ana fikir vardır: Bu, gerek kanılarımızda, gerekse davranışlarımızda belki hiçbir zaman, mutlak doğruluğa ya da haklılığa varamayacağımızı kabul etmemiz gerektiği fikridir.

Bütün bunlara itiraz edilerek denebilir ki, benim ahlâksal bilginin ve deneyimlerin doğası hakkındaki görüşlerim kabul edilebilir olsunlar veya olmasınlar, bunlar yine de 'göreci' veya 'öznelci' görüşlerdir. Çünkü bu görüşler herhangi bir mutlak ahlâk standardı ortaya koymuyorlar: Çok çok mutlak bir standart fikrinin denetleyici bir fikir olduğunu, zaten önceden doğru, iyi veya geçerli ahlâk ilkeleri hakkında bilgi edinmeye, bunları aramaya karar vermiş olanlar için işe yarar olan bir fikir olduğunu öne sürüyorlar. Buna benim vereceğim cevap, mutlak bir standardın, ya da bir ahlâk normları sisteminin (örneğin, salt mantığa dayanılarak) ortaya konmuş olması hâlinde bile bunun söz konusu durumu değiştirmeyeceğini öne sürmek olacaktır. Çünkü, birine şu ya da bu türlü davranması gerektiğini mantık açısından kanıtlamamıza imkân verecek bir mutlak standart, bir ahlâk normları sistemi ortaya koymuş olduğumuzu varsaysak bile, karşımızdakinin bu

kanıtlarımızla ilgilenmemesi, ya da, "Beni sizin 'yapmalısın, etmelisin!'leriniz hiç ilgilendirmez, tıpkı mantıksal kanıtlarımızın ya da yüksek matematiğinizin ilgilendirmediği gibi" demesi mümkündür. Bundan dolayı mantıksal bir kanıt bile ancak önceden onları ciddîye almaya ve onlar hakkında bilgi edinmeye karar vermiş olanların ahlâksal (ya da herhangi bir türlü) usavurmalardan etkilenebilecekleri temel gerçeğini değiştiremez. Kimseyi usavurmaları ciddîye almaya ya da kendi aklına saygı duymaya zorlayamayız.

16. GERÇEKLERLE STANDARTLARIN İKİLİĞİ VE LİBERALİZM FİKRİ

Gerçeklerle standartların ikiliği fikrinin liberal geleneğin temel fikirlerinden biri olduğuna inanıyorum. Çünkü bu geleneğin ana tutumlarından biri, dünyada mevcut adâletsizliklerin kabul edilmesi ve bu adâletsizlikleri kurbanlarına yardım edilmesine karar verilmesidir. Bu da gerçeklerle standartlar arasında bir çatışma olduğunu veya hiç olmazsa olabileceğini kabul etmek demektir: Gerçeklerin –özellikle belli bir adâlet anlayışının gerçekten kabul edilip uygulanmasından ibaret olan toplumsal veya siyasal gerçeklerin– doğru (veya haklı ya da geçerli) standartların gerektirdiği gibi olmamalarının mümkün olduğunu kabul etmek demektir.

Başka türlü söylenirse, liberalizm özellikle siyaset ve yasama alanlarında her zaman daha iyi standartlar aranması gerektiğine inanması bakımından gerçeklerle standartların ikiliği temeline dayanmaktadır.

Ne var ki, gerçeklerle standartların ikiliği bu düşünceye karşı şu türlü iddialar öne sürmüş olan bazı göreci felsefeciler tarafından inkâr edilmiştir:

(1) Belli bir önerinin (ve buna göre bir standardın) kabul edilmesi toplumsal, siyasal veya tarihsel bir gerçektir.

(2) Kabul edilmiş bir standart, başka, henüz kabul edilmemiş bir standart açısından değerlendirilir ve kusurlu bulunursa, bu değerlendirme de (kim tarafından yapılmış olarsa olsun) tarihsel, toplumsal, veya siyasal bir gerçektir.

(3) Eğer bu türlü bir yargı, siyasal veya toplumsal bir harekete yol açarsa, bu da tarihsel bir gerçektir.

(4) Eğer bu hareket başarılı olur, bunun sonucu olarak da eski standartları düzeltilir ya da yerlerine yenileri konursa, bu gelişine de tarihsel bir gerçektir.

(5) Buna göre, –der göreci, ya da pozitif ahlâk taraftarı– hiçbir zaman gerçekler alanının dışına çıkmamız gerekmez, tarihsel, toplumsal veya siyasal gerçekleri de gerçekler alanının içinde saymamız yetişir; gerçeklerle standartlar arasında bir ikilik yoktur.

Ben (5)'te bile getirilen sonucun yanlış olduğuna inanıyorum. Doğru olduklarım itiraf etmem gereken (1) ilâ (4) öncüllerinden bu sonuç çıkmaz (5) sonucunu

kabul etmememin nedeni pek basittir: Her zaman burada sözü edilen türden bir hareketin (belli standartların düzeltilmesini öngören bir programın kabul edilmesine dayanan bir toplum hareketinin) iyi olmuş olup olmadığını sorabiliriz. Bu soruyu sormakla da tekçiliğin (1) ilâ (5) usavurmalarını öne sürmekle kapamaya çalıştığı gerçeklerle standartlar arasındaki uçurumu tekrar açmış oluruz.

Buraya kadar söylediklerimden, haklı olarak tekçi tutumun (gerçeklerle standartların aynılığını öne süren felsefenin) tehlikeli bir tutum olduğu sonucu çıkarılabilir; çünkü bu turum standartlarla mevcut gerçekleri aynılaştırmadığı zaman (halihazır haklılığı hâlihazır güçlülükle aynılaştırmadığı zaman) zorunlu olarak gelecekteki haklılıkla gelecekteki güçlülüğün aynılaştırılmasına yol açar. Tekçilik felsefesi taraftarına göre belli bir reform hareketinin doğru mu, yanlış mı (ya da iyi mi kötü mü) olduğunu sormak ancak karşıt eğilimli bir hareketin görüşlerine başvurmakla mümkün olacağına göre, sonunda bu karşıt hareketlerin hangisinin, tarihsel, toplumsal ya da siyasal bir gerçeklik olarak, standartlarını kabul ettirmeyi başarmış olup olmadıklarından başka bir soru sormak mümkün olmayacaktır.

Başka sözlerle, burada anlatılan felsefe gerçeklerle standartların ikiliğini 'aşıp' tekçi bir sistem, yalnız gerçeklerden meydana gelmiş bir evren kurma çabası *standartların ya hâlihazır güçlükle, ya da gelecekteki güçlükle, aynılaştırılmasına yol açar*; bu kitabın 22. bölümünde anlatılan türden ahlâksal bir tarihsiciliğe veya ahlâksal pozitivizme yol açar.

17. YİNE HEGEL

Kitabımın Hegel hakkındaki bölümü çok eleştirildi. Bu eleştirilerin çoğuna hak veremeyeceğim, çünkü bunlar, Hegel'e yönelttiğim ana eleştiriyi, onun felsefesinin, Kant'ınkiyle karşılaştırılırsa (hâlâ bu iki ismi yanyana koymaya gönlüm elvermiyor) düşünsel özdenlik ve dürüstlük açısından feci bir alçalma olduğunu, felsefî usavurmalarının ciddîye alınamayacağını; ve felsefesinin, Konrad Heiden'in deyişiyle, 'düşünsel namussuzluk devri'ni ortaya çıkarmakta ve şimdiye kadar iki dünya savaşının ortaya çıkmasına yol açmış çağdaş *trahison des clercs* (aydınların ihaneti) olayını (Julien Benda'nın büyük, kitabını düşünüyorum) hazırlamakta önemli bir etken olmuş olduğunu öne süren eleştirimi cevaplamıyorlar.

Hatırlanmalıdır ki, bu kitabı savaş zamanının bir ürünü sayıyorum; Almanya'da olmuş olanların pek çoğundan Hegel'i ve Hegelcileri sorumlu tuttuğumdan, bir felsefeci olarak, bu felsefenin sahte bir felsefe olduğunu göstermeyi kendime görev bildim.

Kitabın yazılmış olduğu zaman, belki de savaşın çıplak gerçeklerinin düşünürlerin, görecilik gibi oyuncaklarının boyasını meydana çıkaracağı ve bu sözel hortlağın ortadan kalkacağı yolundaki (aynı zamanda Schopenhauer'in de paylaştığını sandığım) iyimser varsayımımı da açıklamaya yarayabilir.

Pek fazla iyimser olmuş olduğum ortada. Gerçekten de anlaşıldığına göre, beni eleştirenlerin çoğu şu ya da bu türlü bir göreciliği öylesine olduğu gibi kabullenmişler ki, benim onu reddetmekte ciddî olabileceğimi akılları almıyor.

Gerçekler konusunda birtakım hatalar yaptığımı itiraf ederim: Harvard Üniversitesi'nden Mr. H. N. Rodman, bana (ilk basımda) s. 28'de, sondan üçüncü satırda, "iki yıl" değil, "dört yıl" yazmış olmam gerektiğini söyledi. Aynı zamanda bu bölümde birkaç tane (bu kadar kesin olmamakla birlikte) daha ciddî tarih hatası olduğunu ve kendi kanısına göre, benim Hegel'in sinsi niyetler atfetmelerin yer yer tarih açısından haklı çıkarılamaz nitelikte olduğunu da söyledi.

Bu gibi şeyler, her ne kadar benden iyi tarihçilerin de başlarına gelmişlerse de, esef vericidir. Ama asıl önemli olan sorun şudur: Bu yanlışlar Hegel'in felsefesi ve bu felsefenin felâketli sonuçları konusunda vardığım yargıyı etkilerler mi?

Bu soruya benim vereceğim cevap: 'Hayır' olacaktır. Beni, Hegel'e karşı takındığım tavrı takınmaya götüren, felsefesidir, hayat hikâyesi değil. Hatta bazı ciddî felsefecilerin benim hâlâ ciddîye alamadığım bir felsefeye karşı ileri sürdüğüm, itiraf ederim ki, biraz da alaylı, hücumlardan alınmalarına şaştım. Ben bunu kitabımın Hegel hakkındaki bölümünün şakacı havasıyla da ihsas etmeye ve ancak dehşet ve iğrenme karışımı bir duyguyla düşünebildiğim bu felsefedeki gülünç tarafı açığa çıkarmaya çalıştım.

Kitabımda bütün bunları açıkça belli ediyorum, aynı zamanda eserinden derinden derine nefret ettiğim bir felsefecinin tarihini derinliğine araştırmak için sonsuz zaman ayırmaya ne imkân ne de niyetim olmadığını da belli ediyorum. Hegel hakkında yazdıklarımı, zaten onu pek çok kimsenin ciddîye almayacağını varsayan bir hava içinde yazdım. Ve her ne kadar bu hava ondan hiç de hoşlanmadıkları anlaşılan Hegelci eleştiricilerimi etkilememiş olsa da, hâlâ bazı okuyucularımın şakayı anlamış olduklarını umuyorum.

Hegel'in özdeşlik felsefesinin, gerçek olanla ideal olanın, haklılıkla güçlülüğün özdeşliğini öne süren felsefesinin, asıl amacı gerçeklerle standartlar arasındaki bu ikiliği aşmaktır. Bu felsefeye göre, bütün standartlar tarihsel niteliktedir, bunlar gerek gerçeğin, gerekse idealin gelişmesiyle aynı şey olan aklın gelişmesinin evreleridirler, tarihsel gerçekliklerdir. Ortada gerçeklikten başka bir şey yoktur; ve tarihsel ya da toplumsal gerçekliklerden bazıları aynı zamanda standartlardır.

Şimdi, Hegel'in öne sürdüğü usavurma, temelde, geçen bolümde ortaya koyduğum (ve eleştirdiğim) usavurmaydı, ama Hegel bunu şaşılacak kadar bulanık, aldatıcı ve açık olmayan bir biçimde dile getiriyordu. Bundan başka, bu özdeşlik felsefesinin, içindeki bazı 'ilerici' teklifler ve türlü 'ilerici' akımlara karşı dile getirilen önemsiz sempati tezahürlerine rağmen, Almanya'daki liberal hareketin, Kant felsefesinin etkisi altında Schiller'in ve Humboldt'un *Devlet Faaliyetinin Sınırlarının Belirlenmesi Konusunda Deneme*'si gibi önemli eserlerin ortaya çıkmasına yol açmış olan bir hareketin çökmesinde önemli bir rol oynamış olduğuna inanıyorum.

Benim ilk ve başlıca suçlamam budur. Birinci ile yakından ilgili olan ikinci suçlamam, Hegel'in özdeşlik felsefesinin, tarihsiciliğin yayılmasına ve haklılıkla güçlülüğün aynılaştırılmasına yardımcı olması dolayısıyla, totaliter düşünce biçimlerini yüreklendirmiş olmasıdır.

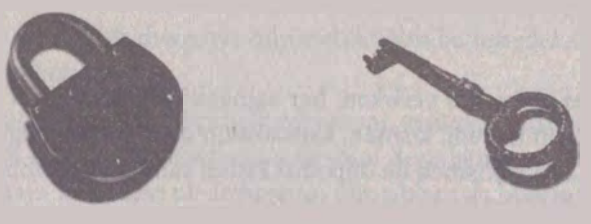
Üçüncü suçlamam, Hegel'in kendisinden bir dereceye kadar incelik istediği itiraf edilmek gereken, ama bu büyük bir felsefecide bulunmasını bekleyeceğimizden çok değildi; usavurmasının kendini beğenmiş bir etkilikle öne sürülmüş olan mantık hataları ve yutturmacalarla dolu olmasıdır. Bu durum, geleneksel düşünsel sorumluluk ve dürüstlük standartlarının zayıflamasına ve giderek düşmesine yol açtı. Aynı zamanda totaliter felsefelerin ortaya çıkmasına ve daha da kötüsü, bunlara karşı herhangi bir kararlı direnme gösterilmemesine vardı.

Hegel'e yönelttiğim ve 12. bölümde oldukça açık bir şekilde dile getirildiğine inandığım başlıca itirazlar bunlar. Ama temel konu olan gerçeklerle standartların özdeşliği konusunu, hiç de gerektiği kadar açık olarak incelememiş olduğum kesin. Onun için umuyorum ki, bu ekte (Hegel'e değil, ama ondan zarar görmüş olanlara) gerekli düzeltmeleri yaptım.

18. SONUÇ

Kitabıma bir kez daha son verirken, her zamanki gibi kitabımın hatalarının farkındayım. Bunların nedeni, kısmen, kapsamının daha meslekî ilgilerim saydığım alanı aşmış olmasıdır. Kısmen de düpedüz kişisel yanılabilirliğimin sonucudurlar; yanılabilirlikçi olmamın bir hikmeti yok değil.

Ama her ne kadar kişisel yanılabilirliğimin, hatta şimdi söyleyeceklerimi etkileyebileceğinin de farkında olarak, büsbütün bilincine varmış olsam da, yanılabilirlikçi bir tutumun toplum felsefecisine pek çok şeyler verebileceğine inanıyorum. Bütün insan düşüncesinin aslında eleştirici ve öyleyse devrimci bir niteliği olduğunu, öğrendiklerimizi verilerin birikmesi yolundan çok, hatalarımızın farkına varmakla öğrendiğimiz gerçeğini kabul etmekle, öte yandan da düşüncemizin (otoriteci olmayan) kaynakları kadar hemen bütün sorunlarımızın da geleneklerden geldiğini ve hemen her zaman gelenekleri eleştirdiğimizi kabul etmekle, eleştirici (ve ilerleyen) bir yanılabilirlikçilik, bize gerek geleneklerin, gerekse devrimci düşüncelerin değerlendirilebilmesi için çok gerekli olan perspektifi verebilir. Daha da önemlisi, bize düşüncenin görevinin şiddet ve savaş yoluyla değil de, eleştirici tartışmalar yoluyla devrimler yapmak olduğunu; yüce Batılı akılcılık geleneğimizin savaşlarımızı kılıçlarla değil, kalemlerle yapmamızı gerektirdiğini gösterebilir. Batı uygarlığının aslında çoğulcu olmasının ve tekçi toplumsal amaçların özgürlüğün, düşünce özgürlüğünün, özgür doğruluk aramalarının ve bununla birlikte de, insanın akılcılığının ve onurunun sonu demek olmasının nedeni budur.



DİZİN

A

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

B

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

Bakunin, M. A. 600
Banse, E. 378, 590
barış 121, 198, 250, 269–273, 278, 312
Barker, E. 122, 130, 233, 240, 249–252, 259, 266
Barth, K. 232, 556, 625, 628
Bartley, W. W. 24
bâtıl itikat 579
Batı'nın Çöküşü (O. Spengler) 229
Bavink, B. 581
bebek öldürme 276
van Beethoven, L. 307, 502,
belirimcilik (determinizm) 389, 392, 410, 436, 500–503, 594, 601
Bellamy, A. 607
bencillik 118–122, 125, 131–134, 249, 252, 279, 560, 604
Benda, J. 653
Bentham, J. 526
Bergson, H. 207, 275, 291, 371, 519, 543, 581, 589, 625
Berkeley, G. 578, 627
Bernard (Clairvaux'lu) 619
Bernays, P. 570
Bernstein, A. 608
Best, W. 382, 590
betimleme
  bilimsel betimleme 59, 546
Bevan, E. 580
Bias, I. 43, 210, 582
Bilge Zion İhtiyarları 402
bilgi 49, 56, 65, 73, 90, 102, 142, 156, 171, 189, 208, 217, 227, 237, 251, 262, 277, 291, 297
  bilgi ve kanı 56, 101
bilgi kaynakları 227, 648–650
bilgi kuramı 506–509, 584, 631, 635, 642, 650
bilginin artması 637
bilim 27, 51, 58, 88, 102, 142, 148, 163, 192, 194, 234, 253, 255, 296
  Crusoecu bilim 511
  doğal bilimler 576
  genelleyici bilimler 548, 628
  "kova akıl" kuramı 506, 546
  tarihsel bilimler 549
  toplum bilim 28–30, 96, 218, 269, 393, 401–404, 411, 513, 541, 572, 596
  toplum bilimleri 269, 405, 596
bilimsilik 269
bireycilik 114, 118–120, 130–133, 142, 155, 184, 192, 196, 248, 256, 277
von Bismarck, O. 368
Blanc, L. 236, 594
Blueher, H. 624
Bodin, J. 136
Boehme, J. 619
Bohr, N. 622
Bosanquet, B. 385
Bowra, C. M. 218
Bradford Psikoposu 208, 274
Bradley, F. H. 230
Broadhead, H. D. 264
Bruno, G. 356
Bryson (Achaea'lı) 244
Buckle, H. T. 628
Burke, E. 128, 249, 350, 370, 440, 516, 519, 581–585, 603
Burnet, J. 89, 209, 213–217, 230, 235, 255, 260, 276, 280–290
Burns, E. 221, 236, 591, 602
Bury, R. G. 219, 305, 312
Butler, S. 148, 256, 293
bütçeleme 169
büyük adamlar 11
Büyük Döngü 210
Büyük Kuşak 92, 192, 201, 234, 263, 306
Büyük Yıl 48, 210, 212
Bywater, I 210, 281

C

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

D

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

demokratik denetim 138, 143, 430
Demokritos 42, 192, 210, 212, 231, 242, 262, 264, 275, 280, 296, 338, 341, 343, 365, 576, 580
Demos 288
Demosthenes 563
deneme 59, 102, 147, 172, 176, 197, 274, 288, 306
denetim 30, 77, 127, 134, 137–140, 234, 273
denet ve denge teorisi 137, 140
Descartes, R. 365, 578, 627, 639
devlet 44, 49, 53, 56–60, 67, 70, 78, 91, 97, 100–104, 108–112, 120–131, 143–145, 152–158, 163, 165, 170, 189, 193, 197–201, 204, 214, 222, 228, 235, 237, 239–242, 249, 255–257, 266, 271, 279, 304, 313
Devlet Adamı (Platon) 30, 48, 49, 66, 70, 75, 107–111, 122, 126, 129, 151, 156, 158, 175, 208, 212–214, 217–227, 239, 267, 274, 285, 287, 303, 305, 309
Devlet (Platon) 55, 63, 66–72, 76, 78, 91, 96–100, 108, 110–116, 120–123, 131–134, 145, 151–155, 157, 160–164, 179, 193, 200, 210–228, 232–267, 274–276, 279–292, 296, 301, 304, 307–310
124
Dickens, C. 119, 248, 256
Diels, H. 208, 210, 264, 280, 296
diğergâmlık. *Bkz* özgecilik
Dike 245
diktatör 169, 256, 280
diktatörlerin hayırseverlikleri 611
diktatörlük 139, 290
proleter diktatörlüğü 414, 425, 611
sınıf diktatörlüğü 137, 425
Dilthey, W. 623
Diogenes 211, 231, 236, 263–266, 577
Dion 148, 164, 205, 266, 292
Dirac, P. A. M. 640
diyalektik 101, 146, 157, 160, 161, 170, 174, 237, 238, 255, 261, 287, 343, 349–356, 359–361, 374, 381, 390, 394, 409, 441, 513, 557, 567, 578, 584–586, 593, 597, 603, 607, 609
dogmacılık / dogmatizm 172, 192, 337, 352, 527, 575, 598, 602
desteklenmiş dogmacılık 353, 508, 576, 584
doğruluk 165, 231–234, 253, 260
Dropides 211, 267
Dudley, D. R. 262
Duemmler, F. 262
Duhem, P. 626, 628
durdurulmuş 49, 72, 157, 190, 194, 200, 223, 226, 257, 281
Durkheim, E. 184

E

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

F

Falkenberg, R. 581
Faraday, M. 531
Farber, M. 576
Farrington, B. 218
faydacılık 91, 152
Ferdinand (Avusturya Kralı) 584
Feuerbach, A. 587, 594, 617
Fichte, I. H. 590
Fichte, J. G. 241, 265, 337, 364–368, 378, 389, 581, 584, 587–592, 619
Field, G. C. 108, 211, 216, 233, 241, 249, 259, 262, 265, 285, 289, 290, 563, 578, 581, 595
filozof kral 152, 159, 264, 266
Findlay, J. N. 621
Fisher, W. 491, 617, 630
Fite, W. 218, 290
Fitzgerald, E. 608
Ford, H. 610
Foster, M. B. 586, 629
Fourier, C. 617
Fowler, H. 301, 303
Francis, I. (Avusturyalı) 584
Freud, S. 276, 290, 407, 576, 618
Freyer, A. 373–375, 378, 589, 590
Friedlein, G. 295
Fried, M. 584
Friedrich (Büyük) 262
Friedrich, III 283, 346–349, 354, 356, 361, 366, 368, 582, 587
Fries, J. F. 343, 583
von Fritz, K. 262
fütürizm 228

G

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

H

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

I

Inge, D. 292, 617
ırkçılık 259
idealar 147
ikicilik (düalizm) 83–86, 103, 121, 216, 409
  eleştirmeli ikicilik 84, 89, 90, 94
  Marx 410
  uygulamacı ikicilik 409
iktidar 73, 136, 149, 165, 197, 201, 229, 247, 250, 253–256, 268, 272, 290–293
ilkellik. *Bkz* arkaizm
insaniyetçilik 109, 122, 133, 174, 190, 194, 205, 252, 265, 277
insanlığın birliği 233, 264
insan sığırları 226
İsa Mesih 624
İskender (Büyük) 233, 263, 322, 338, 362
İsokrates 149, 164, 224
isonomia 113, 245, 275
işbölümü 98, 183, 225, 236, 529, 592, 623
işçiler 73, 76, 100, 117, 136

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

J

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

K

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

L

de Lagarde, P. 382
Laird, J. 620
Lakedaimonia 225
Lamarck, J. B. 505
Langford, E. H. 620
Larsen, H. 23
von Lassalle, F. 208, 211
Laurat, L. 602, 608–610, 617
Lauwerys, J. A. 300
Lenin, V. I. 169, 175, 391, 409, 414, 423, 458, 465, 475, 482, 591–594, 597, 599, 607, 610–612, 616, 625
Lenz, F. 378, 590
Leptines 149
Lessing, G. E. 587
Leukippos 210
Levinson, R. B. 298–315
Lewis, S. 292
Liddell, H. G. 301, 313
Lindsay, A. D. 222, 258, 261, 271
Lippmann, W. 207, 389, 431
Livy 276
Locke, J. 365, 568, 573, 578, 580, 627
Loewenberg, J. 580–583
Aziz Loyola 542, 625
Lucretius 580
von Ludendorff, G. 378, 590
Lummer, O. 628
Luther, M. 495, 617
Lybyer, A. H. 226
Lykophron 92, 97, 114, 130–132, 162, 192, 233, 236, 250, 260, 263, 275, 292
Lykurgos 246
Lysandros 191, 283
Lysias 277

M

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

N

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

O

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

P

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

Q

Quine, W. van O. 230, 638

R

Rader, M. M. 280, 590
Ramsey, F. P. 327
Rayleigh, L. 628
rekabet 127, 330, 426, 450, 465, 471–475, 478, 490, 497, 551, 571, 580, 593, 599, 601, 604, 613–615, 631, 636
Renan, E. 228, 588
Ricardo, D. 469, 612, 616
Richards, I. A. 628
Rickert, I. A. 628
Ritter, C. 298
Robespierre, M. 415
Robinson Crusoe 511, 516
Robinson, R. 306, 311, 315
Rodman, H. M. 654
Rogers, A. K. 213, 285
Rosenberg, A. 379, 590
von Rosenkranz, K. 581
Ross, W. D. 564, 568, 572, 578
Rousseau, J.-J. 67, 136, 221, 223, 240, 247, 275, 351,

354, 357, 363, 366, 381, 389, 399, 415, 581, 585
ruh
Platon'un ruh teorisi 202
Russell, B. 11, 144, 231, 260, 319, 365, 431, 533, 580, 601
Russell, L. J. 231, 599, 622, 644
Rustow, A. 208
Ryazanow, D. 591

S

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

T

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

U

Ueberweg, F. 209
Urey, H. C. 636
uygarlık 13, 59, 80, 92, 213, 276, 293, 483, 532,

568
uylaşımcılık 83, 97, 233
eleştirmeli uylaşımcılık 83
Hobbes 154
Platon 251
Protagoras 97
saf uylaşımcılık 83
Sofıstler 154

V

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

W

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

Y

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

Z

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

Açık Toplum ve Düşmanları

Karl R. Popper

Birinci Dünya Savaşı sırasında siyasî sürgünde yazılan ve ilk kez 1945 yılında basılan *Açık Toplum ve Düşmanları*, 20. yüzyılın en etkili kitaplarından biridir. Bertrand Russell'ın "demokrasinin kuvvetli ve derin bir savunusu" diyerek selamladığı bu esere, Platon, Hegel ve Marx'ın felsefelerinin merkezden plânlanmış siyasî sistemlerinde mündemiç olan tehlikeleri açığa çıkaran efsanevî bir saldırıdır. Popper'ın oldukça kolay kavranabilir üslûbu, bilgeliği, büyük filozofların fikirlerinin berrak açıklamaları ve günümüzde dünya genelinde totaliter sistemlerin yeniden dirilmeleri, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın hâlâ devam eden popülaritesini açıklayan üç sebeptir.

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

LİBERTE yayınları
/LiberteYayinGrubu
/liberteyayinevi
www.liberte.com.tr
9 789756 201824